



N12<509609461 021



UB Tübingen

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

81. JAHRGANG · 1997 · HEFT 1

	Editorial	1
HEINZ SCHÜTTE:	Magie, Volkskultur, Synkretismen	3
MARTIN TAMCKE:	Koexistenz und Gespräch nestorianisch-christlicher mit schamanistischen Mongolen – ein Modell mit Zukunft?	30
YVONNE KAROW:	Festkultur: zu den Funktionen des ›Ewigen Festes‹ am Beispiel des Münchener Oktoberfestes	44
	Nachruf: P. Horst Rzepkowski SVD (1935–1996)	64
	<i>Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1995/96</i>	67
	Buchbesprechungen	78



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)
Hans Waldenfels SJ (Bonn/Düsseldorf) und
Dr. Basilius Doppelfeld OSB (Münsterschwarzach)

Redaktionssekretariat: Stefanie Rotermann

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Ladenpreis (jeweils zuzüglich Porto): DM 56,- je Jahrgang, für Studenten DM 44,80; Preis 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 Forschung Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 25 002 874. 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 02 51 / 8 33 26 52 oder Durchwahl 8 33 25 85, Fax 8 33 26 14

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 081 93 / 7 12 61, Fax 68 44

Gesamtherstellung: EOS Druck, D-86941 St. Ottilien

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

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

Inhalt des 81. Jahrgangs ZMR 1997

Abhandlungen

CAMPOS, LEONILDO SILVEIRA: Historischer Protestantismus und Pfingstbewegung in Brasilien: Annäherungen und Konflikte	202
CAMPS, ARNULF OFM: Indien im Blickwinkel europäischer Missionare	113
KAROW, YVONNE: Festkultur: zu den Funktionen des »Ewigen Festes« am Beispiel des Münchener Oktoberfestes	44
RIVINIUS, KARL J. SVD: Kirchliche Angliederung des deutschen Pachtgebiets Qingdao an das Apostolische Vikariat Süd-Shandong (1889)	257
SCHMIDT-LEUKEL, PERRY: Die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus	289
SCHÜTTE, HEINZ: Magie, Volkskultur, Synkretismen	3
SPINDLER, MARC: Conversion in Focus: Anthropological Views and Missiological Projections	275
TAMCKE, MARTIN: Koexistenz und Gespräch nestorianisch-christlicher mit schamanistischen Mongolen – ein Modell mit Zukunft?	30
USTORF, WERNER: Vasco da Gama und das kolonialistische Zeitalter	99
VERSTRAELEN, FRANS J.: Thomas Ohms »Asiens Nein zum Christentum« – die Geschichte eines Missverständnisses?	125
WITTER, HANS-JÖRG: Der piktografische Katechismus des Fray Pedro de Gante OFM: Ein inkultrierter Katechismus	181

Kleine Beiträge

KÜSTER, VOLKER: Inkulturationsverweigerung als ästhetischer Protest. Das Werk des indischen Künstlers Solomon Raj in einem neuen Licht	153
--	-----

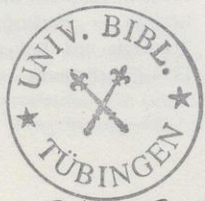
Mitteilungen

Nachruf: P. Horst Rzepkowski SVD (1935–1996)	64
Nachruf: In Memoriam Kurt Goldammer	164
Nachruf: In Memoriam P. Prof. Dr. Bernward Willeke OFM	306
Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1995/96	67

Besprechungen

ARITONANG, JAN S.: Mission Schools in Batakland (Indonesia) 1861–1940, Leiden–New York–Köln 1994 (Piskaty †)	78
BEY, HORST VON DER (Hg.): Auch wir sind Menschen so wie ihr! Paderborn 1995 (Delgado)	309
BOFF, LEONARDO: Von der Würde der Erde. Ökologie, Politik, Mystik, Düsseldorf 1994 (Mette)	311
DELGADO, MARIANO: Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie, Immensee 1994 (Schiffers)	244
ECKARD WOLZ-GOTTWALD (Hg.): Die drei kleinen Upanisaden, Sankt Augustin 1994 (Nayak)	79
Ecoteology. Voices from South and North, ed. by DAVID HALLMAN, Maryknoll–New York 1994; ROSEMARY RADFORD RUETHER: Gaia und Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde, Luzern 1994 (Heidemanns)	90
EUNG CHUNG PARK: The Mission Discourse in Matthew's Interpretation, Tübingen 1995 (Hummel)	312
European Ecumenical China Communication No. 2. Papers and Materials of the European Catholic China Meeting, ed. by China-Zentrum, Sankt Augustin 1994 (von Collani)	80
The Friars Minor in China (1294–1955), hg. von ARNULF CAMPS u. PAT MCCLOSKEY, N.Y.–Rom 1995 (Rivinius)	312
GIBELLINI, ROSINO (Hg.): Paths of African Theology, Maryknoll–New York 1994 (Doppelfeld)	80
GOLDSTEIN, HORST: Leonardo Boff. Zwischen Poesie und Politik, Mainz 1994 (Weckel)	314
GÓMEZ, MEDARDO: Theologie des Lebens. Botschaft der Hoffnung aus El Salvador, München 1994 (Weckel)	245
GÜNZEL, MARCUS: Die Morgen- und Abendliturgie der chinesischen Buddhisten, Göttingen 1994 (Müller)	166
HABBEL, TORSTEN: Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie, Mainz 1994 (Schelkshorn)	82

HÄRLE, WILFRIED / WAGNER, HARALD (Hg.): Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, München 1994 (Waldenfels)	86	MUNGELLO, D.E. (HG.): The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning, Nettetal 1994 (Camps)	318
HALLENSLEBEN, BARBARA: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward, Frankfurt a.M. 1994 (Heimbach-Steins)	84	OTT, HEINRICH: Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie, Darmstadt 1994 (Waldenfels)	91
HEYBERGER, BERNARD: Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique, Rom 1994 (Suermann)	316	PÉREZ FERNÁNDEZ, ISACIO: El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas, Cuzco 1995 (Delgado)	249
HUMMEL, REINHARD: Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994 (Waldenfels)	86	PÉREZ FERNÁNDEZ, ISACIO: Fray Bartolomé de Las Casas, O.P., Salamanca 1995 (Delgado)	319
Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 3, Altenberge 1995 (Waldenfels)	168	PYE, MICHAEL (Hg.): Macmillan Dictionary of Religion, London-Basinstoke 1994 (Antes)	92
KLINGER, ELMAR: Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners, Würzburg 1994 (Tafferner)	87	RAISER, KONRAD: Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt, Gütersloh 1994 (Bernhardt)	92
KRAPF, JOHANN L.: Reisen in Ostafrika, Münster-Hamburg 1994 (van der Heyden)	170	ROSNER, ENRIQUE: Gottes IndioGESichter. Geschichten und Weisheit der IndioReligionen, Mainz 1993; SCHREIßACK, THOMAS (HG.): Die indianischen Gesichter Gottes, Frankfurt a.M. 1992 (Delgado)	250
LA FARGUE, MICHAEL: Tao and Method. A Reasoned Approach to the Tao Te Ching, Albany 1994 (Waldenfels)	87	ROSS, ANDREW C.: A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, Maryknoll-NY 1994 (Stücken)	171
LAPIDE, PINCHAS / PANIKKAR, RAIMON: Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch, München 1994 (Waldenfels)	88	SCANNONE, JUAN C.: Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika, Düsseldorf 1992 (Delgado)	252
MALEK, ROMAN (HG.): Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies, Sankt Augustin 1993 (Camps)	169	VOGEL-MFATO, EVA-SYBILLE: Im Flüstern eines zarten Wehens zeigt sich Gott. Missionarische Kirche zwischen Absolutheitsanspruch und Gemeinschaftsfähigkeit, Rothenburg ob der Tauber 1995 (Heidemanns)	94
MARKMILLER, ANTON: »Die Erziehung des Negers zur Arbeit«. Berlin 1995 (Gründer)	317	WALRAVEN, BOUDEWIJN: Songs of the Shaman, London-NY 1994 (Jung-Hi Kim)	173
MENSEN, BERNHARD (Hg.): Multikulturelle Gesellschaft (Vortragsreihe 1993/94), Nettetal 1994 (Mette)	89	WESSELS, ANTON: Kerstening en Ontkerstening van Europa, Baarn 1994 (Camps)	175
MOOREN, THOMAS: Das weite Land der Religionen. Eine Entdeckungsfahrt, Düsseldorf 1994 (Waldenfels)	171	WIEH, HERMANN: Identität und Spritualität, Würzburg 1994 (Mette)	176
MÜLLER, KARL / USTORF, WERNER (HG.): Einleitung in die Missionsgeschichte, Stuttgart-Berlin-Köln 1995 (Gensichen)	247	WIRTH, LAURI E.: Protestantismus und Kolonisation in Brasilien, Erlangen 1993; KRAUSE, HENRIQUE: Lutherische Synode in Brasilien. Erlangen 1993 (Prien)	253



GLI 85

EDITORIAL

Evangelium und Kulturen

Vom 24. November bis 3. Dezember 1996 fand in der brasilianischen Stadt Salvador da Bahia unter dem Thema: »Zu einer Hoffnung berufen – Das Evangelium in verschiedenen Kulturen« die elfte Weltmissionskonferenz statt. Eingeladen dazu hatte die Missionsabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Die Diskussion um die Wechselbeziehungen von Evangelium und Kulturen, die in Salvador das Schwerpunktthema bildeten, ist für die Reflexion über den missionarischen Auftrag der Kirche keine neue Fragestellung. Die kulturelle Grenzüberschreitung in der Mission hat die Christenheit von den ersten Anfängen an begleitet und die Dynamik des Christentums ausgemacht. Die Beschäftigung mit der Vielfalt der Kulturen ist allerdings eines der beherrschenden Themen am Ende des 20. Jahrhunderts geworden. Zwar findet Samuel P. Huntingtons These vom »Krieg der Kulturen« zu Recht weithin ein eher negatives Echo, doch ist nicht zu bezweifeln, daß die Kulturthematik die internationale Politik weiter beschäftigen wird. Auch auf der nationalen Ebene wird das Thema immer wichtiger, sprechen doch Soziologen und Kulturwissenschaftler vom Übergang zu einer »Kulturgesellschaft« als dem entscheidenden Kennzeichen der Postmoderne. Daß unsere kulturelle Topographie sich ändert, kommt auch durch das Stichwort von der »multikulturellen Gesellschaft« zum Ausdruck. So kann es nicht überraschen, daß auch die Weltmissionskonferenz die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Evangelium und Kulturen – bewußt war der Plural gewählt – als Fokus für die Arbeit in den vier Sektionen der Konferenz wählte.

Der historisch-theologische Ort der Salvador-Konferenz am Ende dieses Jahrhunderts wird vielleicht besonders deutlich, wenn man sich an die erste Weltmissionskonferenz der protestantischen Missionsbewegung erinnert, die 1910 in Edinburgh zusammenkam. Damals stammten die mehr als 1.300 Teilnehmer – bis auf 17 Ausnahmen – aus Europa und Nordamerika. Mission war »Westmission«; es waren die »Glieder der Kirche in christlichen Ländern«, die zur Beteiligung an der Missionierung und Christianisierung der Völker im Osten und Süden aufgerufen wurden. Zwar sollte man sich vor Pauschalisierungen und der Wiederholung von Klischees hüten, doch bestand doch seinerzeit kein Zweifel, daß die abendländisch-christliche Kultursynthese höchstes Leitbild und Muster aller legitimen Wechselwirkung von Kultur und Evangelium darstellte.

Wenn die mehr als 600 Teilnehmerinnen und Teilnehmer in Salvador aus mehr als 80 Ländern der Welt kamen und als Repräsentanten ihrer Kirchen eingeladen waren, so machte allein schon diese Tatsache deutlich, daß das Evangelium am Ende des Jahrhunderts in vielen Kulturen Wohnung genommen hat. Daß die Konferenz in ihrer Zusammensetzung wie auch in ihren Lebens-, Arbeits- und Begegnungsformen eine Manifestation des ökumenischen und deshalb polyzentrischen Charakters der Christenheit war, kann in

gewissem Sinne als »Erfolgsgeschichte« der neuzeitlichen Mission betrachtet werden. Das Evangelium hat den Weg zu den Menschen gefunden, die in verschiedenen Kulturen leben; und wie Menschen aus verschiedenen Kulturen in ihrer eigenen Weise auf das Evangelium geantwortet haben, hat die Konferenz eindrucksvoll dargestellt.

Dabei hat Salvador – wie auch frühere Weltmissionskonferenzen – durchaus auch Kritisches über die neuzeitliche Missionsbewegung und ihren eurozentrischen Ansatz gesagt: »Trotz einer hohen Wertschätzung für die Missionare, die das Evangelium gebracht haben, sind einige asiatische Christen zu der Erkenntnis gekommen, daß das Evangelium fremd bleibt, wenn es nicht im Gefüge ihrer eigenen Kultur seinen Ausdruck gefunden hat«, hieß es etwa im Vorbereitungsmaterial für Sektion I. Auffällig war allerdings, daß in Salvador die Kritik am Eurozentrismus und kulturellen Imperialismus, die bei früheren Konferenzen mit einer gewissen Aggressivität vorgetragen wurde, diesmal sehr viel verhaltener zum Ausdruck gebracht wurde. Daß sich das Evangelium unterschiedlich inkulturiert und »daß keine Kultur die alleinige Norm für Gottes Beziehung zu den Menschen ist« – so die Botschaft der Konferenz – war allgemein akzeptiert; die Betonung der Kontextualität und die Erfahrung des Reichtums der Weltkirche durch unterschiedliche Ausdrucksformen des Glaubens stand im Vordergrund und prägte die Konferenz.

Wie sehr sich das Klima geändert hat, zeigte vielleicht am deutlichsten der Gedenkgottesdienst an den Sklavendocks von Salvador – dem Platz, an dem von 1550 bis ins späte 19. Jahrhundert hinein sechs bis zwölf Millionen afrikanische Sklaven an Land gebracht, aussortiert, zwangsgetauft und auf die Zuckerrohrplantagen verkauft wurden. Dieser Geschichte zu gedenken und die Mitschuld der Christen an der Sklaverei zu bekennen, wurde zu einem der bewegendsten Momente der gesamten Konferenz. Bedeutsam war aber dabei auch, daß den Delegierten aus Afrika daran lag, ihren afrikanischen Geschwistern »in der Diaspora« – das heißt den Nachfahren der afrikanischen Sklaven in Brasilien, der Karibik und Nordamerikas – ihre Mitschuld am Sklavenhandel gegenüber mit den folgenden Worten zu bekennen: »Liebe afrikanische Schwestern und Brüder, wir haben die Worte der Reue gehört. Aber diejenigen, die uns hierher gebracht haben, waren nicht alleine Schuld an dieser Tragödie. Wir Afrikaner teilen diese Verantwortung. Wir haben uns selbst erniedrigt, indem wir unsere Schwestern und Brüder als Ware verkauft haben; weil wir nie den Mut gehabt haben, dies zuzugeben und zu bereuen, daß wir dasselbe auch noch heute tun, deshalb gibt es diese tragischen und entwürdigenden Situationen in Afrika. Wir möchten Buße ablegen und um Vergebung und Gottes Barmherzigkeit bitten.«

Die Konferenz sprach viele Problemkreise an, die die Christenheit heute bewegen: die authentische Inkulturation des Evangeliums, das Verhältnis zu anderen Religionen, das Wirken Gottes in den Kulturen, das Evangelium und ethnische Konflikte, die Globalisierung, das christliche Zeugnis in multikulturellen und multireligiösen Kontexten, die Unterscheidung von Inkulturation und Synkretismus, die Verzerrung christlichen Zeugnisses durch den Proselytismus, die Spannung von Kontextualität und Katholizität, die Suche nach einer interkulturellen Hermeneutik.

Lösungen und weiterführende Empfehlungen hat die Konferenz nur in geringfügigem Maße geben können. Aber als Standortbestimmung für die missionarische Situation heute war die Konferenz ein wichtiges Ereignis.

MAGIE, VOLKSKULTUR, SYNKRETISMEN

von Heinz Schütte

I.

Hauptquelle für meine Untersuchungen der letzten Jahre sind die im Archiv der Vereinigten Evangelischen Mission in Wuppertal-Barmen aufbewahrten Briefe und Berichte Rheinischer Missionare von der Madang-Küste im kolonialen Kaiser-Wilhelmsland von 1887 bis 1914, aus der frühen Zeit der Kolonisierung des heutigen Papua Neu Guinea also, die durch ethnologische, historische und missiologische Literatur sowie durch Reiseberichte ergänzt werden.¹ Das Archiv der Rheinischen Mission befindet sich bei der Vereinigten Evangelischen Mission in Wuppertal-Barmen. Darüber hinaus habe ich im Bundesarchiv in Potsdam die einschlägigen Akten des ehemaligen Reichskolonialamtes durchgesehen und in Freiburg i.Br. im Militärgeschichtlichen Archiv diejenigen des früheren Reichsmarineamtes.² In Sydney befindet sich das Archivmaterial der ehemaligen Methodistischen Mission, die seit 1875 auf Neu Britannien und im Bismarck-Archipel tätig war; Ergebnisse aus dieser Materialquelle wurden ebenfalls hier und da hinzugezogen. Wiewohl ich also für das Folgende keine Feldstudie durchgeführt habe, greife ich auf langjährige lokale Erfahrungen in Papua Neu Guinea zurück.

Theoretisch orientiere ich mich an der Unterscheidung des italienischen Religionshistorikers Vittorio Lanternari: Er stellt dem phänomenologischen das historische Verfahren gegenüber, das den Zusammenhang von religiösen Erscheinungen mit den außerreligiösen zeigt und das »den sozio-kulturellen Kontext und die möglichen Zusammenhänge zwischen den religiösen Tatsachen und der ökonomischen, politischen und ideologischen Sphäre« aufweist.³ Und das bedeutet, »daß ... religiöse und kulturelle Systeme voneinander abhängen. Unter der Voraussetzung einer solchen Interdependenz kann auch die religiöse Erfahrung nicht als ein besonderes, von kulturellen Strukturen unabhängiges Phänomen aufgefaßt werden.«⁴ Das, was in einer bestimmten Gesellschaft als religiös interpretiert wird, kann in einer anderen ganz anders gedeutet werden. Nehmen wir das Beispiel der Ankunft der Weißen in Neuguinea: Es hat den Anschein, als ob ihr Erscheinen wesentlich religiös gedeutet worden wäre, wogegen dieses gleiche historische Ereignis für die Europäer in erster Linie eine politische bzw. eine ökonomische Angelegen-

¹ Siehe HEINZ SCHÜTTE, *Der Ursprung der Messer und Beile*, Hamburg 1995.

² Es stellte sich jedoch heraus, daß die Letzteren fast vollständig in Ersteren enthalten sind.

³ VITTORIO LANTERNARI, »Die modernen charismatischen Bewegungen der westlichen Welt zwischen Religionsphänomenologie und Geschichte«, in: *Alcheringa oder die beginnende Zeit – Studien zu Mythologie, Schamanismus, Religion*, hg. von HANS PETER DUERR, Frankfurt am Main 1989, S. 141; vgl. S. 144 u. 145.

⁴ Ebd., S. 151, vgl. S. 151-154, S. 156-161.

heit war.⁵ Das nun bedeutet, daß jede Gesellschaft in kulturell ganz spezifischer Weise Erfahrungen verarbeitet bzw. Ereignisse deutet oder, anders ausgedrückt, jede Gesellschaft hat »eine spezifische, von ... Symbolsystemen determinierte Weise, auf Erfahrungen zu reagieren.«⁶ Das, was in gegebener Vision der Dinge als religiös bezeichnet wird, ist also kulturell bestimmt, und ich untersuche daher die Deutungsmuster, die Erkennen und Einordnen des (bislang) Fremden ermöglichen, und das ist ein soziologisch-historisches oder kulturwissenschaftliches Unterfangen. Im Folgenden soll also keine (phänomenologische) Zustandsbeschreibung eines ewig Anderen, in sich Ruhenden, oder eines permanent und überall wabernden Religiösen geliefert werden, wie es etwa bei Rudolf Otto⁷ geschieht, und ebenso wenig ist es das Ziel, religiöse Glaubensfragen und persönliche Erfahrung, die wir religiös nennen, zu untersuchen. Ich bin vielmehr interessiert an »den dynamischen Strukturen des religiösen Lebens im Verhältnis zu den allgemeinen geschichtlichen Prozessen«, und das geschieht auf historisch-komparatistische Weise. Damit werden die »sogenannten religiösen ›Wahrheiten‹ ... zu historischen Problemen, die aus historischen Ursachen erklärt werden müssen.«⁸ Dieser Ansatz ist eine kritische Methode, und ich werde auf diesen Punkt zurückkommen.

Der Aufsatz beschäftigt sich mit Magie und Religion als kulturellen Eckpfeilern des frühkolonialen Neuguinea bzw. ihrer synkretistischen Umformung im Gefolge des Missions-Christentums. Ich werde versuchen, diese Elemente mit ähnlichen morphologischen bzw. strukturellen Erscheinungen in vor-industriellen europäischen Gesellschaften zu vergleichen, und zwar trotz der Heterogenität der historischen Kontexte. Denn auch in Europa gab es neben der urbanen Kultur der Gelehrten die millenaristische Erwartung und das magische Verhalten der ländlich-animistischen Welt – Elemente, von denen auch die Schriftbesitzer sich nicht ausgeschlossen sahen, denn das Europa »um 1500 hat die Dämonen wissenschaftlich zu erkennen und zu begreifen versucht«,⁹ und die Kirchenweisen öffneten sich erst seit Descartes (1596-1650; »Cogito, ergo sum«) zunehmend dem methodischen Zweifel über Gespenster und die Wiederkehrenden.¹⁰

Carlo Ginzburg, der über Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert schreibt, bezeichnet deren Praktikanten als »Gefangene des Mythos«¹¹, besteht jedoch darauf, daß wir es dabei nicht »mit einer versteinerten Form von Aberglauben, einem toten und unverständlichen Überbleibsel einer allzu weit zurückliegenden Vergangenheit zu tun (haben), sondern mit einem recht lebendigen Kult.«¹² Denn Wirklichkeit ist das, was als

⁵ Vgl. MARSHALL SAHLINS, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor 1985, sowie DERS., *Islands of History*, Chicago und London 1987, zu Captain James Cook und zu seinem Tod auf Hawaii.

⁶ THEODORUS P. VAN BAAREN, »Religiöse Erfahrung«, in: *Alcheringa*, a.a.O., S. 154.

⁷ RUDOLF OTTO, *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1991.

⁸ LATERNARI, a.a.O., S. 130, vgl. S. 129-135, 139, 141.

⁹ WILL-ERICH PEUCKERT, *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters*, Stuttgart 1942, S. 170.

¹⁰ JEAN DELUMEAU, *La peur en Occident – XIV–XVIII siècles*, Paris 1978, S. 109.

¹¹ CARLO GINZBURG, *Die Benandanti*, Frankfurt am Main 1980, S. 103.

¹² Ebd., S. 113.

solche geglaubt wird, und der Mythos ist oft eine Art »Charta: Auftrag und Legitimation zugleich.«¹³ Das ist zum Beispiel gewiß der Fall bei Madang, wo die zuerst eintreffenden Weißen als die in grauer Vorzeit im Streit miteinander fortgegangenen (mythischen) Brüder Kilibob und Manub willkommen geheißen wurden; das Ziel war seitdem, ihre Versöhnung zu erreichen, und das Projekt der Versöhnung dehnte sich letztlich aus auf die herzustellen- de Gleichheit zwischen Melanesiern und Europäern.¹⁴

Wiewohl also nun keineswegs beabsichtigt ist, die Erscheinungen dermaßen unterschiedlicher kultureller und historischer Sphären aus gleichen Ursprüngen zu erklären, so sind morphologische Konvergenzen doch auffallend, wenngleich die historischen Gegebenheiten unterschiedlich sind. Sie betreffen den weiten Komplex soziokultureller und wirtschaftlicher Bedingungen, unter denen Menschen in gegebenen Systemen der Naturbeherrschung leben und arbeiten, und diese schließen religiöse Erfahrung und religiöse Praktiken ein, das heißt, Muster der Welterklärung und des innerweltlichen Miteinanders sowie Modelle des Verhaltens im Angesicht des Todes.

Unter dem Einfluß Europas bzw. der Missionen vermengten sich in Neuguinea der Glaube an Magie und entsprechende Praktiken vielfach mit christlichem Vorgehen, und das führte zu Spannungen, die auch heute noch weiterbestehen. Regenmacher oder Eigentümer von Fischerei-Magie wurden arbeitslos, da als christliche Magie interpretierte Gebete sich als stärker erwiesen als traditionelle »Zauberei«. Lokale Re-Interpretationen des Christentums führten zu neuen synkretistischen Formen, zu einer Art »christlich-magischen Denkens«, zu einer christlichen Magie. Das Christentum wird somit Vehikel zu einem neuen kulturellen System, das sich konkret als Synkretismus darstellt.¹⁵ Dies war bereits der Fall seit Paulus, und die gleiche Tendenz setzte sich ins europäische Mittelalter hinein fort: »Paul adapte le message initial, le kérygme, à ses auditeurs: aux juifs, il montre en Jésus l'héritier des promesses faites en Israël (Ac 13). Lorsqu'il s'adresse aux Grecs, sa prédiction porte sur le Dieu unique et sur la parousie. Il fait référence à l'ordre du monde auquel les Grecs étaient sensibles; la parousie sera le jour du jugement, le triomphe de la justice par l'action du Christ (Ac 17, 22-23).«¹⁶

Es sei hingegen nachdrücklich hingewiesen auf den großen strukturellen Unterschied zwischen dem vor- und früh-kolonialen Neuguinea und dem europäischen Mittelalter: es ist die Idee des menschlichen Aktionsbereiches. Den infolge von demographischer Expansion, Ausdehnung der Städte, Evolution der Technik sowie Erbrecht schnell arbeitslos werdenden Rittern zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts,¹⁷ die sich der jedoch nicht Alle und Alles absorbierenden disziplinierenden Minne widmen oder aber den Kreuzzug unternehmen, war es primäre Aufgabe, den Kampf gegen »die Türken« zu

¹³ BRUCE LINCOLN, »Der politische Gehalt des Mythos«, in: *Alcheringa*, a.a.O., S. 14, vgl. S. 13.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 16; siehe auch SCHÜTTE, *Der Ursprung der Messer und Beile*, a.a.O.

¹⁵ Zur Bedeutung der Übersetzung christlicher Texte in lokale Sprachen, s. LAMIN SANNEH, *Translating the Message – The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll–New York 1990.

¹⁶ JEAN COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation*, Tournai/Paris 1972, S. 17, vgl. ebd. S. 40: St. Patricks Traum; S. 43, 47, 48; polygamie en Bulgarie: S. 51.

¹⁷ Siehe GEORGES DUBY, *Krieger und Bauern*; siehe über Ritterorden: ELIAS, *Zivilisation*, II, 52.

führen,¹⁸ Jerusalem für die Christenheit zu gewinnen/zu erobern. Folglich gab es das positive Wissen von einer ganz anders gearteten gesellschaftlichen Realität, nämlich der feindlichen, derjenigen der Ungläubigen. Doch darüber hinaus war mit der Bibel die Vorstellung von der Einheit der Welt gekommen, und das war den Menschen des Mittelalters eine unbezweifelbare Realität, woraus sich wohl auch die Forderung nach Herstellung der religiösen Einheit durch bewaffnete Aktion ergeben mochte. Neuguineanische Gesellschaften waren gewiß nicht auf den Clan, das Dorf, den eigenen Sprachbereich beschränkt¹⁹, aber der Handels- und Freundschafts-Kont(r)akt war ein persönlicher, und er kannte nicht Gesellschaften unterschiedlicher religiös-ideologischer Natur – es gab keinen Religions-Konflikt – und weiterreichender politisch-staatlicher Organisation. Dennoch: es bleiben vergleichbare Glaubensstrukturen, die religiösen Deutungen des Unerklärlichen, ja selbst die Wege, sich mit dem Jenseitigen zu arrangieren, und allein auf diese Bereiche beziehen sich die im Hauptteil dieses Aufsatzes vorgeführten Parallelen.

II.

Das 19. Jahrhundert ist dasjenige des Fortschritts, in dessen Verlauf Europa die Grenzen der alten Regime überwindet, und das gilt gleichermaßen für Frankreich, England und Deutschland, für Umwälzungen im Politischen, im Philosophischen und im Wirtschaftlichen. Die Epoche versteht sich als den Gipfel der Evolution in allen Bereichen, den Gipfel der Vernunft wie den des Technologisch-Materiellen. Es ist das Zeitalter der theoretischen Antipoden, der sich als Wirklichkeit verstehenden Idealtypen, wobei sich die Pole von Moderne und Tradition (Max Weber), von modernem gegenüber primitivem Denken (Lévy-Bruhl)²⁰, Geschichte in unaufhaltsamer Fahrt und Geschichtslosigkeit gegenüberstehen: hier das dynamische Europa, dort die unbeweglich-geschichtslosen Anderen, die Exotik, das Morbide – vielleicht auch das Verlockende –, das in unbewußtem Dahindämmern den europäischen Erlösungskuß erwartet.

»Jener sich im Gottesgnadentum badende Fortschrittsglaube, der sich als Eurozentrismus gegenüber der restlichen Welt manifestiert, lieferte denn auch die ideologische Grundlage für die Verachtung, Zerstörung und Eroberung des kulturellen Kosmos »exotischer« Völker, und das gilt auch für Missionare: »The (nineteenth century) missionary is a hero, prepared for physical death ... But he sees himself as »superior«, not only in religion, but in culture, education, hygiene and technique. With the best intentions in the world he thinks he was everything to bring from his fatherland, little to discover or preserve in his adopted country.«²¹ Andererseits: die einheimischen Völker waren nicht nur Opfer, sondern

¹⁸ Siehe J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters*, S. 132/133.

¹⁹ Siehe SCHÜTTE, *Der Ursprung der Messer und Beile*, S. 209ff.

²⁰ Siehe JOHN SKORUPSKI, »Die Entzauberung der Welt«, in: *Alcheringa*, a.a.O., S. 111.

²¹ H. SCHÜTTE, »Koloniale Kontrolle und christliche Mission: Überlegungen zu gesellschaftlicher Transition in Neu Guinea«, in: *Wiener Ethnohistorische Blätter*, Beiheft 9, Wien 1986, S. 21.

vielfach selbstbewußte Gestalter und Manipulatoren dessen, was auf sie einbrach, denn sonst hätte es keine Synkretismen (mit Synkretismen meine ich die Verschmelzung ursprünglich gegensätzlicher Elemente) geben können – ich werde hierauf zurückkommen.

Die Londoner Weltausstellung von 1851 ließ der Nachwelt einen riesigen Profanbau zurück, den Cristal Palace, größer als St. Peter, und die 1889er Weltausstellung in Paris brachte den gewaltigen Eiffel-Turm hervor: Beides Symbole, die das Ende der Kathedralen und den Triumph des Eisens und der Technik und der Industrie signalisieren.²² Die Missionare sind die Abgesandten dieser Welt, wiewohl es dann vor Ort, auf dem Missionsfeld, Widersprüche gibt im Lager der Weißen zwischen dem europäischen Zivilisationsinteresse insgesamt und dem den Missionaren eigenen ethisch-religiösen Ziel – es ist ihnen nicht immer leicht, den Fangstricken widerstreitender Interessengruppen zu entkommen.

Die Zivilisierung der europäischen Bevölkerungen, so sieht es das letzte Drittel des 15. Jahrhunderts, ist abgeschlossen – zumindest die der bürgerlichen Schichten, und dabei geht es natürlich um ein spezifisch europäisches Verständnis von Zivilisation: Norbert Elias zeigt »den Strukturwandel von Menschen in der Richtung auf eine größere Festigung und Differenzierung ihrer Affektkontrollen, und damit also auch ihres Erlebens – etwa in der Form des Vorrückens der Scham- und Peinlichkeitsschwelle – und ihres Verhaltens – also etwa beim Essen in der Form der Differenzierung des Tafelgerätes.«²³ Die Vermeidung körperlicher Geräusche, die Unterdrückung von Gerüchen, das uniforme Verstecken des Körpers werden ebenso selbstverständliche bürgerliche Tugenden wie Zeitbewußtsein, Zuverlässigkeit und Ordnung, die sich schneller als das Gemäße durchsetzen als die bürgerlichen Freiheiten von 1792. Bleibt noch – als innere Mission – die Zähmung der sozialen Randbereiche, insbesondere die Domestizierung des Proletariats, das sich so leicht zu revolutionären Umtrieben bereitfindet (Frankreich 1830, 1848, 1871), und des Kleinbauernturns, wo sich Heidnisch-Abergläubisches festgesetzt hat, das mit den Jahreszeiten lebt und das der Industriekultur unterworfen werden muß²⁴ – Kontinental-Europas nachzuholende kulturelle ursprüngliche Akkumulation. Darüber hinaus stellt sich – als äußere Mission – die Aufgabe der Zivilisierung der exotischen Menschheit, deren Länder als rohstoffliefernde Territorien für die europäischen Industrien erschlossen werden.²⁵

Diese außereuropäischen Territorien, Neuguinea eingeschlossen, galten als Hort dessen, was die mitteleuropäisch-preußische oder die viktorianische Mittelschicht meinte überwunden zu haben und woran sie nicht mehr erinnert werden wollte. Dort grassierten Wildheit, Ungebundenheit, Unsauberkeit, Rohheit, Unehrlichkeit – die Missionare beklagen unablässig Lügen, Stehlen, »sündiges Verhalten« seitens der einheimischen Bevölkerung – ständige Kriege auf kleinem Niveau. Elias spricht bezüglich des Mittelalters vom

²² Ebd.

²³ ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, a.a.O., Bd. I, S. XI.

²⁴ Siehe E.P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, London 1963.

²⁵ Vgl. SCHÜTTE, *Der Ursprung der Messer und Beile*, a.a.O., S. 69.

»wilderer, ungebundenerer und abenteuerreichen Leben«, von »barbarischen« Gebräuchen«, von »Unsauberkeit und Rohheit«.²⁶ All diese Archaismen finden sich in den Kolonien, und der methodistische Missionar Benjamin Danks bringt die Sache auf den Punkt, wenn er schreibt: »the dark places of the earth are full of the habitations of cruelty«²⁷, und sein Missions-Generalsekretär Chapman schlußfolgert: »the Gospel can still save and bless the dark and miserable heathen«.²⁸ Das Dunkle, Schwarze bezieht sich nicht nur auf die Hautfarbe der zu Rettenden, sondern auch auf ihre Länder, und dieses Dunkle ist identisch mit dem Satanischen, das es zu bekämpfen gilt. Missionar Rickard, ebenfalls von den Methodisten, versichert dem deutschen Kolonialbeamten Graf Pfeil in schöner Eintracht übers Grundsätzliche, nämlich den Kreuzzug des Industriezeitalters: »we all are here in the interest of Civilisation«.²⁹

Die Erziehung zur Arbeit ist dabei von zentraler Bedeutung, Kernpunkt des Zivilisations-Unternehmens; an der Durchsetzung und Internalisierung von Arbeits-Disziplin hängt der Erfolg des Kolonisationsprojektes. Die Missionen werden immer und überall aufgerufen, sich gerade hier zu engagieren, und Missionar Hannemann doziert, ganz im Sinne kolonialer Interessen: »Gott hat Dich geschaffen zur Arbeit und nicht hauptsachlich zum Faulenzen und Betelkauen.«³⁰ »Disziplin« und »Gehorsam« werden auf dem Missionsfelde nachhaltig beschworen,³¹ und in einem weitverbreiteten Deutschen Volkskalender auf das Jahr 1854 wird der Zusammenhang zwischen Arbeit und Christentum suggeriert, wenn auch nicht gerade schlüssig, aber doch mit der Autorität, die keinen Widerspruch zuläßt: »Ja, Arbeit heißt der Talisman, welcher alle irdischen Schätze zu heben versteht und uns vor dem Untergange bewahrt. Arbeit sei daher unsre Losung, unser Feldgeschrei! Verachtung dagegen dem Faulen, dem Unehrliehen! Ehre aber und Anbetung dem allmächtigen Erhalter nicht bloß der Menschen, sondern des ganzen Weltalls!«³²

Die organisierte Religion zählt freiwuchernd und unkontrolliert Mythologisches, die Kirche hat eine rationalisierende und zivilisierende Rolle; dem Weltmarkt führt sie die über alle nationale Eingebundenheit hinausgehende potentielle Weltgemeinde zu: »Der Blutsgemeinschaft der Sippen- und Stammesmitglieder stellte die Kirche eine neue, geistige Gemeinschaft von Mitgliedern einer religiösen Gemeinde gegenüber.«³³ Thomas Mann läßt Adrian Leverkühn, mit dem es ja bekanntlich ein schlimmes Ende nahm, über »Trennung von Kirche und Christentum« meditieren: »Ich sehe in der Kirche auch noch, wie sie heute

²⁶ ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, a.a.O., Bd. I, S. LXXI; vgl. auch J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters*; AARON GURJEWITSCH oder GEORG DUBY.

²⁷ DANKS an Chapmann, *The Weekly Advocate*, Sydney 20.8.1881, Mitchell Library.

²⁸ Ebd.

²⁹ RICKARD an Count Pfeil, *Raluana 1.12.1888*, in: REV. R.A. RICKARD, *Letter Book 1882-1893*, Meth. Ch./O.M. 328, Mitchell Library, Sydney (ML).

³⁰ HANNEMANN, 30.6.1924, *Ragetta*, 1. Bericht aus Neuguinea, *Stationsakte Ragetta*, Vereinigte Evangelische Mission, Wuppertal-Barmen (VEM).

³¹ So z.B. KUNZE an Spiecker, *Dampier-Insel 21.7.1891*, Personalakte Kunze, VEM.

³² GUSTAV NIERITZ, »Die Erhaltung des Menschen«, in: *Deutscher Volkskalender auf das Jahr 1854*. Hg. von GUSTAV NIERITZ, Neue Folge – Vierter Jahrgang, Leipzig, S. 82.

³³ AARON GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, München 1987, S. 377.

ist, säkularisiert und verbürgerlicht, eine Burg der Ordnung, eine Anstalt zur objektiven Disziplinierung, Kanalisierung, Eindämmung des religiösen Lebens, das ohne sie der subjektivistischen Verwilderung, dem numinosen Chaos verfiel, zu einer Welt phantastischer Unheimlichkeit, einem Meer von Dämonie würde. Kirche und Religion zu trennen, heißt darauf verzichten, das Religiöse vom Wahnsinn zu trennen ...³⁴

Das 19. Jahrhundert nun hat den Typus hervorgebracht, den David Riesman den »innengeleiteten Menschen« nennt, der sich eine über das menschliche Maß hinausgehende Aufgabe stellt, für die er nur seinem Gott (oder seinem selbstgeschusterten Ideal) Rechenschaft schuldig ist;³⁵ Max Webers »Unternehmer« ist ein Beispiel dieses historisch spezifischen Typs. Er ist ein Eroberer, der zu neuen Ufern Aufbrechende, der das nie für möglich Erachtete will, der Gipfelstürmer, der extreme Einzelmensch.³⁶ Für die Europäer, auch für den das Ungeahnte Anstrebenden, ergibt sich in den Kolonien als Aufgabe und Möglichkeit, in der Funktion von Händler, Administranten, Missionar aus der Monotonie ihrer dem industriellen Rhythmus zunehmend unterworfenen Gesellschaften auszubrechen in eine Welt, die persönliche Erfüllung, Eroberung, Abenteuer, das Ausleben (heimlicher, in Europa nicht mehr realisierbarer bzw. sozial akzeptabler) Leidenschaften verheißt »whose stagnant depths breed monstrous crimes and monstrous illusions«³⁷, doch diese Seite des Dramas kann hier nicht diskutiert werden.

Die Idee, daß die Welt rationalen Gesetzen gehorche, ist vergleichsweise neu; sie setzt ein mit Descartes (1596–1650) und Galilei (1564–1642).³⁸ »Die Entzauberung der Welt«, von der Max Weber in Anlehnung an Schiller in seinen Ausführungen zum Idealtypus der Rationalisierung spricht, grenzt die Frage nach der Realität zunehmend ein.³⁹ In den alten, vorindustriellen Gesellschaften war Wirklichkeit das, was als solche geglaubt wurde. Das Übernatürliche, das sich als das Wunderbare im Leben der Menschen einstellt, zeigt sich beispielhaft in den Heiligen-Legenden, und es dient den Bedrängten als Muster und als Erwartung und als Bestätigung dessen, was als das Wirkliche akzeptiert wurde.⁴⁰ Im »Don Sylvio von Rosalva« stellt Christoph Martin Wieland (1763–1764) der Magie und der Zauberei den Realitätssinn gegenüber: »Je angenehmer ihm das Wunderbare und das Übernatürliche war, desto leichter war er zu verführen, es für etwas Wirkliches zu halten; zumal da er in die Möglichkeit auch der unglaublichsten Dinge keinen Zweifel setzte. Denn für den Unwissenden ist alles möglich. Solchergestalt schob sich die poetische und bezauberte Welt in seinem Kopf an die Stelle der wirklichen, und die Gestirne, die elementarischen Geister, die Zauberer und Feen waren in seinem System ebenso gewiß die

³⁴ THOMAS MANN, *Dr. Faustus*, Frankfurt am Main 1956, S. 161.

³⁵ DAVID RIESMAN, *Die einsame Masse*, Reinbek 1961, S. 135.

³⁶ Vgl. SCHÜTTE, *Der Ursprung der Messer und Beile*, S. 69, S. 81. – Es wäre aufschlußreich, die Rolle der Queen Emma Forsayth oder des Bankiers Hansemann in der Kolonisierung Neuguineas unter diesem Aspekt zu beleuchten. Als literarisches Beispiel s. den Mr. Holroyd in: JOSEPH CONRAD, *Nostramo*, Penguin Books 1974, S. 314.

³⁷ JOSEPH CONRAD, *Nostramo*, a.a.O., S. 301; siehe auch die Figur des Mr. Kurtz in JOSEPH CONRAD, *The Heart of Darkness*, oder BRUCE CHATWIN, *The Viceroy of Ouiddah*, London 1980.

³⁸ JEAN DELUMEAU, *La Peur en Occident*, a.a.O., S. 539–540.

³⁹ JOHN SKORUPSKI, *Die Entzauberung der Welt*, a.a.O., S. 113.

⁴⁰ Siehe GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, a.a.O., S. 84, S. 49.

Beweger der Natur, wie es die Schwere, die Anziehungskraft, die Elastizität, das elektrische Feuer und andere natürliche Ursachen in dem System eines heutigen Weltweisen sind.«⁴¹ Bei Wieland ist Don Sylvio der Schwärmer, der Unwissende, dem die »gesunde Vernunft« abgeht⁴² und dem die wissenschaftliche Erkenntnis des »heutigen Weltweisen« gegenübergestellt wird. Und wenn Robert Musil postuliert: »Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch Möglichkeitssinn geben«, dann meint er den »Sinn für die mögliche Wirklichkeit«⁴³: wir sind im 20. Jahrhundert, und das heißt einerseits, daß wir die Dinge rational und naturwissenschaftlich beherrschen, und andererseits, daß wir ganz so sicher nun auch nicht mehr sind, denn wir beginnen wieder zu zweifeln. (Oder meint Musil, daß uns das Mögliche zur Grundlage des – noch zu explorierenden – Wirklichen wird im wissenschaftlich-technologischen Sinne des Machbaren?) Dem Mittelalter dagegen »sind dämonische Wesen eine sichere, unbezweifelbare Wirklichkeit.« Kirchenlehrer führen den Beweis.⁴⁴ Die alte Litanei aus Cornwall hatte abwehrende, beschwörende Funktion: »From ghoolies and ghosties / and things that go bump in the night – Good Lord, deliver us.« Für die Bewohner der Insel Karkar nördlich von Madang war die Welt bevölkert von Neuguineanern, Europäern und Asiaten sowie von Gottheiten und Geistern der Toten.⁴⁵ Missionar Kunze läßt sich nicht betören von einer das Gemüt bewegenden Erscheinung im Dorfe Gamalang auf Karkar, die sich wie »ein kleines Dorfkirchlein mit einem Thürmchen« darzustellen versucht, denn in Wirklichkeit treibt »Satan darin sein Werk«, da es tatsächlich ein Barakhaus (Kulthaus der Männer) ist voller satanischer Schnitzereien,⁴⁶ und die Initiation durch Beschneidung wird »zum Betrug des Teufels«⁴⁷: Ebenso wie Inquisitoren und Kirchenobere Formen des Volksglaubens verteuflten, indem sie sie zu Hexenwesen erklärten, so wurden melanesische Glaubensformen als satanisch interpretiert.

Die zivilisierende, christliche Kolonialmission bringt Elemente des Rationalen, wenngleich sogar ihre Vertreter mannigfach dem Vor-Rationalen verbunden bleiben. Damit betreibt sie jedoch ganz entscheidend den Prozeß der Entheiligung der Welt, und erst in deren Gefolge kann die Natur Objekt wissenschaftlicher Beobachtung und wirtschaftlicher Ausbeutung werden.

⁴¹ CHRISTOPH MARTIN WIELAND, *Don Sylvio von Rosalva*, Köln-Berlin 1963, S. 19, vgl. auch S. 58/59: Wunderdinge: zweifache Art von Wirklichkeit.

⁴² Ebd., S. 264.

⁴³ ROBERT MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1958, S. 16/17.

⁴⁴ PEUCKERT, a.a.O., S. 119, 124.

⁴⁵ ROMOLA MCSWAIN, *The Past and Future People*, Melbourne 1977, S. 170.

⁴⁶ KUNZE an Inspektoren, *Dampier-Insel* 26.3.1893, Personalakte Kunze, VEM.

⁴⁷ Report, JAKOB WELSCH, AMELE, *Year ended 1927*, Stationsakte Amele, VEM.

III.

»Das christenthum war nicht volksmäßig. es kam aus der fremde, und wollte althergebrachte einheimische götter verdrängen, die das land ehrte und liebte. Diese götter und ihr dienst hiengen zusammen mit überlieferungen, verfassung und gebräuchen des volks. ihre namen waren in der landessprache entsprungen und alterthümlich geheiligt, ... wälder, berge, seen hatten durch ihre nähe lebendige weihe empfangen. Allem dem sollte das volk entsagen ..., und was sonst als treue und anhänglichkeit gepriesen wird, wurde von verkündigern des neuen glaubens als sünde und verbrechen dargestellt und verfolgt. Ursprung und sitz der heiligen lehre waren für immer in ferne gegenden entrückt und nur eine abgeleitete, schwächere ehre konnte auf heimatliche stätten übertragen werden. ... Die heidenbekehrer strengfromm, enthaltsam, das fleisch tödtend, nicht selten kleinlich, störrisch und in knechtischer abhängigkeit von dem entlegnen Rom musten das nationalgefühl vielfach verletzen. Nicht bloß die rohen, blutigen opfer, auch die sinnliche, lebensfrohe seite des heidenthums war ihnen ein greuel ... Der sieg des christenthums war der einer milden, einfachen, geistigen lehre über das sinnliche, grausame, verwildernde heidenthum. für die gewonnene ruhe der seele, für den verheißenen himmel gab der mensch seine irdischen freuden und die erinnerung an seine vorfahren. ... Obschon das untergehende heidenthum von den berichterstatlern geflissentlich in schatten gesetzt wird, bricht doch zuweilen rührende klage über den verlust der alten götter, oder ehrenwerther widerstand aus gegen die äußerlich aufgedrungene neuerung ...«.⁴⁸

In Subsistenzwirtschaften leben die Menschen unter prekären materiellen Bedingungen und in einem relativ geringen Grade der Naturbeherrschung. Krieg, Gewalttätigkeit, Krankheit und Tod sind auf »natürliche« Weise präsent und, wie ein Missionar 1917 für Neuguinea konstatiert, »Alles ist mit Religion verwirrt«⁴⁹, und dies mit der Unvermeidlichkeit und Unreflektiertheit dessen, was wir, unsere kulturelle Vergangenheit vergessend,⁵⁰ herablassend als Aberglauben bezeichnen würden. Bei den skandinavischen Nordgermanen ebenso wie an der Neuguinea-Küste gab es kein Wort für »Religion«, sondern einerseits Bräuche, Praktiken, Rituale, und andererseits legendenhafte Glaubensformen über den Ursprung des Kosmos, des Lebens und das, was nach dem Tode sich einstellt.⁵¹ Die Religiosität der Melanesier ist keinem über den Clan oder die nachbarliche Gemeinschaft hinausgehenden Zentrum verpflichtet, sondern sie ist ein Allumfassendes, Magisches, das den Menschen in und als Teil der Natur einschließt: Er existiert in vergleichsweise kleinen sozialen Gruppen, die sich allesamt gegeneinander behaupten, und dies vollzieht sich durch Krieg und Handelsaustausch, durch gemeinsam gehaltene religiöse Interpretationen wie durch eifersüchtige gegenseitige Beobachtung, so daß das Gleichgewicht nicht gestört

⁴⁸ JACOB GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Bd. I, erstmals 1835, Graz 1968, S. 4 – über die Heidenmission unter den germanischen Völkern.

⁴⁹ A. WULLENKORD, *Erster Jahresbericht 1917*, Amele 23.7.1917, Stationsakte Amele, VEM.

⁵⁰ HENRY CHADWICK, *The Early Church*, London 1993, S. 258.

⁵¹ RÉGIS BOYER, *Le Christ des Barbares*, Paris 1987, S. 33; PETER LAWRENCE, »The Ngaing of the Rai Coast«, in: *Cultures of the Pacific*, hg. von THOMAS G. HARDING und BEN J. WALLACE, New York und London 1970, S. 285.

werde. In Naturreligionen geht es nicht primär um individuell-persönliche Entscheidungen, sondern wesentlich um eine aus der Einbindung in eine Gruppe, einen Clan erwachsende Teilnahme an überlieferten Praktiken und Glaubensvorstellungen, die der Gruppe als Ganzes konstitutiv und gemeinsam sind, um Brauch und Ritual, denen sich das Individuum unterordnet. Bräuche rechtfertigen Praktiken als zeitlose Gewohnheiten, wodurch gesellschaftliche Verhaltens-Kontinuität gefördert wird. Rituale hingegen greifen tiefer: sie legitimieren sozial und politisch gegebene Strukturen, die sie durch religiöse und gefühlsbetonte Einordnung untermauern; in Ritualen wird der Mensch mit dem Heiligen konfrontiert, mit dem Unnennbaren, und darin liegt ihre transformatorische Kraft und ihre verführerische Gefährlichkeit. Wo sich neue Formen des Religiösen oder der politischen Beziehungen aufdrängen (etwa durch koloniale Imposition), die »rational« nicht zu bewältigen sind und die die Gemeinschaft zu sprengen drohen, da werden sie sich in die Gruppenkohäsion neu herstellenden Ritualen ablesen lassen. In Zeiten des Wandels ergeben sich solche Rituale oftmals aus der Vision eines Einzelnen, aus Gerüchten und Träumen, um von hieraus die verunsicherte Menge zu erfassen. Und das wiederum erlaubt, das Neue als das Eigene, längst Dagewesene, wenn auch zeitweilig Verdeckte anzunehmen.⁵²

Das Erscheinen der Weißen war ungeheuerlich und unerklärlich. Schon der erste Europäer, der sich 1871 nahe bei Madang niederließ, Mikloucho-Maclay, war gefragt worden, wo er herkomme – vom Mond wohl?, und er hatte diesen Fragezweifel mit unbestimmter Gestik offenlassend bestätigt – und ob er sterblich sei?⁵³ Die Weißen sind nicht eigentlich Menschen, sondern sie werden bezeichnet als roté oder tibud, als gottähnliche Wesen oder Geister, als Unwirkliche, und das zeigt, wie mysteriös sie auf lange Zeit hin bleiben; sie gelten als Außerweltliche, als die Zurückgekehrten und lange Erwarteten; aus Latein-Amerika kennen wir ähnliche Erwartungen, die nicht unwesentlich zum Untergang der alten Kulturen beigetragen haben dürften. »Unlängst sagte einer während des Gottesdienstes, ihr weißen Leute könnt wohl alles vom Himmel und von Gott wissen, ihr seid ganz nahe dabei. Sieh' doch wie tief der Himmel dort auf der Erde ist, wo ihr herkommt, und dann sieh' wie hoch er hier bei uns ist. Wir haben unsere Götter und ihr habt die eueren.«⁵⁴ Eine solche Aussage ist charakteristisch für den historischen Moment, da die betreffende Gesellschaft noch überzeugt ist von der Richtigkeit ihres Sozialverhaltens, wiewohl sich der Zweifel bezüglich der Überlegenheit ihrer materiellen Kultur bereits eingenistet hat.⁵⁵

Die Melanesier leben im Kosmos volkstümlicher Mythen; praktisches und theoretisch-spirituelles Wissen wird im Traum enthüllt, von Gottheiten eingegeben. Das gilt gleichermaßen für esoterische Formeln wie für landwirtschaftliche Techniken, für die Erklärung eines Erdbebens oder für die Herkunft von Dingen und Waren. Führerschaft fällt unter anderem dem zu, der rituelles Wissen für allerdings höchst praktische Ziele einzusetzen

⁵² Vgl. SCHÜTTE, *Der Ursprung der Messer und Beile*, a.a.O., S. 225ff.

⁵³ MIKLOUCHO-MACLAY, *New Guinea Diaries 1871-1883*, translated from the Russian with biographical and historical notes by C.L. Sentinella, Madang 1975, S. 171, S. 287.

⁵⁴ HANKE aus Bongu 8.12.1902, Personalakte Hanke, VEM.

⁵⁵ H.E. MAUDE, *Of Islands and Men*, Melbourne 1968, S. 161.

vermag,⁵⁶ und auch der kulturell eminent bedeutsame Nutzen der Kokosnuß wurde im Traum offenbart.⁵⁷ Die alten Steinwerkzeuge der Kamanuku (Chimbu, Hochland von Papua Neu Guinea), die im kolonial-missionarischen Zeitalter nicht mehr zum Arbeitseinsatz, sondern nur noch für magisch-rituelle Zwecke benutzt werden, wurden von den Ahnen hergestellt und von ihnen auf die Erde gesandt, und sie sind folglich »mit magischer Kraft geladen«.⁵⁸ Steine, ebenso wie Schlangen, gelten als »Symbole der Unsterblichkeit«; die Steinbilder des Iniet-Bundes bei den Tolai auf Neu Britannien sind »Verkörperungen lebendiger, unvergänglicher Ahnen«.⁵⁹ Der Neuendettelsauer Missionar Wilhelm Bergmann erklärt in seiner Monographie über die Kamanuku die Magie der Steine: »In Zeiten von Krankheiten und auch in Kriegszeiten wandte man sich an diese Steine um Hilfe. Man bestrich sie mit Schweinefett und auch mit verschiedenen Farben. In Krankheit erwartete man durch die Kraft, die ihnen innewohnt, Besserung. Wenn ein Kriegszug bevorstand, beruehrte man mit den Pfeilspitzen diese Steine. Dadurch hoffte man, dass die Pfeile besondere Kraft bekommen wuerden und auch toetlich treffen sollten. Man behandelte darum die Steine mit grosser Ehrfurcht. Jede Gruppe oder mindestens jeder Stamm besass von den Steinen einen oder mehrere.«⁶⁰ In Gesellschaften solcher Verfassung kommt das wirkliche Wissen, das »save tru«, aus Träumen und Visionen; bezüglich des europäischen Mittelalters beschreibt Aaron Gurjewitsch »die Grenze zwischen dem Glaubwürdigen und dem Unglaubwürdigen ... Die Überzeugung, daß das Wunderbare möglich wäre, war außerordentlich fest, da sie einem tief verwurzelten Bedürfnis des menschlichen Geistes entsprach. Der Gedanke und die Wirklichkeit standen in einer besonderen Beziehung zueinander: nur indem die Ereignisse mit höheren Werten verknüpft waren, konnten sie ihre wahre Begründung erfahren, und beides mußte einander entsprechen. Folglich galt das als tatsächlich Gegebenes, was eine allgemeine Vorstellung bekräftigte und bewies.«⁶¹ Dem Big man Neraqua (Nerakua) auf den Duke of York-Inseln im Bismarck-Archipel bestätigt sich das neue im Traum, denn ein Traum »ended Neraqua's opposition to the lotu«⁶² (lotu = Christentum). Traumgesichte, die ihre Basis im Volksglauben haben, werden im Laufe des zivilisatorischen Prozesses zu Aberglauben erklärt, dann der Zauberei angenähert, dem Grund alles Bösen:⁶³ zivilisatorischer Prozeß bedeutet eben auch, die religiös-ideologische Eigenständigkeit des kleinen Volkes zu verringern, indem man ihre Glaubenspraktiken zu Abweichungen erklärt und, parallel zu Kolonisierung bzw. zu politischer Zentralisierung und wirtschaftlicher Disziplinierung, Religion, Glauben, das Geistige einer bücherbesitzenden, die Gesetze auslegenden Elite überträgt.

⁵⁶ Vgl. PETER LAWRENCE, *Road belong cargo*, Manchester und Melbourne 1964, S. 30/31; DERS., *The Ngaing of the Rai Coast*, a.a.O., S. 299/300.

⁵⁷ EMIL F. HANNEMANN, *Tibut – New Guinea Legends*, published by the New Guinea Section of the Board of Foreign Missions of the American Lutheran Church 1934, S. 56.

⁵⁸ WILHELM BERGMANN, *Die Kamanuku – A Monograph*, Mutdapilly/Australien o.J. (ca. 1969/1970), Bd. I, S. 32.

⁵⁹ P. CARL LAUFER, *Die Religiösen Vorstellungen der Gunantuna auf New-Britain (Südsee) – Ein Beitrag zur kulturhistorischen Religionsforschung*, A. o.O., o.J., S. 51, vgl. S. 43.

⁶⁰ W. BERGMANN, a.a.O., Bd. IV, S. 180.

⁶¹ GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, a.a.O., S. 93.

⁶² BENJAMIN DANKS, *In Wild New Britain*, Sydney 1933, S. 162.

⁶³ GINZBURG, *Die Benandanti*, a.a.O., S. 66.

Im Zeitpunkt der Ankunft der Europäer in Neuguinea sind die dort lebenden Menschen Teil eines magischen Kosmos, in dem alle Dinge, alles Gute und alles Nützliche, ihren Ursprung in einem Jenseits haben (folglich gibt es sog. Cargo Kulte; vgl. auch zu Platons Höhlen-Gleichnis), und in diesen Gesellschaften sind Geister oder Heilige allseits tätige Mittler in den schwer zu überbrückenden Verbindungsbereichen zwischen dem alltäglichen, faßbar Konkreten und dem Unbegreiflichen – und gleichzeitig lösen sie den Widerspruch zwischen den beiden Sphären auf. Unter »den heiligen und heilighinnen«, die im Prozeß der gegenseitigen Durchdringung von christlichen und heidnischen Formen »götter zweiten oder dritten rangs, helden und weise frauen des (germanisch-deutschen) heidenthums zu ersetzen« haben, so kann man bei Jacob Grimm nachlesen, werden »die verschiedenen nöthe, in welchen sie hilfreich sind, ... gleich ämtern und geschäften vertheilt.«⁶⁴ – Die Kamanuku kennen verschiedene Lokalgeister, die Krankheiten verursachen und Kinder austauschen; sie sind bei der Jagd und bei der Ernte anzurufen und zu beschwichtigen, und die ihnen gehörenden Orte oder Pflanzen sind zu meiden. Die Ahnengeister insbesondere sind immer präsent und nehmen Einfluß auf die Lebenden, denn für »den Kamanuku war das Leben nicht nur auf die Jetztzeit, auf die eigene Lebensdauer beschränkt, sondern die Vergangenheit gehoerte dazu, die Ahnen, und auch die Zukunft, die Nachkommen. Alles zusammen ist die Einheit.«⁶⁵ Der im Leben Einflußreiche wird auch als Geist mächtig bleiben; folglich war es wichtig, durch Trauersitten, durch Toten- und Ahnenopfer die Geister der Verstorbenen bei Laune zu halten; sie nehmen an den rituellen Festen teil und man bläst ihnen zu Ehren die Schweineflöten – so kommt Segen auf die Lebenden und ihre Felder, Fruchtbarkeit auf Menschen und Tiere, und das Glück wird den Streitenden im Kriege hold sein. Werden die Ahnengeister aber vernachlässigt, dann kommt »anstatt Segen Fluch, anstatt Wohlergehen Krankheit, Siechtum und Tod. Die Schweine werden abmagern und nicht gedeihen, die jungen Tiere werden eingehen, die Felder missraten, Teuerung und Hunger (werden) die Folge sein.«⁶⁶

Leonardo Sciascia schreibt über »Dörfer und Städte am Ätna« auf Sizilien, und er weist darauf hin, daß »sich die Schirmherrschaft der Heiligen bei den Ätnaausbrüchen (stets) siegreich bewährt« habe, »denn im gegenteiligen Fall wären sie rasch abgesetzt und durch eine andere Heilige oder einen anderen Heiligen von zuverlässigerer Wirksamkeit ersetzt worden. – Den unmittelbaren Anlaß zu solchen Wechseln gab gewöhnlich eine Vision, die irgendein Einwohner vom neuen Heiligen, der zum Nachfolger des alten Schutzpatrons bestimmt war, hatte oder zu haben vorgab. Im Jahr 1556, bei einem ... großen Ausbruch des Ätna, der direkt die Ortschaft Linguaglossa bedrohte, gelang es beispielsweise einer armen verkrüppelten und kranken, vergessenen und einsamen Alten, während sich die Guten auf Fliehen und die Schlechten aufs Plündern verlegten, sich bis zur Kirche zu schleppen und den heiligen Abt Ägidius (der nicht der Schutzheilige des Ortes war) um Rettung anzuflehen. Der heilige Ägidius erschien ihr mit den Worten: ›Steh auf, wirf die

⁶⁴ GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Bd. I, a.a.O., S. XXIX.

⁶⁵ W. BERGMANN, a.a.O., Bd. IV, S. 8.

⁶⁶ DERS., S. 12/13.

Krücken fort! Hier hast du meinen Stock; pflanze ihn vor der vorrückenden Lava auf, und die Gefahr wird gebannt sein. Von heute an übernehme ich den Schutz dieses Ortes.« Die Alte führte den Befehl aus, die Lava floß nicht weiter; das Dorf war gerettet.⁶⁷ Eine Vision also zeigte an, was angesichts höchster Bedrohung, da der bisherige Protektor des Dorfes seiner Pflicht nicht mehr nachkam, zu tun war, und so war es schon bei Xerxes, dem sich in Träumen kriegerische Erfolge vorhersagten, wie Herodot⁶⁸ berichtet. Die Träume ließ der Feldherr sich dann von Magiern deuten.⁶⁹

Missionar Wilhelm Bergmann führt eine Serie von Glückszaubern vor, bei denen es sich um »Verhuetungs- oder Vorbeugungszauber handelt, um Analogiezauber oder dergleichen« und wobei es immer darum geht, »magische Kraefte in seinen Dienst zu stellen, oder sich zu Nutze zu machen ... Fast das ganze Leben haengt mit dieser Zauberei zusammen und jeder uebt diesen Zauber in irgendeiner oder in mancherlei Weise aus.«⁷⁰ Darüber hinaus diskutiert er eine den Chimbu des Hochlandes eigene Version von »Todeszauber«, der mir wie ein Mechanismus sozialer Kontrolle, wie ein Nivellierungs-Instrument erscheint und für dessen Anwendung unerwartete Todesfälle zum Anlaß genommen werden. Solche Todesfälle werden den kumo, »Geistbesessenen«, zugeschrieben, Männern und Frauen, deren Identität für gewöhnlich geheim bleibt und denen es gegeben ist, sich in Tiere – in Hunde, Schweine oder Kasuare – zu verwandeln, um der Verfolgung ihrer Dorfgenossen zu entgehen, denn kumo wird von allen ungemein gefürchtet und man ist seiner drohenden Allgegenwart machtlos ausgeliefert. Die Kumo gehen nachts um, besuchen die Gräber der Toten und erscheinen geistergleich in den Häusern der Lebenden. Es treffen sich in der Verfolgung der Kumo-Verdächtigen also Zauber und offene Gewalt, um entweder Unliebsame und Unterprivilegierte, Arme und Ausgegrenzte, die allzu Reichen und Mächtigen der eigenen Gruppe oder auch »Häuptlinge«, die ihre magische Kraft verloren haben, aus dem Wege zu räumen.⁷¹ Die Leiche des Kumo wird in den Fluß geworfen, damit der Geist des Getöteten mit hinwegschwimme und er die Lebenden am Ort nicht mit seiner Rache belästigen kann. – Da es sich bald herumspricht, daß die Missionare sich nicht vor (den) Kumo, denen man zuschreibt, daß sie immer das Böse tun müssen, und die dies auch von sich selbst annehmen, fürchten, suchen die des Kumo Beschuldigten Schutz

⁶⁷ In: *Zwiebel Almanach* 1995/96, Berlin 1995, S. 56/57.

⁶⁸ HERODOT, *Historien*, übersetzt von A. Horneffer, Stuttgart 1971, S. 446.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 725, Fußnote 27: »Magier (Magoi) hieß ursprünglich ein besonderer medischer Stamm, aus dessen Angehörigen sich die Priesterklasse der Perser zusammensetzte.«

⁷⁰ W. BERGMANN, a.a.O., Bd. IV, S. 35; vgl. S. 35 bis S. 52: Schweinezauber, Feldzauber, Schutzzauber, Krankheitszauber, Liebeszauber, Kriegszauber, Hausschutzzauber, Regenzauber, Sonnenzauber, Jagdzauber, Ehezauber, Schutzzauber gegen Entkräftung, Parfumzauber, Kleidungszauber, Schutzzauber gegen den Verlust magischer Kraft, Schmuckzauber, Schlafzauber, Zauber, daß die Kinder wachsen sollen, Tanzzauber, etc. – s. ff. bis S. 98.

⁷¹ BRONWEN DOUGLAS erklärt, daß es in Neu Kaledonien eine Hierarchie unter Zaubernern gab und daß von den wegen Zauberei Angeklagten offensichtlich nur »strangers or marginal-persons, often women« getötet wurden. »This suggests that the greater a sorcerer's reputed power, the greater his or her immunity from retaliatory violence ...«. – BRONWEN DOUGLAS, »Discourses on Death in a Melanesian World«, in: DONNA MARWICK, ed., *Dangerous Liaisons: Essays in Honour of Greg Denning*, The University of Melbourne, 1994, S. 360.

bei den Aposteln – die Mission wird Schutzhafen für die Ausgegrenzten und Bedrohten, sie wird physisch-geographisches Zentrum alternativen Daseins.⁷²

Der im Dienst der Rheinischen Mission tätige samoanische Pastor Asafo berichtet 1922 von der Insel Karkar nördlich von Madang über Magie, und daraus geht hervor, daß alle wichtigen persönlichen und Gruppen-Belange durch Zauber abgesichert sind: »Lügensachen an denen sie Freude haben, haben sie sehr viele! Blattzauber und Früchtezauber haben sie sehr viele, deren wegen sie sehr verschlossen sind ... Sie haben: Wind-, Fischkorb-, Fischhaken-, Schweinenetz-, Kanoe-, Trommel-, Schweine-, Pflanz-, Reise-, Hausbau-, Frauenzauber, sehr vielen und verschiedenen Zauber haben sie.«⁷³ Asafo berichtet anderswo, wie auf der Muschel der Wind herbeigerufen wird, um die Regenwolken zu vertreiben und daß man nach dem Schlachten die Seelen der Schweine herbeiruft.⁷⁴ Einsegnung des neuen Hauses, Erntesege, Regenprozessionen, Segnung der Waffen bis hin zu dem Versuch, sich im Gebet und durch beschwörende Versprechungen mit seinem heiligen Fürsprecher zu arrangieren, das böse Auge und die sich selbst erfüllende Prophezeiung finden sich hier wieder, und all dies ist uns nicht sehr fern. Pastor Asafo beschreibt den Liebeszauber⁷⁵ und das Verzaubern zum Tode, worüber wir ebenfalls schon bei Herodot in seinem Bericht über die Skythen lesen können,⁷⁶ und auch das europäische Mittelalter praktiziert Liebeszauber ebenso wie Zauber der Frauen gegen ihre Männer.⁷⁷ Asafos Darstellung gibt einen bildhaft starken Eindruck von der allgegenwärtigen, die Gemeinschaft erfassenden Kraft des Glaubens an die Wirksamkeit dieser Praktiken; wir finden sie dargestellt in den Wasserspeiern, den Kapitellen oder den Plastiken romanischer Kirchen und in dem Beispiel einer Frau aus Norditalien, die durch Zauber »einer Viehherde die Milch entzogen hatte.«⁷⁸ Die Zauberlieder der »Edda« sind ein Inventar der magischen Fähigkeiten, »die keine Königin weiß«, wie zum Beispiel: »Ein sechstes kann ich, versehrt mich ein Mann mit böser Baumwurzel: / diesen Gegner, der Grimm mir weckt, / trifft zuerst das Unheil.«⁷⁹ Aaron Gurjewitsch behandelt »Zaubersprüche, die einen Menschen zugrunde richten konnten«, wobei man sich der Magie der »Spuren ... und deren Abdrücke« bedient, denn sie »nehmen Rasen aus der Spur, bewachen diesen und hoffen, auf diese Weise dem Menschen die Gesundheit oder das Leben zu nehmen.«⁸⁰ Auch aus Neuguinea kennen wir die magische Bedeutung von persönlichen Dingen oder Speiseresten

⁷² W. BERGMANN, a.a.O., Bd. IV, S. 17–35, S. 143/144. – Vgl. auch ALBERT HOFFMANN, *Lebenserinnerungen eines Rheinischen Missionars*, Bd. I, Barmen 1948, S. 240ff.

⁷³ Bericht über das zweite Halbjahr 1921 von ASAFO, Bangame – HCH. ECKERSHOFF, Kurum Januar 1922, Konferenzen, Berichte von einheimischen Mitarbeitern, Samoaner-Gehülfe 1905–1932, VEM.

⁷⁴ Halbjahresbericht von ASAFO, Jan.–Juni 1920 (Übersetzung), Bangame Juli 1920, ebd., VEM.

⁷⁵ Siehe auch J. WELSCH, *Report 1927*, Stationsakte Amele, VEM.

⁷⁶ HERODOT, a.a.O., S. 276.

⁷⁷ AARON GURJEWITSCH, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1989, S. 385, sowie DERS., *Mittelalterliche Volkskultur*, a.a.O., S. 143f.

⁷⁸ GINZBURG, *Die Benandanti*, a.a.O., S. 26.

⁷⁹ *Die Edda*, übertragen von FELIX GENZMER, Stuttgart und Hamburg o.J., S. 110.

⁸⁰ GURJEWITSCH, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, a.a.O., S. 384, sowie DERS., *Mittelalterliche Volkskultur*, S. 155.

und von »Absonderungen des menschlichen Körpers«, ⁸¹ den »primären Trägern (des) Ich«, ⁸² des Menschen »nishan«. ⁸³ Für Todeszauber benötigt man »Seelenstoff« als Medium: »Irgend etwas vom Körper des zu Verzaubernden kann dazu dienen ... oder etwas was mit dem Körper des Opfers in Berührung gekommen oder gewesen ist zum Beispiel: Haare, Fingernägel, Abfaelle, Kot, Urin, Samen, Körperwärme, Hauch, Blick etc. etc. Dieses muss man sich nun aneignen, moeglichst geheim, damit der Besitzer nichts merkt. Hat man diesen Seelenstoff eingefangen, bundelt man ihn meistens recht vorsichtig, damit er nicht entfliehen kann und dann vollzieht man an dem gefangenen Seelenstoff allerlei Manipulationen in dem Glauben, dass das, was man an dem einen Teil (des Seelenstoffes) tut, auch seine Wirkung auf den Menschen ausuebt, dem der Seelenstoff gehoert. Mit andern Worten, was einem Teil des Eigentuemers geschieht, geschieht auch dem Eigentuemer selber.« ⁸⁴ Der Glaube an Letzteres setzt sich im bis in unsere aufgeklärte Gegenwart hineinwirkenden Reliquienkult fort. Was den Germanen die Geister und Götter, das sind den Melanesiern die Ahnen. Deren Reliquien werden in der Form des Unterkiefers von den Raua als Schmuck und als Schutz getragen; ⁸⁵ die Knochen des verstorbenen Kindes werden in manchen Gegenden im Netzbeutel gesammelt und im Hause aufgehängt, und in den Männerhäusern der Melanesier werden die Schädel der Ahnen aufbewahrt – »Knochen und Sippe sind identisch«, referiert Hermann Baumann – ⁸⁶, und dies gibt den dort stattfindenden Versammlungen der Männer ihre besondere Weihe, denn die Ahnen nehmen an den Beratungen teil. »kirchen und kapellen des mittelalters durchdringt mit schwülem grabgeruch ein anbeten todter knochen, deren echtheit und wunderkraft selten beglaubigt, zuweilen ganz unmöglich scheint. die wichtigsten geschäfte des lebens, eidschwüre und krankheiten forderten berührung dieser heilthümer ...«. ⁸⁷ In den Reliquien verehrte die Gemeinde *ihren* Heiligen, den sie als ihr Eigentum ansah, denn: »Der Partikularismus des gesamten Lebens fand seine völlige Entsprechung in der religiösen Aufsplitterung: in der Verehrung ortsgebundener Heiliger.« ⁸⁸ Und dieser Heilige galt als »Wundermann, über dessen Taten man genau Buch führt, um ausstehende Wunder einzufordern.« ⁸⁹ Opfer sind Geschenke an Geister, und sie werden nicht ohne Gegenleistung erbracht – wir haben hier ein Beispiel des Gaben-Tausches vor uns, das wir aus Neuguinea als zentrale gesellschaftliche Institution kennen und durch das Äquivalenz- und Gegenseitigkeitsbeziehungen

⁸¹ GURJEWITSCH, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, a.a.O., S. 381. – Zur Angst vor körperlichen Ausscheidungen und dem Gebrauch von Speiseresten für Todeszauber, s. MIKLOUCHO-MACLAY, a.a.O., S. 259, S. 281f. – Vgl. HERMANN BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht – Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin 1986 und 1955, S. 61–69.

⁸² BAUMANN, a.a.O., S. 59.

⁸³ HANNEMANN, *Tibut*, a.a.O., S. 80.

⁸⁴ BERGMANN, *Die Kamanuku*, a.a.O., Bd. IV, S. 17. – Zu Blick-Kontakt bzw. Vermeidung des direkten, »scharfen« Ansehens des Gegenüber und seiner kolonialen Implikationen, s. SCHÜTTE, *Der Ursprung der Messer und Beile*, S. 105/106.

⁸⁵ DERS., S. 22.

⁸⁶ BAUMANN, a.a.O., S. 112. Über Gliederaufhängen, s. GRIMM, a.a.O., Bd. II, S. 986/987.

⁸⁷ GRIMM, a.a.O., Bd. I, S. XXXIX.

⁸⁸ GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, a.a.O., S. 72.

⁸⁹ Ebd., S. 69.

zwischen Personen oder Gruppen bzw. zwischen Menschen und Geistern rituell hergestellt werden, doch, wie schon gezeigt, sind diese Arrangements auch dem alten Europa durchaus nicht fremd. Sie sind konstitutiv für Gesellschaften, die durch Manipulation der Naturkräfte bestrebt sind, zwischen ihrer alltäglichen Welt und der als beseelt verstandenen Natur ein Gleichgewicht herzustellen, so daß ihre Existenz nicht gefährdet sei. Allerdings: »Geschahen keine Heilungen oder sonstige Wunder, so gab es auch keine Geschenke«⁹⁰ für den Heiligen. Bei den Tolai auf Neu Britannien sind die »Geister ... ehemals mächtiger Ahnen, die noch dauernd Beweise ihrer übernatürlichen Kraft äussern ... beeinflussbar durch magische Bräuche, durch Opfer und Anrufungen.«⁹¹ Der Status der Weißen, einschließlich der Missionare, als tibud, roté, Außerweltliche muß auch unter diesem Aspekt gesehen werden: die Neuguineaner deuteten sie entsprechend ihrem sozialen und ritualen Erwartungskodex der Gegenseitigkeitsverpflichtungen, die sich aus als natürlich vorausgesetzter wechselseitiger Abhängigkeit ableiteten. Und man war manchmal schnell bereit, wie sich zeigen wird, hergebrachte magisch-religiöse Praktiken und bislang bewährte Geister abzustossen und dafür diejenigen der Weißen zu übernehmen, sofern sich diese als wirksamer erwiesen. Solange die Schutzheiligen oder Geister also Segen brachten, wurden die erforderlichen bzw. geforderten kontraktuellen Obliegenheiten erfüllt; im gegenteiligen Falle jedoch – wie die dramatischen Ereignisse des Jahres 1904 in Madang zeigen –⁹² war es entsprechend der Logik der Indigenen durchaus legitim, ja unausweichlich, sich der »Heiligen« zu entledigen und zu diesem Zwecke, wenn es sich denn anders nicht machen ließ, Gewalt anzuwenden.

Wo Zauberei als Todesursache geglaubt wird, da ist es unvermeidlich, daß man sich gegen sie schütze oder für ihre Folgen sich räche, denn Magie, wiewohl auf Geheimwissen beruhend, wird von Menschen, von Spezialisten, die es verstehen, die Kräfte der Natur zu manipulieren, im Auftrage von Individuen oder Gruppen ausgeführt, und wiewohl man sich generell vor Hexerei fürchtet,⁹³ hängt man doch gleichzeitig auch von ihrer Anwendung ab. Wie übrigens erkennt man Hexen? Der Deutsche Volkskalender von 1854 gibt eine Antwort: »Bekanntlich, wenn man Erde, die bei einer eben eingesegneten Leiche aus dem Grabe geholt ist, auf die Kirchenschwelle streut, können die Hexen nicht aus der Kirche kommen.«⁹⁴ Die Phantastik dieser Methode steht der vermeintlichen Exotik neuguineanischer Verfahren in nichts nach. – In den frühen 1920er Jahren berichtet ein Missionar aus Neuguinea das Folgende: »Vor einiger Zeit starb in der Nähe von Korobak eine Frau. Da sagten die Leute: die Manankarab und Pansik haben die Frau verzaubert, darum ist sie gestorben. Als diese das hörten, nahmen sie ihr gekochtes Essen mit und

⁹⁰ GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, a.a.O., S. 70; vgl. DOUGLAS, *Discourses on Death in a Melanesian World*, a.a.O., S. 362.

⁹¹ LAUFER, *Die religiösen Vorstellungen der Gunantuna*, a.a.O., S. 42; vgl. auch: TERENCE E. HAYS, »No Tobacco, No Hallelujah«, in: *Pacific Studies*, vol. 14, December 1991, no. 4, insbes. die Anmerkung S. 108. – Aufschlußreich in dieser Beziehung sind die Ausführungen von KURT TUCHOLSKY, *Ein Pyrenäenbuch*, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 60ff.

⁹² Siehe SCHÜTTE, *Der Ursprung der Messer und Beile*, S. 171ff.

⁹³ Siehe z.B. PERRY ANDERSON, »Witchcraft«, in: *London Review of Books*, 8 November 1990, S. 10.

⁹⁴ K. SIMROCK, »Deutsche Sagen und Märchen«, in: GUSTAV NIERITZ (Hg.), *Deutscher Volkskalender auf das Jahr 1854*, Neue Folge, Vierter Jahrgang, Leipzig, S. 70.

gingen zu der Toten. Die Kochfrauen rieben den Körper der Toten, den sie zwei Tage unbeerdigt liessen, dann assen sie ihr Essen und gaben dabei die feierliche Erklärung ab, dass sie die Verstorbene nicht verzaubert hätten und unschuldig seien.⁹⁵ Beschwören diese bedrohten, verdächtigten Frauen das Gottesgericht, ihre Unschuld vor aller Welt zu erweisen? Oder appellieren sie bereits an das rationale Einsichtsvermögen ihrer Mitmenschen? – Zwischen den im Jahre 1901 in Bogadjim stattfindenden großen Asa-Feierlichkeiten und einer tödlichen Seuche unter den Kindern und dem Tod einer jungen Frau bei einer Tanzprobe sieht Missionar Hoffmann einen ursächlichen Zusammenhang. Es »kam Furcht und Schrecken unter die Leute«, die nun bußfertig zum Gottesdienst eilen, nachdem sie »das Spektakel« eingestellt haben, denn sie »fürchten den Zorn Jehowas. Ich habe darauf die Leute aufgefordert mir die Instrumente des Asa zu bringen um dieselben zu verbrennen, aber dazu wollte sich noch keiner verstehen.«⁹⁶ 1883 schreibt der methodistische Missionar Isaac Rooney aus Port Hunter auf Duke of York an seinen Missionsoberen: »The witch doctors bring their images (which formerly cured the sick or produced disease & death) for sale. They say they are now useless; since the lotu came they have lost their power; they can no longer kill or cure. The people losing faith in the false ask to be instructed in the true.«⁹⁷ Jean Guiart kommentiert solche Vorgänge wie folgt: »Le dieu patron des outils en métal, des armes à feu et des tissus de coton était évidemment supérieur aux dieux locaux.«⁹⁸

Aber auch hier nun werden die Missionare allmählich zu moralischen Instanzen und die Missionsstation zu Flucht- und Orientierungspunkten; Unsicherheit breitet sich aus. »Krankheit, Not und Furcht treibt manchmal die Leute zu uns«, schreibt Missionar Eiffert 1915.⁹⁹ Es verbreitet sich im gleichen Jahr auf Karkar das Gerücht, der Tod eines Mannes namens Magé aus Damap sei auf ein Gottesgericht zurückzuführen, da er niemals zum Gottesdienst gekommen sei – Missionar George »möchte annehmen«, daß dies in der Tat so sei.¹⁰⁰ In Bogadjim, anno 1916, »glauben sie jetzt auch, daß der Regen nicht durch den Zauber der Bilibili-Leute hervorgebracht wird, sondern daß Gott es ist, der das Land befruchtet.«¹⁰¹ In den frühen 1870er Jahren war Mikloucho-Maclay in Gorendu und Garagassi gebeten worden, den Regen zu beenden.¹⁰² Und gelegentlich einer schlimmen Dürre spart man drei Schweine, die normalerweise an die Regen-Experten von der Insel Bilibili zu zahlen sind, indem die Männer den Missionar auffordern, »Sonntags beim Gottesdienst Jehowah zu bitten, er möge doch Regen senden.«¹⁰³ Die gerade beim

⁹⁵ Bericht über das zweite Halbjahr 1921 von ASAFO, Bangame – HCH. ECKERSHOFF, Kurum, Jan. 1922, Konferenzen, Briefe, Berichte von einheimischen Mitarbeitern, Samoaner-Gehülfen, 1905–1932, VEM.

⁹⁶ HOFFMANN aus Bogadjim 24.5.1901, Personalakte Hoffmann, VEM.

⁹⁷ ROONEY an Kelynack, Port Hunter 27/10/1883, Isaac Rooney, Letterbook 1881–1888, ML.

⁹⁸ J. GUIART, Rezension in: *Journal de la Société des Océanistes*, 96, 1993–1, S. 107.

⁹⁹ G. EIFFERT, *Zweiter Halbjahresbericht 1915*, Bogadjim 28.12.1915, Stationsakte Bogadjim, VEM; siehe auch: G. EIFFERT, *Zweiter Halbjahresbericht 1917*, Bogadjim 8.1.1918, ebd.

¹⁰⁰ H. GEORGE, *Erster Halbjahresbericht Januar–Juni 1915*, Kurum 12.7.1915, Stationsakte Kurum, VEM.

¹⁰¹ A. WULLENKORD, *Erster Halbjahresbericht 1916*, Bogadjim 13.7.1916, Stationsakte Bogadjim, VEM; vgl. HANKE aus Bongu 8.12.1962, Personalakte Hanke, VEM.

¹⁰² MIKLOUCHO-MACLAY, a.a.O., S. 167, S. 217.

¹⁰³ HOFFMANN aus Bogadjim 29.10.1902, Personalakte Hoffmann, VEM.

kritischen Wechsel der Jahreszeiten auftretenden Unwetter-Katastrophen, denen man durch Feldriten zu begegnen versucht (Jul- und Maifeiern, Sonnenwende, Prozessionen), wurden in Friaul oft »einer von Gott für die begangenen Sünden auferlegten Strafe zugeschrieben.«¹⁰⁴ Nachdem Missionar Hoffmann im Jahre 1900 über »Petri Fischzug u. den Segen der von oben allein kommt« gepredigt hat, regt sich zu seiner Freude heftiger Widerspruch von seiten eines Mannes, »der einen besonders kräftigen Fischzauber zu besitzen vorgibt ... Haefitig trat er mir entgegen. Mit dreister Stirn prophezeite er mir daß ich keinen Fisch in meinen Korb bekommen würde, er würde alle Fische bannen. Wenige Tage darauf ließ ich unter allgemeiner Spannung der Eingeborenen meinen Korb legen ... Absichtlich legten sie noch dazu den Korb an eine ungünstige Stelle. Als aber 3 Tage später der Korb gehoben wurde u. voll köstlicher Fische war gabs ein Geschrei sondergleichen ... Meine Schüler ... kamen u. baten daß ich ins Morgengebet auch ihre Fischkörbe mit einschließen möchte.«¹⁰⁵ Der Mann mit dem Fischzauber verliert sein Geschäft, denn der Missionar hat einen stärkeren Zauber. Wullenkord (1920) erkennt dies sehr klar: »Für die Taufbewerber besteht die Gefahr, daß sie das Gebet zu Gott an die Stelle des Zaubers setzen. Wo früher gezaubert wurde, glaubt man jetzt zu Gott beten zu müssen, und der Heide tut nichts ohne Zauber ...«.¹⁰⁶ Die Mission ist die Summe des Gegen-Zaubers,¹⁰⁷ die Missionare werden zu »großen Meister(n)«,¹⁰⁸ zu Heilern, Regenmachern, Eigentümern des Fischzaubers, und man erwartet von ihnen die Vorhersage des Zukünftigen;¹⁰⁹ das unerwartet Wunderbare wird christlich umgedeutet. Und es ist sicherlich dieses Magische, das den Neuguineanern in der Epoche des Umbruchs das Christentum letztlich attraktiv und annehmbar macht.

Im Friaul des 16. Jahrhunderts gibt es böse Hexer und gute Hexer — die einen verhexen zur Krankheit, die andern bekämpfen das Unwesen. Krankheiten sind meistens auf Verhexung zurückzuführen;¹¹⁰ Heilung »verhexter Personen« ist ggfs. »mit Kräuteraufgüssen und einer dreimal vorgetragenen Beschwörungsformel« zu erreichen; auch »ein mit einem Bindfaden an Totenknochen gebundenes Ei«¹¹¹ hat in bestimmten Fällen besondere Heilkraft. Ebenso werden in Neuguinea Krankheiten auf Zauber und böswillige Geister zurückgeführt;¹¹² der Kranke ist vom »Nawir«, vom Satan »gebunden«. 1919 wurde in Amele manches Schwein geopfert, um eine grassierende Krankheit aufzuhalten. »Bei solch einem Opfer wird der böse Geist, der den Kranken geschlagen hat, mit großem Hallo aus dem Dorfe fortgejagt.«¹¹³

¹⁰⁴ GINZBURG, *Die Benandanti*, a.a.O., S. 43.

¹⁰⁵ HOFFMANN an Inspektor, Bogadjim 29.10.1900, Personalakte Hoffmann, VEM.

¹⁰⁶ A. WULLENKORD, *Zweiter Halbjahresbericht 1920*, Amele 31.12.1920, Stationsakte Amele, VEM.

¹⁰⁷ W. BLUM, *Bericht über das erste Halbjahr 1915*, Ragetta im Juli 1915, Stationsakte Ragetta, VEM.

¹⁰⁸ HOFFMANN aus Bogadjim 25.9.1895, Personalakte Hoffmann, VEM.

¹⁰⁹ HANKE an Inspektor, Bogadjim 5.6.1895, Personalakte Hanke, VEM.

¹¹⁰ GINZBURG, *Die Benandanti*, a.a.O., S. 20–23, S. 116, S. 122f., S. 145ff.

¹¹¹ Ebd., S. 128, s. auch S. 90 und S. 176.

¹¹² Vgl. etwa W. BERGMANN, *Die Kamanuku*, a.a.O., Bd. IV, S. 39, sowie DERS., Bd. I, S. 60/61.

¹¹³ A. WULLENKORD, *Erster Halbjahresbericht 1919*, Amele 2.7.1919, Stationsakte Amele, VEM. — Zu Volksmedizin im Mittelalter, siehe GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, S. 133f.

Die Missionare nun brechen in diese Praktiken ein, indem sie – Abgesandte eines aufgeklärten Jahrhunderts und eines vermeintlich zivilisierten Kontinents – ihre medizinische Hilfe anbieten, und dies hatte Mikloucho-Maclay in der Gegend bereits 20 Jahre vorher ebenfalls praktiziert.¹¹⁴ Als Missionar Hoffmann das gänzlich vereiterte Bein eines Mannes verbinden will, »protestierten ... die Frauen ...: Nein ... das thu nicht, denn der buka hat den Mann angeblasen ... Wir haben Zauberei gemacht, aber es hilft nichts.« Doch der Mann aus Wuppertal tut, was er für richtig hält, und die Wunde heilt. »O Hoffmann riefen sie was machst du starke Zauberei. Dein roté ... ist aber ein starker roté. Nein, antwortete ich ihnen ich blase keine Wurzeln an u. mache Zauberei wie ihr, aber mein roté ist allerdings stark. Eure roté sind Lügner u. böse roté aber mein roté der oben im Himmel wohnt lügt nicht u. hat die Leute lieb.«¹¹⁵ Während einer Influenza-Epidemie 1894 bemerkt er, daß die Leute »noch mehr auf ihre Zauberei wie auf unsere Medizin halten. Unser Beten halten sie ebenfalls für eine Art Zaubertreiben ...«.¹¹⁶ 1917 wird einem Missionar eine ansteckende Krankheit zugeschrieben, die auch ihn selbst nicht ausläßt, nachdem er – ich erinnere an Bonifatius und die Donar-Eiche, denn die Eiche war Donar-Wotan, dem Vater der Völker, heilig –¹¹⁷ »mehrere Baumriesen (hatte) umhauen lassen, und man sagte mir damals, ich möge das ja nicht tun, da sie sonst krank würden und sterben müßten. Jetzt war also ihr Voraussagen in Erfüllung gegangen.«¹¹⁸ 1931 machte sich Missionar Dalhäuser auf der Station Ragetta ans Werk gegen den »frühere(n) Geisterplatz« mit dem »riesigen, jahrhunderte alten Tibudbaum«. Angst und Schrecken greifen um sich, der Baum fängt Feuer, brennt ab, und die Sache ist dem Missionar »ein lebendiges Zeugnis darüber, wie hohl und feuerreif das alte Heidentum ist und doch steckt es so tief noch in den Gemeinden.«¹¹⁹ Pastor Asafo ließ in Bangame 1920 mit Hilfe seiner jungen Männer und gegen das furchtsame Geschrei der älteren Männer die »Götzensteine« des Dorfes fortschaffen. Diese Steine verursachen Lähmung der Beine, und infolge des Sakrilegs lahmt alsbald ein Schwein. Asafo läßt sich dennoch nicht beeindrucken und besteigt provokativ den Stein. Als dessen Hüter ihn am folgenden Morgen aufsucht und keine Lähmung feststellen kann, ruft ihm der Gottesmann zu: »Siehe mich an und ... (glaube) dass dieser Stein kein Götze ist, er stimmte mir zu.«¹²⁰ Nach und nach nistet sich also Zweifel an den hergebrachten Methoden ein, und im Medizinischen wird das Offenbare, auf wissenschaftlicher Einsicht beruhend und mit pharmazeutischen Produkten untermauert, mehr und mehr als zusätzliches Verfahren angenommen und gesucht und sogar in Naturalien vergütet. Dieses wird wahrscheinlich sogleich durch die Melanesier mit den eigenen Praktiken, die sich auf Erfahrung gründen und die immer auch die psychi-

¹¹⁴ MIKLOUCHO-MACLAY, S. 82f., S. 133.

¹¹⁵ HOFFMANN aus Bogadjim 16.1.1896, Personalakte Hoffmann, VEM.

¹¹⁶ HOFFMANN aus Bogadjim 8.5.1894, Personalakte Hoffmann, VEM; über Zusammenhang von Krankheit und Zauberei, siehe BERGMANN an Eltern, Geschwister usw., Siar 18.1.1892, Personalakte Bergmann, VEM.

¹¹⁷ GRIMM, *Deutsche Mythologie*, a.a.O., Bd. I, S. XV, S. 5.

¹¹⁸ A. WULLENKORD, *Erster Halbjahresbericht 1917*, Amele 23.7.1917, Stationsakte Amele, VEM.

¹¹⁹ *Jahresbericht Ragetta 1931*, ERNST DALHÄUSER, Stationsakte Ragetta, VEM.

¹²⁰ Halbjahresbericht von ASAFO, Jan.-Juni 1920, Uebersetzung, Bangame Juli 1920, Konferenzen, Berichte etc., VEM.

schen Aspekte des Leidens behandeln, zu einem neuen synkretistischen Ganzen verknüpft.¹²¹ Doch Heilung, erklärt Missionar Kunze, kommt durch Jesus, und sein Mittler ist der Missionar,¹²² der Apostel, der Interpret der guten Botschaft, der Gesandte des Herrn. Die alten Sicherheiten lösen sich auf, und das bedeutet Anomie, Gesetzlosigkeit einerseits, und andererseits die Möglichkeit neuer Gestaltung. Es entsteht ein Klima der Zerrissenheit aus Zweifel, Angst und Hoffnung, Aufbruch zu ungeahnten Ufern. Es ist der Bruch mit der Kontinuität, und in solchen kritischen Momenten wird das Morgen zu einer offenen Frage.¹²³

Zauberei, oder besser: Magie ist die geheime Lehre von den verborgenen Kräften der Natur. Die magische Formel wird nicht deutlich artikuliert, sondern sie teilt sich mit als ein geheimnisträchtiges Nuscheln. Die christliche Formel hingegen wird allen hörbar verbalisiert und nachvollziehbar, wiewohl die lateinische Messe alten Stils – und das gilt insbesondere für vor-schriftliche Gemeinden – für die Masse der Gläubigen das Unverständliche der heiligen Handlung unterstreicht und zu mystisch-magischer Erwartung beiträgt. Von hieraus ist es nicht weit zu Beschwörung und Zauberformel, die das Öffentliche des Christentums wieder zurücknimmt, einem immer weitverbreiteten Bedürfnis entgegenkommend, zu Trance über gregorianische Gesänge und Litaneien, und all dies erleichtert gewiß dem einfachen Menschen die (vermeintliche) Kommunikation mit dem letztlich Unbekannten, zu einem »christlich-magische(n) Denken«.¹²⁴ Wo Magie praktiziert wird, gibt es keine begrenzende, ordnende Zeit; Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sind gleichermaßen zugänglich. Es gibt auch keine menschlich-biologische Begrenzung, denn der Magier ist eins mit den Elementen und kann sich in reinen Geist oder in Tiergestalten verwandeln, also die Fähigkeiten und Eigenschaften anderer, ebenso »unbegrenzter« Wesen annehmen und nutzen. Das magische Weltbild wurzelt in der ständig lauenden Bedrohung, durch eine unkontrollierbare, von bösen und guten Elementen belebte Natur und in der sozialen Enge des Landlebens, wo man nie sicher sein kann, was der Nachbar im Schilde führt; es kennt keine endgültig klare Grenze zwischen Leben und Tod: »Autrefois, le passé n'était pas vraiment mort et pouvait à tout moment faire irruption, menaçant, à l'intérieur du présent.«¹²⁵ Die Gelehrten der Renaissance haben Untersuchungen über die verschiedenen Kategorien von Geistern vorgelegt, und sie teilen mit den rückständig-archaischen Bevölkerungskreisen – den Nicht-Lesenden, den illiterati – eine animistische Sicht des Universums.¹²⁶ Der Glaube an die Wiederkehr der Toten, das Treffen der Seelen der Dahingeschiedenen findet sich im ländlichen Europa bis in die Neuzeit ebenso wie in den sog. primitiv-archaischen Gesellschaften Afrikas oder des

¹²¹ Für Beispiele aus afroamerikanischen Religionen, siehe HUBERT FICHTE, *Petersilie*, Frankfurt am Main 1984, sowie DERS., *Xango*, Frankfurt am Main 1984.

¹²² KUNZE, *Dampier-Insel 30.10.1891*, Personalakte Kunze, VEM.

¹²³ DELUMEAU, *La Peur en Occident*, a.a.O., S. 207.

¹²⁴ PEUCKERT, *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters*, a.a.O., S. 27. – Auch DELUMEAU spricht von einem »magisme chrétien«, von einem »magisme qualifié de païen«, s. S. 86, 88/89.

¹²⁵ DELUMEAU, a.a.O., S. 103.

¹²⁶ DERS., S. 103/104.

Pazifik.¹²⁷ Die Reise zum Sabbat in der europäischen Imagination und die Verwandlung von Menschen in tierische Wesen durch Zauberei, die faustische Wiedererlangung der Jugend mit Hilfe des Teufels,¹²⁸ haben in Neuguinea ihre Entsprechung zum Beispiel im Ingal-Baund der Tolai, die »schon hienieden mit ihrer Gottheit sich vereinigen können, ... diese Vereinigung (wird) immerwährend bei ihrem scheinbaren Tode, der sie selbst zu Ingal macht.«¹²⁹ Ist es nicht naheliegend, solche Vorstellungen mit denjenigen eines anderen Mysterienwesens, nämlich mit dem christlichen Versprechen ewigen Lebens, der Wiederauferstehung der Toten am Jüngsten Tage in eins zu setzen?

Der Glaube an diabolische Hexerei, erklärt uns Carlo Ginzburg, steht in direkter Verbindung mit den Wünschen, Ängsten und Hoffnungen armer Bauern,¹³⁰ und die Reise in das Land der Geister und Toten ist ein in der eurasischen und in der neuguineanischen Mythologie gleichermaßen weitverbreiteter Topos. In Träumen und Märchen, in Geschichten und ekstatischen Erfahrungen wird mit ihrer Hilfe Segen auf die Welt der Lebenden gebracht, die Prekarität des Daseins und die bedrückende Enge der nachbarlichen Unausweichlichkeit erleichtert und die endgültige Reise jedes Menschen, der Tod, sozusagen vorbereitend und abfedernd antizipiert. (Wenn es das Land der Geister und Toten gibt, dann ist der physische Tod nicht ein Endgültiges.) Wenn Mythen Allgemeingut sind, so gibt es dennoch Berufene, die das schwierige Unternehmen wagen und die den gewöhnlichen Menschen als Mittler dienen: Schamanen, Magier, Zauberer, die ursprüngliche Priesterklasse. Magie ist die Kunst, durch geheime Mittel Natur und Menschen zu beeinflussen – der Magier ist der Natur-Priester; er ist verehrt und gefürchtet und von allerhöchster religiöser und juristischer Wichtigkeit; Zauberer waren in den alten Gesellschaften Neuguineas oftmals eine Art Rechts-Exekutive, da die Dorfältesten durch sie Übeltäter kontrollieren und Abweichungen bestrafen konnten.¹³¹ Dem Christen stellt sich das Außerordentliche, das Unbegreifliche, der Traum als das Einwirken Gottes dar, als sein Wunder; dem (vor-christlichen) Melanesier ist das Unbegreifliche ein Aspekt des Magischen, das ihn selbst als Teil der Gemeinschaft und der Natur umschließt. Dem Magischen ist die »Erklärung«, der Grund überall – in den Dingen, in der Natur, im Menschen –, wogegen dem Christen (idealerweise) alles dem monotheistischen Prinzip unterworfen ist. In der Realität hingegen finden wir eher einen Monotheismus mit weitverzweigtem polytheistischem Unterbau; die Grenze zwischen *miracula* und *maleficia* verschwimmt.¹³² Wiewohl man Papua Neu Guinea als ein christliches Land bezeichnen muß, haben Magie und Zauberei überlebt; »the Maisin have gradually incorporated Christian teachings as they understand them into their notions of sorcery.«¹³³ Ebenso sind

¹²⁷ Vgl. DERS., a.a.O., S. 110–115; LAUFER, a.a.O., S. 55ff.

¹²⁸ Siehe DELUMEAU, a.a.O., S. 323/324.

¹²⁹ LAUFER, a.a.O., S. 43; siehe auch DANKS, *In Wild New Britain*, a.a.O., S. 283/284.

¹³⁰ GINZBURG, *Die Benandanti*, a.a.O., S. 169/170.

¹³¹ JOHN BARKER, »Encounters with Evil: Christianity and the response to sorcery among the Maisin of Papua New Guinea«, in: *Oceania*, vol. 61, no. 2, Dec. 1990, S. 141.

¹³² Siehe GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, S. 103, S. 122.

¹³³ BARKER, a.a.O., S. 144.

in Europa die Überlieferungen der Hexenkunst in christlichen Wundern aufbewahrt.¹³⁴ Das Bedürfnis nach Wunderbarem, das in einer fragilen Welt, der sich Individuen und Gruppen hilflos ausgeliefert fühlen, ungebrochen weiterbesteht, wird gegebenenfalls kirchlich kanalisiert, und der Heilige ersetzt den Zauberer: die hinter dem Wunder stehenden Mächte werden in der konkreten Person des Schutzpatrons lokalisiert, alter Geisterglaube und heidnische Naturriten finden sich in christlichen Feiertagen und in der Verehrung der Heiligen wider. Aus Europa kennen wir seit den ersten Jahrhunderten der Christianisierung das lebendige Weiterspinnen von bäuerlich-volkstümlichen Glaubensformen mit entsprechenden Praktiken aus vorchristlicher Zeit, und das ist nicht verwunderlich, denn die Loslösung des Einzelnen aus der lokal verwurzelten Gruppe, durch magische Bande mit geheiligtem Boden von Generation zu Generation verbunden, und die endgültige Annahme rationaler Denk- und Erklärungsformen ist ein endloser Prozeß. »... polytheism was somehow built into the fabric of society, and to challenge it could sound dangerously like revolution and a loosening of the bonds of custom and morality.«¹³⁵ Daher war es gebräuchlich und politisch klug, heidnische Sakralstätten in christliche Kultorte zu verwandeln, Geister und Gottheiten der alten Zeit zu neutralisieren und im Gewand von kirchlichen Heiligen wiederauferstehen zu lassen.¹³⁶ Doch die Bedingungen, unter denen die Menschen existieren, und die Struktur ihres Bewußtseins sorgten dafür, daß die archaischen Elemente aus heidnischer Zeit auch unter der mühsam sich rationalisierenden Dominanz des Christentums nicht verschwanden. Während der großen und blutigen Repression der Zauberei und des Hexenwesens im Europa des 16. und des frühen 17. Jahrhunderts lehrten Theologen und Juristen, daß Gott die Dämonen und Hexer als Exekutoren seiner Gerechtigkeit benutze,¹³⁷ und für die Missionare im Kaiser-Wilhelmsland war Satan durchaus ein ernsthafter Gegner, der ihnen immer und überall ins fromme Handwerk pfuschte. Relikte aus vor-rationaler Zeit sind dem 19. und dem frühen 20. Jahrhundert keineswegs fremd, und 1854 wird in dem bereits zitierten Deutschen Volkskalender die Geschichte einer armen alten Frau berichtet, deren einziger Sohn unschuldig gehenkt worden war und die – »denn eine Hexe war sie, das ist ausgemacht« – die Goldgruben des reichen Ortes mit Hilfe von Mohnsamen »verflucht und verwünscht« und so die Bewohner zu Armut, zu »Krieg und Pestilenz« verhext: »So viele Körnlein Mohnes jetzt herabrollen, so viele Jahre sollen eure Goldberge verflucht und verwünscht sein, so wahr ihr meinen armen, guten, einzigen Sohn unschuldig gehenkt habt.«¹³⁸ Und der verwünschende Fluch eines verzweifelter Vaters, dessen Sohn aus der napoleonischen Armee zu desertieren versuchte und deshalb standrechtlich erschossen wird, bringt die Sippe eines verräterisch kollaborierenden Müllers und alle zukünftigen Betreiber der Mühle ins Unglück: »der Fluch des Vaters hatte den Segen auf immer davon hinweg genommen.«¹³⁹

¹³⁴ GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, a.a.O., S. 92; JACOB GRIMM, a.a.O., Bd. I, S. XXVII–XXXV, S. 10, S. XIX über heidnische Sakralstätten, Heilige etc.

¹³⁵ CHADWICK, *The Early Church*, S. 152.

¹³⁶ Vgl. DERS., a.a.O., S. 168; s. GRIMM, a.a.O., Bd. I, S. XXVII.

¹³⁷ DELUMEAU, a.a.O., S. 288.

¹³⁸ LUDWIG BECHSTEIN, »Der Pechmüller«, in: NIERITZ (Hg.), *Deutscher Volkskalender*, a.a.O., S. 10.

¹³⁹ Ebd., S. 15.

Zauber ist, wie gesagt, geheimes Wissen – eine Wissenspraktik, die zu individuellen und zu gesellschaftlichen Zwecken eingesetzt wird –, das auf Individuen, auf Männer und Frauen, und auf Gruppen »verteilt« ist, so daß gegenseitige Abhängigkeit garantiert ist; im Prinzip besaß jedermann an der Madang-Küste ererbtes magisches Wissen und Orakelsprüche. Es gibt dort herausragende Magie-Spezialisten, die in der Gesellschaft aufgrund dieses Wissens und der daraus fließenden Praxis neben den Big men eine gleichermaßen auf Furcht und Respekt beruhende bevorzugte Führungs-Stellung einnehmen.¹⁴⁰ Daß sie ihre Kunst öffentlich machen, ist ein außerordentlicher Schritt, und doch kommt es dazu in dem revolutionären – oder sollte man eher sagen: verzweifelten? – historischen Moment der Taufbewegung. Dieser Schritt ist formal synonym mit dem Heraustreten des Menschen aus der Natur, mit dem Abschied vom magischen und dem Übergang zum monotheistischen Weltbild, zur Lokalisation des Religiösen in Gott. Das Magische wendet sich an ein Diffuses, Nicht-Bestimmbares. »vielgötterei ist duldsam und freundlich«, sagt Jacob Grimm,¹⁴¹ und er will damit hinweisen auf die Unversöhnlichkeit der ausschließlichen Antwort, deren Suche nicht mehr bei den Gläubigen liegt, sondern einer bücherauslegenden Elite übertragen wird, und Eliten lassen sich für Allerlei einspannen. Konversion und Taufe bedeuten Anerkenntnis der Machtlosigkeit des indigenen Systems der Glaubenspraxis im Angesicht einer überwältigenden Wirklichkeit, die auf hergebrachte Weise nicht mehr gemeistert werden kann, die sich radikal und auf nie gekannte Weise verändert, und sie verdient unsere mitfühlende Sympathie. Als der Missionar 1922 in Amele eine Masse von 600 Taufbewerbern zu bewältigen hat, »kommen etliche, besonders die Alten, um aus ihrem früheren Leben zu erzählen, ihre Zauber zu offenbaren und Zaubersachen abzuliefern.«¹⁴² Die Tauffeiern sind gewöhnlich mit der öffentlichen Zurschaustellung und darauffolgender Verbrennung bislang geheimgehaltener Ritualgegenstände verbunden. Manchmal hatten »die Heiden ... eine Bedingung gestellt, unter welcher sie mitmachen wollten. Sie wollten noch einmal alle heidnischen Gebräuche aufleben lassen und die ganze Nacht hindurch feiern. Die Christen waren damit einverstanden, denn nun konnten sie doch vor allen Menschen bekunden, dass der Götzendienst alles Lug und Trug war. So ertönte denn auch mit dem Dunkelwerden die Trommel und die lang gezogenen Töne ihrer Blasinstrumente«: ein feierlich-bewegender Abschied von der Kultur der Ahnen. Der Missionar schläft »trotzdem ... einigermaßen gut«, und am nächsten Morgen waren die »beiden in den Geheimkult eingeweihten Jungen ... aufs Schönste geschmückt. Zuerst wurden alle Blasinstrumente in das Feuer geworfen. Darauf trat der Luluwai (der Dorfälteste, H.S.) vor, erklärte jeden einzelnen Zauber und warf ihn dann ins Feuer ...

¹⁴⁰ LOUISE MORAUTA, »The Politics of Cargo Cults in the Madang Area«, in: *MAN*, vol. 7, no. 3, 1972, S. 431. – In Madang gab es ehemals zwei nebeneinander bestehende Arten von Führerschaft: da waren zum einen die »Big men«, die durch persönliche Anstrengung und individuelle Fähigkeiten einflußreich wurden, und zum andern »specialist magicians who occupied their offices by virtue of a mixture of achievement and ascription.« – L. MORAUTA, »Traditional Polity in Madang«, in: *Oceania*, vol. XLIX, No. 2, Dec. 1973, S. 127/128.

¹⁴¹ GRIMM, a.a.O., Bd. I, S. XXXIX/XL.

¹⁴² A. WULLENKORD, *Zweiter Halbjahresbericht 1921*, Amele 3.1.1922, Stationsakte Amele, VEM.

Als alles vom Feuer verzehrt war, traten auch die Zuschauer an das Feuer und sagten das Bekenntnis: »Ich entsage dem Teufel und allen seinen Sachen...«.¹⁴³

Bis es zu solch dramatischem Aufgeben des Hergebrachten kommt, müssen die Daseinsmöglichkeiten der Menschen zutiefst erschüttert sein. Der Wandel psychischer Strukturen und damit korrespondierender Praktiken hingegen vollzieht sich über lange Zeiträume, die die Kolonialepoche überdauern, und dieser Wandel ist, wie gezeigt, mit der Initiation durch die Taufe in den neuen Glauben keineswegs abgeschlossen. »... it was long before simple Christians ceased to look for oracles as a source of predictions of the mysterious future«, sagt Henry Chadwick bezüglich der ersten christlichen Jahrhunderte, und er fährt fort: »Even Augustine did not deny that the demons had some power to foresee the future, though this predictive power was not (he thought) more supernatural in principle than a physician's prognosis or a weather forecast.«¹⁴⁴ Magische Praxis und magisches Wissen sind noch heute feste Bestandteile zumindest des ländlichen Lebens in Papua Neu Guinea, wenn sich auch die Schwerpunkte verlagert haben, und manches, was vor einhundert Jahren unumstößlich geglaubt wurde und strukturell verankert war, wird heute ungläubig belächelt; das religiöse Interpretationsschema hat sich geändert.¹⁴⁵ Wo Zauberei nicht mehr als Todesursache und als Grund für Erkrankungen gilt, wird sie zumindest bei solchen Gelegenheiten nicht mehr praktiziert werden. Wo der Glaube an Magie und die umherirrende Seele des Erschlagenen oder Verunglückten, die keinen Eingang ins Paradies finden kann, weil er sein Leben nicht ausleben konnte, oder die Rache des vor seiner Zeit verstorbenen ungetauften Kindes,¹⁴⁶ ersetzt werden durch den Glauben an Erlösung, da ist Blutrache sinnlos – wenngleich Todeszauber und Ritualmord nicht verschwunden sind – und da kann »Angriffslust« (Norbert Elias) sich wandeln und der »psychische Habitus« wird eine andere Ausprägung erfahren: es werden sich Synkretismen bilden. Aber immer noch lebt das nur scheinbar Vergangene fort, denn nicht nur kamen die Missionare mit ideologischen Vorgaben, die sich in ihrem Verhaltenskodex und in ihrem Missions-Programm ausdrückten, aus Europa nach Neuguinea, sondern auch die Melanesier »interpretierte(n) die Situation, in der sie steckte(n), von ihrer eigenen Weltsicht her.«¹⁴⁷ Und das bedeutet, daß historisch in einem bestimmten Moment Gegebenes neuer Deutung unterliegt und so sich kontinuierlich ändert. Der Jahresbericht aus Madang von 1929 erwähnt die Furcht der »ungetauften Stationsjungen ... vor der Seele eines Mädchens, die vor Jahren beim Sturz von einem Baum toedlich verunglückte.«¹⁴⁸ Dies sind die Seelen der toten Kinder, die von der Percht (Perchta, Diana, Frau Holle) geführt werden und die plötzlich irgendwo als weibliche Dämonen

¹⁴³ Jahresbericht von FR. SCHÖTTLER, Amele 20.12.1930, Stationsakte Amele, VEM.

¹⁴⁴ CHADWICK, *The Early Church*, a.a.O., S. 79.

¹⁴⁵ Siehe TH.P. VAN BAAREN, »Religiöse Erfahrung«, in: *Alcheringa*, a.a.O., S. 156.

¹⁴⁶ HOFFMANN an Inspektor, Bogadjim 27.8.1896, Personalakte Hoffmann, VEM; HANNEMANN, *Tibut*, a.a.O., S. 36; GINZBURG, *Die Benandanti*, S. 72.

¹⁴⁷ BIRGIT MEYER, *Die Über-Setzung des Teufels. Über die religiösen Vorstellungen von Mitgliedern einer ehemaligen Missionskirche in Südost Ghana*, Universiteit van Amsterdam 1990.

¹⁴⁸ F. HENKELMANN, Jahresbericht 1925, Station Ragetta, Stationsakte Ragetta, VEM.

auftauchen können,¹⁴⁹ vor allem während der zwölf Nächte vom 24. Dezember bis zur Epiphanie am 6. Januar. Tatsächlich ist die Realität Papua Neu Guineas bestimmt vom »alten Heidentum« wie durch den Impakt des mit dem Kolonialismus eingetroffenen Christentums. Letzteres hat wesentlich dazu beigetragen, mächtige Energien der Erneuerung freizusetzen, die Hoffnung auf Befreiung durch das Christentum, so wie einst die Juden die Vertreibung der Römer durch den Messias erwarteten. Die beiden Weltbilder sind nicht mehr einfach Gegensätze, sondern sie durchdringen einander und haben zu einer sehr spezifischen Volks-Religiosität geführt, zu einer neuen Synthese, zu Gleichzeitigkeiten von Vorchristlichem und Christlichem. Darin sind sich das europäische Mittelalter und das gegenwärtige Papua Neu Guinea ähnlich.

Hexerei, Zauber, Magie, wie ich meine, waren in der alten Zeit Mechanismen, die den armen Bauern, den kleinen Leuten, in ihrer Bedrängnis, in ihrer Not, Enge und Unwissenheit die Gegen-Welt zugänglich machten, und darin lagen sowohl Diagnose wie auch Therapie. Auf diese Weise war es möglich, einer unerträglichen Wirklichkeit zu entfliehen, und Magie ist auch heute noch das Zufluchtsmittel aus der Angst und Misere der Bedrohten und Ausgegrenzten, einschließlich der an den Rand Gedrängten in den reichen, vermeintlich rationalen Gesellschaften. Hexerei, Magie, Wahrsagen sind Phänomene bestimmter historischer Situationen und individueller Schicksale.¹⁵⁰ Der vorgeblich rettende Rückgriff aufs Esoterische, das sich in unserer Zeit in das Individuum vereinnahmenden Sekten und in illuminierten Zirkeln breitmacht, birgt die Gefahr des intellektuellen Verlustes der Wirklichkeit in sich und führt die Hilflosen in die Entpersönlichung durch Hingabe an ein Nebuloses und an den autoritär-allwissenden Führer und somit zur Abkapselung von der Welt. In Neu Guinea, so scheint mir, und insbesondere in der von mir in »Der Ursprung der Messer und Beile« untersuchten historischen Lage an der Madang-Küste, liegen die Dinge jedoch anders: Es darf vor allem nicht übersehen werden, daß meine Untersuchung in der Periode des Kolonialismus angesiedelt ist, wo zwei sehr unterschiedliche Gesellschaftsformen aufeinanderprallen, wo das gesamte kulturelle Gefüge der melanesischen Gesellschaften in Frage gestellt wurde und wo die Menschen unerhörte Demütigungen hinnehmen mußten. Das hatte unter anderem zur Folge, daß der Glaube an das Wunder und die Erwartung des Außerordentlichen einerseits erschüttert und enttäuscht,

¹⁴⁹ PEUCKERT, a.a.O., S. 104ff.

¹⁵⁰ Oder sind es Phänomene der *condition humaine*? Lesen wir, was ein Autor, den man gewiß nicht als Esoteriker bezeichnen kann, zur Sache sagt: »Einstein hat resignierend festgestellt, er müsse bekennen, die Wissenschaft habe für die Geschehnisse im Universum keine bessere Erklärung, als daß es dort zugehe wie bei einem Hazardspiel. – Nun ist aber andernteils der menschliche Geist so geartet, daß er durchaus eine Erklärung haben will dieses unerklärlichen Spieles: Leben, Schicksal. Wir können uns nicht damit bescheiden, daß unser Leben regiert wird vom Zufall, das heißt, von uns unbekannten Gesetzen. Und da eine Erklärung, die der Vernunft genüge, nicht zu finden ist, so suchen wir jenseits der Vernunft, im Aberglauben, in der Mystik, in der Religion. Es gibt keinen unter uns, und wenn er sich für noch so nüchtern hält, der nicht Tausende von abergläubischen Vorstellungen in sich herumtrüge, ihm selber unbewußt. Und gerade in den entscheidenden Momenten werden wir regiert nicht von unserer Vernunft, sondern von magischen Vorstellungen, die wir von Urvätern her ererbt haben. – Mir gefällt es, manchmal in mir selber zu graben, um die magischen Vorstellungen zu entdecken, die meine Handlungen bestimmen mögen.« – LION FEUCHTWANGER, *Der Teufel in Frankreich*, Frankfurt am Main 1987, S. 104.

doch andererseits durch europäische und christliche Versprechen, ja oftmals infolge des physischen Auftauchens der Europäer, neu genährt wurden. Keinesfalls hingegen hatte es zur Folge, den Glauben an die Möglichkeit des Wunderbaren auszurotten, trotz katastrophaler Erfahrungen mit den alles usurpierenden Eindringlingen. Unter diesen Bedingungen werden Magie und Heilsbewegungen als Reaktion von sich Wehrenden auf und als Vehikel gegen koloniale Bedrohungen zu verstehen sein. Mit ihrer Hilfe werden die Aufnahme des Neuen und die Abstoßung des Alten gerechtfertigt, um gesellschaftliches Überleben und kulturelle Erneuerung zu ermöglichen: Man greift zurück auf Bekanntes, manchmal auf bereits Vergangenes, um sich dem Neuen zu öffnen und um diesem eine Rechtfertigung zu schaffen, denn dadurch erweist man sich als historisch agierend. »The islanders' existential experience of ›religion‹ as instrumental rituals encouraged eclectic sampling and appropriation of foreign ideas, objects and practices, which they refashioned to suit their own interests and cultural logics (thereby laying a ground for cultural transformation and eventual colonial encompassment ...).«¹⁵¹ Was Lanternari bezüglich des Urchristentums ausführt, gilt meiner Ansicht nach auch für die Gemeinschaften der Madang-Küste, nämlich »ein Streben nach ethisch-sozialer Öffnung, das die alten ethnozentrischen und nationalistischen Stammesideologien universalistisch zu überwinden trachtet und von dem der messianische Impuls einer völligen Erneuerung ausgeht.«¹⁵² Denn der Kolonialismus ist die Epoche der Erschütterung des Immer-so-Gewesenen; er führt aus der Eingebundenheit in ein Kollektiv heraus in die (historisch durchaus relative) Moderne, die dem Individuum immer erneut Wahl und Entscheidungen aufbürdet. Die tradierte Magie allein gibt keine hinreichende Erklärung für das chaotisch Ungeformte und für das Neue, wenngleich die Menschen in ihrer Ausweglosigkeit und in ihrem Wunsch nach Erneuerung ihrer Umwelt immer wieder Zuflucht nehmen zu magischen Praktiken. Aber das Christentum erscheint als das Machtvollere, von Versprechungen und Sicherheiten Überquellende; es verspricht nicht nur das Arrangement mit den eingeführten Neuerungen, sondern darüber hinaus das persönliche Treffen mit der Gottheit, damit die Wegnahme der Angst vor dem Tode. Die Missionare sind die Mittler in diesem Prozeß. Sie werden zunächst als Kilibob, der Erwartete, der Schöpfer aller Dinge angesehen. Doch je mehr man sich »kennenlernt«, desto mehr erkennen die Melanesier, daß die Angekommenen nicht mit dem Zurückzukehrenden identisch, sondern nur diejenigen sind, die das Versprechen der Rückkehr der Gottheit präzisieren, und daß sie vermitteln sollen zwischen dieser Welt und Kilibob, der mit Jesus gleichgesetzt wird – die beiden Bilder verschwimmen im Laufe der Zeit und letztlich wird das Bild Kilibob-Manubs durch das des Christus mit seinem konkreten Heilsversprechen ausgelöscht (werden) – das ist nicht eine Frage von Sieg, sondern es ist das einzig Übrigbleibende. Die Heilungen, welche die Missionare durch ihre medizinischen Hilfeleistungen erreichen, bestätigen hier und heute die

¹⁵¹ BRONWEN DOUGLAS, »Power, Discourse and the Appropriation of God: Christianity and Subversion in a Melanesian Context«, in: *History and Anthropology*, 1995, Vol. 9, No. 1, S. 69.

¹⁵² LANTERNARI, a.a.O., S. 138; vgl. auch DERS., *The Religions of the Oppressed – A Study of Modern Messianic Cults*, New York 1963, S. 161.

Richtigkeit des neuen Weges. Der »roté«, »tibud«, »Yehova« besiegt nicht nur das Böse, das Gefürchtete, den Zauber, die allpräsenste Magie des Unheimlichen, sondern erklärt und verspricht das neue, das ewige Leben – das Totendorf wird greifbar und verliert sein Bedrohliches.

Summary

Based on material extracted from letters of Rhenish missionaries on the Madang coast, the paper deals with magic and religion and their syncretic transformation due to missionary Christianity as cornerstones of popular culture in early colonial New Guinea. An attempt is made to compare these elements with similar features in pre-industrial European societies. Although it is certainly not intended to explain the occurrences of such diverse cultural and historical spheres from similar origins, morphological convergencies are quite striking. They comprise the vast complex of sociocultural and economic conditions under which human beings live and work in given systems of control of nature, including religious knowledge and practice, i.e. patterns that help to explain the world and that guide innerworldly behaviour, models of human conduct in everyday life and in the face of death.

New Guinean communities are pervaded by an omnipresent belief in the efficacy of magical practices, and we equally find magical imagery and credence represented in the gargoyles, the capitals or the sculptures of Romanesque churches as well as in the example of a woman from Northern Italy in the 16th century who, due to her magic powers, had deprived the village's livestock of milk.

Under the influence of missionaries in New Guinea, faith in magic and related practices became frequently linked with Christian procedures. Rainmakers or owners of fishing magic were pushed out of business as prayers, interpreted as Christian magic, proved to be stronger than traditional sorcery. Local re-interpretations of Christianity led to new syncretic forms, to a kind of »magico-Christian thought«.

KOEXISTENZ UND GESPRÄCH NESTORIANISCH-CHRISTLICHER MIT SCHAMANISTISCHEN MONGOLEN – EIN MODELL MIT ZUKUNFT?*

von Martin Tamcke

In der gegenwärtigen Missionsgeschichtsschreibung genießen die Nestorianer eine erhöhte Aufmerksamkeit.¹ Die – vom geographischen Umfang her gesehen – größte Missionskirche des Mittelalters erweckte mehrmals in der Geschichte des Christentums das Interesse der abendländischen Kirchen: etwa zur Zeit der Kreuzzüge² oder zur Zeit der europäischen Expansion und Welteroberung.³

Die Kirche des Ostens, wie die Kirche der Nestorianer offiziell heißt,⁴ gehört zwar zu den frühen Mitgliedern des Weltkirchenrates, ist aber in der Ökumene aufgrund ihres dogmatischen Gegensatzes zu den orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen bislang kaum in die ökumenischen Gespräche einbezogen.⁵ Anders als die Kirchen auf dem Boden des Römischen Reiches erlebte diese im Persischen Reich beheimatete Kirche nie so etwas wie eine »Konstantinische Wende«, war sie nie Kirche der Mehrheit, nie Staatskirche, unterstand nie der Konfessionszugehörigkeit ihrer Herrscher.⁶

* Bei dem Artikel handelt es sich um eine Probevorlesung von Dr. Martin Tamcke an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock vom 26.01.1996.

¹ Schon »klassisch«: WOLFGANG HAGE, »Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche«, in: KNUT SCHÄFER-DIEK, *Die Kirche des frühen Mittelalters*, Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II.1, München 1978, 360–393. Neuerdings etwa WASSILIOS KLEIN, »Zentralasien«, in: KARL MÜLLER/WERNER USTORF, *Einleitung in die Missionsgeschichte*, Theologische Wissenschaft 18, Stuttgart 1995, 121–130.

² Vgl. ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, »*Nationes Christianorum orientaliū*« im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des zwölften bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts, Kölner historische Abhandlungen 22, Köln/Wien 1973.

³ PETER KAWERAU, *Amerika und die orientalischen Kirchen, Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 31) Berlin 1958; J.F. COAKLEY, *The Church of the East and the Church of England, A Historie of the Archbishop of Canterburies Assyrien Mission*, Oxford 1992; ERNST CHR. SUTTNER, *Die Union der sogenannten Nestorianer aus der Gegend von Urmia (Persien) mit der Russischen Orthodoxen Kirche* (Ostkirchliche Studien) Würzburg 1995, 33–40; ALBERT LAMPART, *Ein Märtyrer mit der Union mit Rom, Joseph I. (1681–1696), Patriarch der Chaldäer*, Einsiedeln 1966.

⁴ Zum Namen: MARTIN TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišo' I. (596–604) und das Mönchtum*, Europäische Hochschulschriften 23 (Theologie) Bd. 302, Frankfurt/Main 1988, 73.

⁵ Die gegenwärtige theologische Diskussion in der Ökumene umreißt DOROTHEA WENDEBOURG, »Chalkedon in der ökumenischen Diskussion«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92, Tübingen 1995, 207–237. Sie spricht gar von der Gefahr, die Nestorianer könnten »zu Buhmännern werden, auf deren Kosten man sich einigt«, 210.

⁶ Vgl. GERNOT WIESSNER, »Christlicher Heiligenkult im Umkreis eines sassanidischen Großkönigs«, in: *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*, hrsg. von W. EILERS, Stuttgart 171, 141–155; WOLFGANG HAGE, »Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches«, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 84, 1973, 174–187;

Für den Kirchenhistoriker sprengt sie einen möglichen und oft gepflegten eurozentrischen Rahmen.⁷ In der Ökumene verhindert sie eine umfassende Einigung der Ostkirche – nicht aktiv, sondern allein dadurch, daß sie noch existiert.⁸ Was die Mission anbetrifft, so stellt die Geschichte ihrer missionarischen Ausbreitung über die Weiten Asiens und des Vorderen Orients weithin ein Gegenmodell dar zu jener Epoche der Missionsgeschichte, die von dem Neben-, Gegen-, Bei- und Miteinander von Mission und Kolonialismus gekennzeichnet ist. Diesem Modell soll hier nachgespürt werden. Als konkretes Fallbeispiel zur nestorianischen Mission sollen dabei die nestorianischen Mongolen dienen, bzw. die Nestorianer bei und unter den Mongolen.⁹

A. Das Weltreich der Mongolen – der Schrecken des Abendlandes

Noch heute, 800 Jahre nach den Anfängen des mongolischen Weltreiches, hat der Volksname »Mongole« in unserem Kulturkreis für viele den Klang des Wilden, Urwüchsigen, Gefährlichen und Unberechenbaren. Diese klangliche Einfärbung hat ihre Wurzeln in der Wahrnehmung unserer Vorfahren.

Für die Christen des Abendlandes erschienen die Mongolen zunächst schlicht als antichristlich. Voll Schrecken und Angst wurde berichtet, »daß ein barbarisches Volk ... von unerhörter Grausamkeit, in unendlicher Zahl von entfernten und unbekannten Gegenden hergekommen ist. Den Grund ihres Kommens wissen wir nicht, außer daß sie alle Christen gottlos verfolgen und töten wollen«.¹⁰ Gebannt starrte man auf die unberechenbaren Menschenmassen im Osten und deren Gewaltpotential. »Es hat sich ein unzählbares Heer von Gottesfeinden gebildet, das aus allen Völkern und Nationen zusammengesetzt« sei.¹¹ Dieses Volk plane die Vernichtung der christlichen Welt und drohe, seine Absicht zu verwirklichen. Die Wahrnehmung der Grausamkeiten fremd- und andersartiger Menschen führe nicht dazu, im Handeln des Anderen das eigene wiederzuerkennen. Wüteten die Abendländer nicht ebenso rücksichtslos bei der von der Gier nach

MARTIN TAMCKE, »Eine Legende zum konfessionellen Selbstverständnis der Nestorianer«, *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement VI (XXII. Deutscher Orientalistentag, Ausgewählte Vorträge, hrsg. von WOLFGANG RÖLLIG), Stuttgart 1985, 137–140.

⁷ So formulierte programmatisch WOLFGANG HAGE, *Das Christentum im frühen Mittelalter* (Zugänge zur Kirchengeschichte 4) Göttingen 1993, 5 und Umschlag Rückseite; vgl. MARTIN TAMCKE, WOLFGANG SCHWAIGERT, EGBERT SCHLARB, »Syrisches Christentum weltweit, Studien zur syrischen Kirchengeschichte«, *Festschrift WOLFGANG HAGE* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 1) Münster 1995, 18.

⁸ WENDEBOURG wendet den Sachverhalt anders: »Es ist zu hoffen, daß die Beteiligung von Gesprächspartnern der ostsyrischen Tradition einen Wandel bringen wird«, Wendebourg, 210.

⁹ BERTHOLD SPULER, »Le Christianisme chez les Mongols aux XIII^e et XIV^e Siècles«, in: 1274. *Année charnière, Mutations et Continuités, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* 588, Paris 1977, 45–54; PAUL PELLIOU, *Recherches sur les Crétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient* 1, Paris 1973.

¹⁰ J. FREIHERR VON HORMAYR-HORTENBURG (Hrsg.), *Die goldene Chronik von Hohenschwangau*, München 1842, Bd. 2, 71, dt. Übersetzung zitiert nach G.A. BEZZOLA, *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220–1270)*, Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen, Bern 1974, 68.

¹¹ GESTA TREVERORUM, zitiert nach Bezzola, 101.

Profit angetriebenen Eroberung Konstantinopels?¹² Nicht minder tief eingegraben in das historische Gedächtnis haben sich bei den muslimischen Orientalen die Grausamkeiten der Kreuzfahrer: etwa die Niedermetzlung von dreitausend Gefangenen mit ihren Frauen und Kindern durch die Soldaten des englischen Königs Richard Löwenherz.¹³ Unbeschreibliche Szenen spielten sich auch dort ab. Die Gewaltbereitschaft der Mongolen und ihr ungezügelter Machtwille versetzten die Abendländer in den Stand ohnmächtiger Unschuld. »Alles verwüsten sie, niemanden schonen sie, Greise und Junge, Reiche und Arme, und Frauen mit ihren Kleinkindern töten sie, die Sittsamkeit von alten Frauen und Jungfrauen schänden sie auf unglaubliche Weise, Freßgelagen, Ausschweifungen und Unflätigkeiten in gottgeweihten Heiligtümern sind sie ergeben, und gleichermaßen zerstören sie Häuser und Kirchen, befestigte Städte und Klöster«.¹⁴ Die Angst ließ erstarren und eigene Schuld vergessen. Nur selten erhob sich eine Stimme, um kundzutun, die Mongolen seien »um unserer Sünden willen« erschienen.¹⁵ Gemeint war damit aber nicht das konkrete historische Vergehen, das in Zerknirschung und Reue sich dann für die Zukunft verboten hätte, sondern mehr ein Ruf zur weltabgewandten Frömmigkeit.¹⁶ Die Mongolen nämlich schienen zu diesem Zweck »urplötzlich aus dem Höllenschlund aufgetaucht zu sein«.¹⁷ Solche Projektionen waren gerade darum möglich, weil man so wenig von ihnen wußte. Ein zeitgenössischer Berichterstatter gesteht denn auch über allen Fabeln und Legenden seinen Lesern schlicht ein, daß es sich um »unbekannte Heiden« handle, »von denen niemand weiß, wer sie sind und woher sie kamen, was für eine Sprache sie sprechen, welchen Stammes sie sind und was ihr Glaube ist«.¹⁸ Als man darüber aber einiges in Erfahrung gebracht hatte, mußte man mit der verwundernden Erkenntnis fertig werden, daß auch auf der Seite des Feindes eine nicht unbedeutende Zahl von Christen kämpfte.

B. Nestorianer im mongolischen Reich

Werfen wir deshalb zunächst einen Blick auf das nestorianische Christentum als Faktor im mongolischen Staats- und Gesellschaftsgefüge.

Begründet hatte das mongolische Weltreich ein unbedeutender Prinz namens Temudschin, der wie sein Vater als enger Freund und Kampfgefährte dem christlichen (nestoria-

¹² Vgl. MICHAEL WEIERS, in: »Die Mongolen«, Darmstadt 1986, X.

¹³ Welchen Zündstoff dieser Umstand noch heute in populärwissenschaftlicher Literatur abgeben kann, erweist sich etwa an dessen Darstellung bei DIETER ZIMMERLING, *Der Deutsche Ritterorden*, München 1990 (1. Aufl., Düsseldorf 1988), 16–20.

¹⁴ GESTA TREVERORUM, zitiert nach WEIERS, IX.

¹⁵ Russische Chronik, zitiert nach A. EGGBRECHT, Vorwort zu: A. EGGBRECHT (Hrsg.), *Die Mongolen und ihr Weltreich*, Mainz/Hildesheim 1989, 5.

¹⁶ Eigentümlicherweise spielt diese Möglichkeit der Verarbeitung von Leid und Schrecken gegenwärtig (außer in evangelikalen Positionen) kaum eine Rolle. So fehlt sie etwa ganz bei H. WIERSINGA, *Leid: Herausforderung des Lebens*, München 1982 (aber beachte: Vergeltung, 30–59).

¹⁷ M. WEIERS, »Geschichte der Mongolen«, in: EGGBRECHT, a.a.O., 45–117, hier: 45.

¹⁸ Russische Chronik, zitiert nach EGGBRECHT, a.a.O., 5.

nischen!) Khan der Keräit diene.¹⁹ Die turko-tatarischen christlichen Keräit waren am Ende des 12. Jahrhunderts die Oberherren der Mongolen. 1203 schlug der mongolische Prinz seinen einstigen Herren vernichtend und ging als Dschingis Khan in die Geschichte ein. Die christlich-nestorianischen Völker Zentralasiens wurden nach und nach dem Mongolenreich einverleibt. Den Keräit folgten die Naiman, später die Öngüt, deren Hauptstadt Olon Sume-in Tor, nördlich des Hwang-Ho, die Denkmäler seiner christlichen Vergangenheit bewahrt hat.²⁰ Nun besetzten nestorianische Christen führende Positionen im neuen Reich: sie waren Heerführer und Gouverneure, »Sekretär des Staates« und Reichskanzler, Reichsverwalter und Hofärzte. Christliche Frauen wurden Gemahlinnen der Großkhane und Khane. Dschingis Khan und seine Söhne hatten christliche Frauen aus den Völkern der Märkiten und Keräit. Besonders der Frau des vierten Sohnes von Dschingis Khan (Tului) mit dem Namen Sorghoqtani, eine Keräit, begegneten die nestorianischen Mongolen mit Ehrfurcht und Achtung. Noch achtzig Jahre nach ihrem Tod verehrten so die Nestorianer in Kanchow die Frau mittels eines Bildes in ihrer Kirche.²¹ Sie war die Mutter der Großkhane Möngke und Kubilai, sowie des späteren Ilkhans des Westreiches, Hülägü, die übrigens von christlichen Priestern anhand der Bibel lesen lernten.²² Das mongolisch besetzte China erhielt besonders viele nestorianische Christen zu Statthaltern und Behördenvorstehern. Der Haß der Chinesen gegen die Regierung der Mongolen richtete sich dann gegen alle, die Bärte trugen. In einem geplanten Aufstand sollten deshalb alle Barträger erwürgt werden.²³ In der mongolischen Hauptstadt Karakorum zeigte sich deutlich, daß die Nestorianer aber im eigentlichen Volksstamm der Mongolen eine religiöse Minderheit geblieben waren: zwölf sogenannten »Götzentempeln« stand nur eine Kirche der Nestorianer gegenüber.²⁴ Der soziale Status der Nestorianer war hoch. Ihre Kirchen waren prächtig ausgestattet. Zahlreiche Klöster bildeten ein wesentliches Rückgrat der kirchlichen Organisationsstruktur.²⁵

¹⁹ H.-R. KÄMPFE, »Cinggis Khan«, in: WEIERS, *Mongolen*, 183–191 (Auswahlbibliographie 191).

²⁰ Zur nestorianischen Christenheit im Nordbogen des Hwang-Ho: K. ENOKI, »The Nestorian Christianity in China in Medieval Time according to Recent Historical and Archeological Reserches«, in: *Atti del convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Rom 1964 (Accademia Nazionale dei Lincei, anno 361, quaderno Nr. 62, Problemi attuali di scienza e di cultura), 45–51; L. HAMBIS, *Notes sur quelques sceaux-amulettes nestoriens en bronze*, Bulletin de l'école française d'Athènes et de Rome 44, Paris 1951, 483–525. Grundsätzlich: HAGE, *Der Weg*. Sammlung exemplarischer Untersuchungen zum Themenkreis: WOLFGANG HAGE, *Syriac Christianity in the East*, Moran 'Etho 1, Kottayam 1988.

²¹ HAGE, *Weg*, 379.

²² Dazu: MARTIN TAMCKE, »Der Gebrauch der Bibel bei den nestorianischen Mongolen«, in: HANS-OLOF KVIST, *Bibelauslegung und Gruppenidentität*, Vorträge der vierten finnisch-deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium) im Kloster Neu-Valamo, Finnland, Åbo 1992, 136–149.

²³ MARCO POLO, *Von Venedig nach China, Die größte Reise des 13. Jahrhunderts*, neu herausgegeben und kommentiert von THEODOR A. KNUST, 6. Auflage Tübingen 1982, 149.

²⁴ WILHELM VON RUBRUK, *Reisen zum Großkhan der Mongolen, Von Konstantinopel nach Karakorum 1253–1255*, neu bearbeitet und herausgegeben von H.D. LEICHT, Darmstadt 1984, 175.

²⁵ *Atlas zur Kirchengeschichte*, hrsg. von H. JEDIN, K.S. LATTOURETTE und J. MARTIN, aktualisierte Neuausgabe Freiburg 1987, dort: WOLFGANG HAGE, »Das Orientalische Christentum in Asien bis zum 14. Jahrhundert«, 24* (Kommentar) und 27 (Karte).

C. Abgrenzungen

Wie war nun das nestorianische Christentum in die zentralen Gebiete der Mongolen gelangt?

Es kam unplanmäßig durch syrische und persische Kaufleute. Über das weitverzweigte Wegenetz der Seidenstraße wurden die Regionen Zentralasiens erschlossen für Warenaustausch, Religionen und Kulturen. »In dieser polyglotten und multireligiösen Umwelt mußten die Nestorianer ihren Glauben etablieren«.²⁶ In den Städten sammelten sich kleine Kerngemeinden, von Mönchen und Priestern betreut. »Gerade durch das konsequente Vorbild der Mönche« gewannen diese Gruppen »Anhänger in der einheimischen Bevölkerung«.²⁷ Obwohl der Katholikos-Patriarch Timotheus I. (780–823) die Missionsbewegung seiner Kirche in feste Strukturen zu überführen versuchte, indem er für die sprachliche und theologische Ausbildung der Missionare Sorge trug und Bischöfe für die neuerschlossenen Gebiete weihte – etwa für Tibet –, blieb das Zufällige das Grundelement der missionarischen Ausbreitung.²⁸ Nirgends wurde versucht, gezielt ein Volk zu christianisieren, überall aber wurde öffentlich christliches Leben etabliert. Als Anfang des 11. Jahrhunderts 200.000 Keräit südlich des Baikal-Sees mit ihrem Khan getauft wurden, reihten sie sich in die Reihe der Ausbreiter des nestorianischen Christentums ein, indem sie bei ihren Nachbarstämmen – besonders den Naiman – selbst »mit beträchtlichem Erfolg« zu Trägern der neuen Botschaft wurden.²⁹ Wandermönche brachten überall, wo sie erschienen, die Botschaft mit, die vorrangig durch frommes Leben und erst in zweiter Linie durch Verkündigung weitergegeben wurde. Die Kirchenleitung trug in ihren Beschlüssen der besonderen Situation der zentralasiatischen Region Rechnung.³⁰ Den Metropolit »des Äußeren« war gestattet, Diözesen einzurichten oder aufzuheben. Bischofskandidaten mußten nicht vom Katholikos geweiht werden. Zwei statt drei Bischöfe konnten die Weihe gültig vollziehen. Die Einholung der Bestätigung beim Katholikos, die jeweils eine lange Reise erfordert hätte, konnte unterbleiben. Die Anwesenheit auf den Synoden wurde durch briefliche Berichterstattung auf alle sechs Jahre ersetzt. Bei den Nomadenvölkern wurde der Metropolit dem Volk und nicht einem Ort zugeordnet. Neben dem Syrischen, das offiziell Kirchensprache blieb und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit erweckte, fanden die Landessprachen ergänzende Verwendung. Gegenüber ihrer Umwelt hoben sich die Nestorianer durch mancherlei Bräuche ab. Bei den Uiguren beispielsweise war es üblich, sich beim Beten nach Norden zu wenden. »Sie falten die Hände zusammen, werfen sich auf den Boden, beugen die Knie und legen die Stirn auf die Handflächen«. Von den Nestorianern wurde nun berichtet, daß sie sich bewußt von dieser Praxis abgrenzten. »Aus diesem Grund falten die dortigen Nestorianer ihre Hände beim Gebet nicht, sondern

²⁶ WASSILIOS KLEIN, 121.

²⁷ Ebd.

²⁸ WASSILIOS KLEIN, 122; WOLFGANG HAGE, *Weg*, 364.

²⁹ Ebd.

³⁰ KLEIN, 123f.

strecken die Handflächen vor der Brust aus».³¹ Möglicherweise ging auch die Ablehnung des Glockengeläuts bei den Nestorianern auf die entgegengesetzte Praxis der Uiguren zurück, die besonders große Glocken in Gebrauch hatten.³² Wer keinen Bart trug, erschien den Nestorianern zumindest verdächtig, kein Christ zu sein.³³ Hinsichtlich der Geschenke aus den Herrscherfamilien bemühte man sich um Zurückhaltung, um nicht mit den Anhängern des Schamanismus verglichen zu werden, »deren Sinnen und Trachten einzig auf Geschenke gerichtet« sei.³⁴ Daß die Nestorianer schließlich ihre Toten in ihren Kirchen aufbewahrten, war für ihre schamanistische Umwelt geradezu abstoßend, wo man schon die Sterbenden aus Furcht vor den Ahnengeistern in Scheu vor Tod und Leichnam sich selbst überließ.³⁵

Mit diesen Abgrenzungen und Unterschiedenheiten von ihrer mongolischen Umwelt erschwerten die Nestorianer aber zugleich den Prozeß der Inkulturation. Mit Wassolios Klein kann festgestellt werden: »Die Inkulturation in Zentralasien wurde durchaus nicht vereinfacht durch die Tatsache, daß Asiaten bei Asiaten missionierten. Die kulturellen und religiösen, überhaupt die mentalitätsmäßigen Unterschiede zwischen Syrern, Iranern, Türken, Mongolen und Chinesen waren doch beträchtlich«.³⁶ Der seine Kultur erfahrende Mongole verinnerlichte kontinuierlich umfassender die außer Frage stehenden Selbstverständlichkeiten, die üblichen Sitten und Gebräuche, die Grenzen individueller Freizügigkeit und auch die Tabus seiner Gesellschaft.³⁷ Weitreichend und tiefgreifend war das Leben des Mongolen von seiner Kultur beeinflusst. Wenn nun die Erscheinungsform des nestorianischen Christentums seiner Kultur nicht entsprach, so blieb es ihm fremd. Das Evangelium Christi kann aber seine heilmachende Kraft nur dort entfalten, wo es den Menschen trifft, wo er sich auf es einlassen kann, wo es also nicht mehr als etwas vorwiegend Fremdes außerhalb seines Lebens steht. Also muß das Evangelium innerhalb des kulturellen Gefüges der Menschen, die es erreichen soll, Gestalt annehmen: das Evangelium muß inkulturiert werden, muß sich in seiner »Kontextbezogenheit« erweisen.³⁸ Doch gerät schnell in den Verdacht des Synkretismus, wer in anderen Kulturen mit dem Ziel der Inkulturation des christlichen Glaubens vom Denken, Fühlen und Hoffen ausgeht, wie es in der traditionellen Religion des jeweiligen Kulturraumes schon da ist.³⁹

³¹ WILHELM VON RUBRUK, 106.

³² Ebd.

³³ Ebd., 127.

³⁴ Ebd., 208.

³⁵ WOLFGANG HAGE, »Christentum und Schamanismus, Zur Krise des Nestorianismus in Zentralasien«, in: B. JASPERT und R. MOHR, *Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht* (Festschrift für W. Zeller), Marburg 1976, 114–124, dort: 120.

³⁶ KLEIN, 123.

³⁷ Vgl. PETER R. HOFSTÄTTER, *Einführung in die Sozialpsychologie*, Stuttgart 1963, 62 (Spektrum einer Gesellschaftsordnung). Der mit dem »normativem Sollwert« (223) Konfrontierte wird über soziale Befriedigungen und Vorbilder (277) in seine Kultur eingefügt (vgl. 231).

³⁸ HANS-WERNER GENSICHEN, »Evangelium und Kultur, Neue Variationen über ein altes Thema«, in: *Zeitschrift für Mission* 4, 1978, 197–214, hier: 204.

³⁹ Vgl. J.M. BONINO, »Auf der Suche nach einer neuen Praxis der Evangelisation in Lateinamerika«, in: *Ökumenischer Ausschuß für Indianerfragen, Evangelium in indianischen Kulturen*, Hamburg 1980, 85 (A. RIEGER, Mission und Menschenrechte), 92 (R. DIETSCHY, Evangelisieren muß nicht Europäisieren heißen).

D. Koexistenz und Synkretismus

Wie dem auch sei, der Akt der Inkulturation mußte sich auch bei den Mongolen vollziehen, sollte die christliche Botschaft nicht eine Angelegenheit ausschließlich sich zum syrisch-iranischen Kulturkreis zurechnender Menschen werden. Diese Inkulturation war nicht Teil einer Missionsstrategie, sondern Folge des Eingangs in die mongolische Vielvölkergemeinschaft. Waren die Religionsgemeinschaften der nestorianischen Christen und Schamanisten unter den Mongolen ohnehin schon »nachbarlich« und »verwandtschaftlich« miteinander verbunden,⁴⁰ so kam es auf dieser Basis zu einer gegenseitigen Durchdringung. Gegenseitig nahmen sie Traditionen und Formen des Anderen auf.⁴¹ So teilten die zum Christentum Bekehrten weiterhin mit ihren schamanistischen Mitmenschen etwa die Furcht vor den Kobolden des Altai-Gebirges.⁴² Von solch einer unangenehmen Begegnung eines Naiman-Fürsten mit einem dieser Kobolde weiß beispielsweise der in hohen Staatsämtern unter mehreren Großkhanen einflußreiche Keräit Chinkai, eben ein Repräsentant der sozial gut gestellten Nestorianer, zu berichten.⁴³ In einer anderen Situation war derselbe Chinkai davon überzeugt, daß ein Bruder des Großkhans Güyük Opfer eines unheilvollen Zaubers durch die Dienerin seiner eigenen Mutter geworden sei.⁴⁴ Liebeszauber praktizierte die Frau eines nestorianischen Priesters, indem sie ein mit Zaubersprüchen beschriebenes und zu Asche verbranntes Papier in einen für den von ihr für sich ersehnten Herrscher bestimmten Trank mischte.⁴⁵ Gräbern von nestorianischen Christen konnte man begegnen, die nach schamanistischem Brauch ausgestattet waren: Fleisch und Kумыß (Stutenmilch) waren als Grabbeigaben beigelegt. Mit langen Stangen war solch ein Grab dann ringsum versehen worden, zwischen denen jeweils nach allen Himmelsrichtungen hin je vier Pferdehäute hingen.⁴⁶ Darin war die Scheu vor den Ahnengeistern weiter lebendig, denen man Opfer brachte und um derentwillen man die Begräbnisplätze mied.⁴⁷ Amulette, Steine in Lederriemen gefaßt, wurden von den Christen als Schutz vor der unheilvollen Wirkung des Gewitters übernommen.⁴⁸ Auch das Stockorakel der Schamanen findet sich unter den nestorianischen Christen wieder. Man hielt, z.B. um den Ausgang eines Unternehmens voraussagen zu können, zwei Stöcke gegeneinander, über denen man statt Beschwörungsformeln sozusagen als Zeichen der Christianisierung Psalmverse zitierte.⁴⁹ Wegen Zauberei machten die nestorianischen

⁴⁰ HAGE, »Schamanismus«.

⁴¹ Ebd., 116–123.

⁴² Ebd., 117.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd., vgl. W. HEISSIG, »Die Religionen der Mongolei«, in: *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Die Religionen der Menschheit 20, Stuttgart 1970, 316.

⁴⁸ HAGE, »Schamanismus«, 118.

⁴⁹ Ebd., 120.

Priester konsequenterweise ihren Schutzbefohlenen gegenüber keine Vorwürfe.⁵⁰ Entsetzt reagierte ein Pater aus dem Abendland auf diese schamanistischen Zauberbräuche im Einflußbereich der Nestorianer und deren Duldung dieser Praktiken. »Niemals belehrten sie diese Priester, wie schädlich so etwas ist. Vielmehr machten sie es selbst noch mit und lehrten sie auch noch solche Dinge«.⁵¹ Wenn am neunten Tag im Monat Mai alljährlich die Mongolen alle weißen Stuten aus ihren Herden zusammentrieben und sie weihten, so mußten auch die nestorianischen »Priester mit ihren Weihräucherfässern erscheinen. Den Erdboden besprengen sie dann mit frischer Stutenmilch«. Der Tag wurde mit einem großen Fest begangen wegen des erstmaligen Trinkens neuer Stutenmilch im Jahr.⁵² Wahrsagende Schamanen und nestorianische Priester durften dem Großkhan ihre Festtage mitteilen, an denen der dann eine Versammlung abzuhalten pflegte, in der beide Gruppen hintereinander vor dem Khan erschienen, um für ihn zu beten und seinen Becher zu segnen. Er wollte, »daß alle für ihn beten«.⁵³ So trugen die nestorianischen Mongolen zwei Systeme von Selbstverständlichkeiten in sich: dasjenige, in das sie hineingeboren wurden und dasjenige, das sie sich zuerst als fremden Einfluß und dann als eigener neuer Lebensweise angeeignet hatten: das war nicht unproblematisch. Man war sozusagen zerrissen und fühlte sich beiden Welten zugehörig. Dieses Lebensgefühl fand sich auch in den Herrscherfamilien wieder. Von einem hohen Hofbeamten eines solchen zum Christentum übergetretenen Khans, selbst ein nestorianischer Christ, wird den europäischen Gesandten als Leitlinie für ihren Auftritt beim nächsten Khan mitgegeben: »Macht dort keine großen Reden, daß unser Fürst ein Christ sei. Er ist kein Christ, sondern ein Mongole«.⁵⁴ Der Kommentar der verwunderten Europäer blieb nicht aus: »So haben sie sich in ihren Hochmut gesteigert, daß sie, auch wenn die etwas vom christlichen Glauben annehmen, dennoch nicht Christen genannt werden möchten. Sie wollen nämlich ihren Namen, Mongolen, über jeden anderen Namen erheben«.⁵⁵

E. Das Religionsgespräch von 1254

Neben dem stillschweigenden Austausch gab es auch das offene Gespräch zwischen den Religionsgemeinschaften, dessen herausragendes Ereignis das Religionsgespräch von 1254 war. Das Gespräch kam auf Anordnung des Großkhans Möngke zustande. Möngke war selbst christlich erzogen worden und Sohn der berühmten Sorghoqtani. In der offiziellen Einladung hieß es: »Jeder von euch behauptet, seine Religion sei die beste und seine Schriften, also seine heiligen Bücher, enthielten die reinste Wahrheit. Aus diesem Grund

⁵⁰ WILHELM VON RUBRUK, 151f.

⁵¹ Ebd., 152.

⁵² Ebd., 198.

⁵³ Ebd., 139; vgl. WOLFGANG HAGE, »Religiöse Toleranz in der nestorianischen Asienmission«, in: TRUTZ RENDTORFF (Hrsg.), *Glaube und Toleranz, Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982, 99–112, hier: 102.

⁵⁴ WILHELM VON RUBRUK, 81.

⁵⁵ Ebd.

wünscht der Khan, daß ihr alle zusammenkommt und eure Lehren mit- und gegeneinander vergleicht. Auch sollt ihr sie niederschreiben, auf daß der Khan selber die Wahrheit zu erkennen vermag». ⁵⁶

Auch die nestorianischen Priester bereiteten sich auf die öffentliche Disputation vor und schrieben alles auf »was sie zu sagen« hatten. ⁵⁷

Am Tag vor Pfingsten, dem 30. Mai 1254, kam es dann zu dem Religionsgespräch. »Die Nestorianer hatten eine Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Leiden Christi niedergeschrieben. Indem sie die Passion des Herrn übergingen, hielten sie auch die Himmelfahrt, die Auferstehung der Toten und das Jüngste Gericht fest«. ⁵⁸ Damit reagierten sie bereits auf ihre schamanistischen Gesprächspartner. Deren Vorstellung vom Jenseits und von der Ewigkeit waren wenig konkret. Spät entwickelte sich im mongolischen Schamanismus die Vorstellung vom »Ewigen Himmel«, der zugleich ferne und unfäßbare Gottheit war. ⁵⁹ Mit der Himmelfahrt, der Auferstehung von den Toten und dem Jüngsten Gericht konnten hier die Nestorianer jene konkreten Aussagen machen, zu denen der auf das Diesseits gerichtete Schamanismus nicht imstande war. Nach Auffassung des Altmeisters der Erforschung der Religion der Mongolen, Werner Heissig, besaß man dort nicht die Fähigkeit, »die in der Geister- und Dämonenwelt des Schamanismus ausgedrückte ständige Bedrohung des Daseins geistig zu überwinden. Aus Eigenem hatten sie keine Heilslehre, keine Lehre, die ihnen ein Paradies versprach, geschaffen«. ⁶⁰ Die Passion aber wurde übergangen, weil einerseits die göttliche Macht sich für die Mongolen im Erfolg und Sieg der Herrscher manifestierte – die zuweilen auch als Söhne Gottes tituliert werden konnten – und ihnen die Offenbarung Gottes im Leiden und Sterben schlicht entgegengesetzt war. ⁶¹ Andererseits traf es sich gut, daß die Nestorianer Zentralasiens ohnehin z.B. das Kreuz als Triumphkreuz verstanden und deshalb keine Darstellung des Kruzifixus duldeten. ⁶² Es war ihnen vielmehr »Vollendung und Vollender aller Mysterien«, ja selbst eines der sieben Mysterien der Kirche. ⁶³ Es wurde kosmisch gedeutet und als in der Zeit der Schöpfung entstanden gedacht. Gott »setzte das Kreuz, um die vier (Himmels-) Richtungen zu bestimmen«. ⁶⁴ Von ihm erwartete man die Überwindung des menschlichen Elends. Die syrische Inschrift im Nestorianerkloster Fangshan (westlich von Peking) empfiehlt so ihren Lesern in Stein gemeißelt: »Seht es an und hofft auf es«. ⁶⁵ Von einem

⁵⁶ Ebd., 184.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., 186f.

⁵⁹ HAGE, »Toleranz«, 101; HAGE, »Schamanismus«, 121; C.C. MÜLLER, »Die Religion der Mongolen«, in: EGGBRECHT, 169–184, dort: 182; R. KASCHESKY, »Die Religion der Mongolen«, in: WEIERS, *Mongolen*, 87–123, dort: 117.

⁶⁰ W. HEISSIG, *Ein Volk sucht seine Geschichte, Die Mongolen und die verlorenen Dokumente ihrer großen Zeit*, Düsseldorf und Wien 1964, 178.

⁶¹ Vgl. BEZZOLA, 136; WEIERS, *Geschichte*, 201f.; C.C. MÜLLER, 182f.

⁶² HAGE, »Schamanismus«, 118.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., 119.

französischen Meister in mongolischer Gefangenschaft wurde auf einem Kreuz für den Obersekretär am Hofe des Großkhans auch ein Kruzifixus angefertigt. Die nestorianischen Priester erschranken angesichts der Darstellung des sterbenden Christus am Kreuz. »Als die Priester das Kreuz erblickten, entfernten sie sofort das Bild des Herrn«. ⁶⁶

Die nestorianischen Priester fanden sich, ihre Aufzeichnungen mit sich führend, mit ihren Kontrahenten im nestorianischen Gebetshaus ein. Drei Sekretäre jeweils verschiedener Religionszugehörigkeit waren vom Großkhan als Schiedsrichter geschickt worden. Zu Beginn verkündeten sie einen Befehl des Großkhans Möngke, gegen den niemand wagen dürfe, »zu behaupten, Gottes Gebot sei ein anderes. Er befiehlt, daß sich bei Todesstrafe niemand unterstehen solle, gegen die andere Partei streitsüchtige oder kränkende Worte zu gebrauchen, noch einen Tumult vom Zaune zu brechen, der diese Verhandlung stören würde«. ⁶⁷ Der Großkhan wußte, was er tat. Sein Bruder hatte einmal einen armenischen Mönch nach den Muslimen befragt, die in Gestalt von Sarazenen zu seinem Gefolge gehörten. »Und jener erwiderte: ›Ich weiß, daß sie Hunde sind. Warum hast du sie bei dir?‹ Jene fragten ihn: ›Warum beschimpfst du uns, wo wir es doch mit dir auch nicht tun?‹ Der Mönch begegnete ihnen: ›Ich rede die Wahrheit. Denn ihr und euer Mohammed seid gemeine Hunde.‹ Da hoben sie an, Christus zu lästern, bis es‹ der Bruder des Khans »ihnen verbot: so dürft ihr nicht sprechen: denn wir wissen, daß der Messias Gott ist!«. ⁶⁸ Der Bruder des Khans hatte ein fast allen mongolischen Fürsten innewohnendes Interesse an den Aussagen der verschiedenen Religionen. Die Großkhane waren bekannt für ihre »religiöse Toleranz«. ⁶⁹ »Wie Gott der Hand verschiedene Finger gab, so gab er auch den Menschen verschiedene Wege, die Seligkeit zu erlangen«, resümierte Möngke die mongolische Einstellung zur Religion. ⁷⁰

Und Kubilai versicherte allen großen Religionen seine Achtung und Verehrung. Indem er alle Götter ehrte, suchte er darin das Gehör des in Wahrheit höchsten. »Ich ... bitte den, welcher in Wahrheit der höchste unter ihnen ist, um seine Hilfe«. ⁷¹ Doch was der Bruder des Khans sich auch immer mit seiner Frage erhofft haben mag: was uns da vorgeführt wird, ist alles andere als ein im Sinne der ängstlichen Vorverständigung gelungener Dialog. Der Armenier setzt den Islam verletzend herab und beruft sich hierzu auf die Wahrheit, um die es ja auch schließlich bei solch einem Gespräch zu gehen hat. Die Reaktion der Sarazenen ist nur zu verständlich. Sie liefern den Aussagen des Mönchs nachgerade eine Bestätigung hinzu. Das Eingreifen des Khan-Bruders macht abschließend deutlich, wie tief bereits christliches Gedankengut in den Herrscherfamilien Eingang gefunden hatte. Doch ist die leidenschaftliche Auseinandersetzung dem Dialog nicht näher als das weise Rasonieren? Um mit Martin Buber zu sprechen handelt es sich nicht um ein »zahmes Wohlgefallen; aber besser noch Gewalt am real erlebten Wesen, als die

⁶⁶ WILHELM VON RUBRUK, 162.

⁶⁷ Ebd., 188.

⁶⁸ Ebd., 179.

⁶⁹ Vgl. HAGE, »Toleranz«.

⁷⁰ WILHELM VON RUBRUK, 193.

⁷¹ MARCO POLO, 135.

gespenstische Fürsorge an antlitzlosen Nummern! Von jener führt ein Weg zu Gott, von dieser nur der ins Nichts!⁷² Ausdrücklich meint Buber festhalten zu müssen: »Doch der unmittelbar Hassende ist der Beziehung näher als der Lieb- und Haßlose.«⁷³ Wie gesagt, es ist davon auszugehen, daß der Großkhan wußte, was er tat, als er derartige menschliche Regungen verbat. Im Toleranzgebot der Mongolenkhane wird heute eine der Ursachen dafür gesehen, daß der Missionseifer der Nestorianer »kein Betätigungsfeld mehr« finden konnte.⁷⁴ Gleichwohl lockte die öffentliche Religionsdisputation die Menschen damals in Scharen an. Nach der Verlesung des Befehls zur Toleranz »schwiegen alle. Es hatten sich viele Leute eingefunden: denn jede Partei hatte ihre klügsten Köpfe mitgebracht, und außerdem waren da noch zahlreiche andere Leute zusammengeströmt.«⁷⁵ Den Hauptteil des Gesprächs bestritt dann aber der Franziskanerpater Wilhelm von Rubruk. Er sei darum nur der Vollständigkeit halber angeführt. Dem einen Gott der Christen stellte die Gegenseite eine ganze Hierarchie von Göttern gegenüber. Auf die vom Christen behauptete Allmacht Gottes reagierte sein Gegenüber mit der Frage: »Warum macht er dann die Hälfte der Dinge schlecht?«⁷⁶ Zur Herkunft des Bösen verweigerte der Christ die Aussage und ließ es beim Hinweis, daß es nicht von Gott sei, um dann hartnäckig weiter zu fragen, ob sein Gegenüber denn glaube, »daß irgendein Gott allmächtig« sei.⁷⁷ Was sollte darauf zu antworten sein? In der pragmatischen Diesseitsreligion waren der wenig konkrete »Ewige Himmel« ebenso wie »der Höchste im Himmel, dessen Ursprung uns bis jetzt noch unbekannt ist« Mittel religiösen Bedürfnisses und nicht Gegenstand der Reflexion. Hinsichtlich der Verehrung verschiedener Gottheiten bei den Völkern schien noch eine knappe Antwort zu genügen: »In dem einen Land sind sie so, in dem anderen Land eben anders.«⁷⁸ Die Frage nach der Allmacht Gottes aber, in der das Bekenntnis enthalten ist, daß nichts über die Potenz Gottes zu denken ist, mußte angesichts des »Ewigen Himmels« als dem unerkannten, fernen Göttlichen befremdlich wirken. Eine Antwort war nicht möglich. Sie hätte dem schamanistischen Gottesbild widersprochen und eine Aussage gemacht über das, was »bis jetzt noch unbekannt ist«. Verlegenes Schweigen trat ein. Schließlich mußten die Schiedsrichter befehlen, die Frage zu beantworten. »Kein Gott ist allmächtig.«⁷⁹ Christen und Muslime gleichermaßen brachen in Gelächter aus. Der Schamanismus schien überführt. »Danach vermag dich keiner deiner Götter aus aller Gefahr zu retten, da doch der Fall eintreten kann, daß er nicht die Macht dazu besitzt. Außerdem kann niemand zwei Herren dienen. Wie solltest du denn so vielen Göttern im Himmel und auf Erden dienen können?«⁸⁰ Es nimmt nicht Wunder, daß der abseits des Lebensraumes seiner Religionen ins Netz der christlichen Argumentation gegangene Schamane nunmehr beharrlich

⁷² MARTIN BUBER, *Das dialogische Prinzip*, 5. Auflage Heidelberg 1984, 28.

⁷³ Ebd., 20.

⁷⁴ KLEIN, 125.

⁷⁵ WILHELM VON RUBRUK, 188.

⁷⁶ Ebd., 190f.

⁷⁷ Ebd., 191.

⁷⁸ Ebd., 190.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

schwieg.⁸¹ Für den nestorianischen Part im Religionsgespräch wird noch ausdrücklich bezeugt, daß sie mit ihrem Beweis der Dreieinigkeit und ihren alles umfassenden Erzählungen bis zur Ankunft des Antichrists auf Erden Beachtung und Interesse fanden.⁸² Allein: trotz der intellektuellen Überlegenheit wurde niemand überzeugt und alles blieb folgenlos und unverbindlich. Das mangelnde Verständnis für die ausschließliche Gerichtetheit der Schamanen auf die Bewältigung des Diesseits und die daraus resultierende Schwäche hinsichtlich der Aussagen zur Transzendenz führten zum Scheitern der Gespräche. Die Möglichkeit, durch die Schamanen die eigene Position zu hinterfragen oder zu bereichern oder offene Fragen der Glaubenslehre oder -praxis den Antworten der schamanistischen Glaubensweise auszusetzen, war vertan. Statt gegenseitiger Durchdringung oder Befruchtung entzog der Christ sich die für die Mongolen alles entscheidende Basis der diesseitigen Lebensbewältigung, und ging der Anhänger des Schamanismus einer Befreiung aus seiner Diesseitsbefangenheit durch eine seine Lebensfragen und sein Selbstverständnis liebend ernstnehmende christliche Theologie verlustig. Obwohl vermeintlich siegreich in der Diskussion ging die christliche Seite leer aus. Möngke wies darauf hin, daß die Mongolen in Gott leben und sterben und auf ihn ihr ganzes Herz ausrichteten. »Euch gab also Gott die Heilige Schrift, doch Ihr haltet sie nicht. Uns aber gab er Weissager. Wir richten uns danach, was sie sagen, und wir leben in Frieden!«⁸³ Die Menschlichkeit und das praktisch-diesseitige Element des Schamanismus blieben die unüberwindliche Barriere gegen einen Übertritt zum Christentum auch bei Kubilai-Khan. Er wußte schlicht nichts zu erwidern, wenn seine Schamanen ihm sagten, daß alle ihre Kraft »durch ihre eigene Heiligkeit« zustande käme.⁸⁴ Die Christen verfügten kaum über überzeugende praktische Hilfen.

F. Schluß und Ausblick

Die nestorianischen Mongolen sind schließlich nach dem 15. Jahrhundert untergegangen. Man fand im 20. Jahrhundert lediglich »Reste des Nestorianismus unter den Mongolen«.⁸⁵ Anfang der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts erst lernte Antonie Mostaert die mongolischen Erküt kennen (im Nordbogen des Hwang-Ho), deren Geheimreligion deutlich erkennbar vom nestorianischen Christentum gespeist ist, die aber vom christlichen Glauben selbst und ihrer eigenen kirchengeschichtlichen Herkunft nichts mehr wußten.⁸⁶ So blieb vom nestorianischen Christentum nur, was die mongolische Synkretismusfreudigkeit integrierte.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., 192.

⁸³ Ebd., 194.

⁸⁴ MARCO POLO, 136f.

⁸⁵ G.J. RAMSTEDT, »Teste des Nestorianismus unter den Mongolen«, in: *Journal de la Société Fenno-Ougrienne* 55, Helsingfors 1951, 40–46. Dazu M. RÄSANEN, in: *Studia Orientalia Fennica* XVII, 6, 1952, 7.

⁸⁶ WOLFGANG HAGE, »Toleranz«, 112; A. MOSTAERT, »Les Erküt, descendants des chrétiens médiévaux chez les Mongols Ordos«, in: *Bulletin of the Catholic University of Peking* 9, Peking 1934, 1–20.

Wie schon gesagt: heute liegt für viele die Faszination der nestorianischen Mission darin, daß sie eine Mission ohne das als historische Belastung empfundene Beieinander von Macht und Mission ist. Der Lebensraum dieser Kirche und ihrer Mission wirkt wie für unsere Situation vorweggenommene Zukunft: Offenheit, Vielfalt und Vermischung der weltanschaulichen Systeme waren Gegebenheit. Für die Nestorianer galt es dabei, die Spannung zwischen Identität und Offenheit durchzuhalten. Die Bereitschaft zu synkretistischer Frömmigkeitspraxis war Folge der Offenheit für die jeweilige Kultur und der in ihr bestimmenden religiösen Systeme und Ausdruck des Willens zum Überleben in einer übermächtig fremdreligiösen Umwelt. Damit entsprachen die nestorianischen Mongolen der 1990 von Chung Hyun Kyung für unsere Gegenwart erhobenen Forderung: »My hope ... is that it moves away from the doctrinal purity of Christian theology and risks the survival-liberation centered syncretism«.⁸⁷

Die kulturelle Identität unserer Mitmenschen erscheint heute weitgehend als im säkularistischen Verständnis von Welt, Technik und Wirtschaft verankert und auf die Bewältigung des Diesseits konzentriert. Verfügen nicht auch wir über Schamanen, die mit ihren Prognosen die Zukunft vorwegnehmen und unser Handeln bestimmen? Damals wollten die Mongolen so Mongolen sein, daß ihr Christsein ihrer kulturellen Identität keinen Abbruch tat (»Er ist kein Christ, sondern ein Mongole«). Darüber ging zuletzt das nestorianische Christentum unter den Mongolen in deren stets für Synkretismen offenen Schamanismus ein. Es verwundert darum nicht, daß Theo Sundermeier die Ambivalenz des im Zusammenleben verankerten Synkretismus, »der in eine Verfremdung« führe, »in der die Identität des christlichen Glaubens verloren« gehe, am zentralasiatischen Christentum festmacht.⁸⁸ »Das untergegangene heterodoxe Christentum längs der Seidenstraße ist dafür eines von vielen Beispielen, doch sollte man aufgrund neuerer Forschungen hinzufügen: sterbend verging dieses Weizenkorn und hat im Sterben andere Religionen tief beeinflusst«. Daraus könnte die Konsequenz gezogen werden, daß sich das vermeintlich Christliche in Abgrenzung oder Gegensatz zu dieser Welt zu verstehen hat. Aber: wäre das wirklich schon die Gewähr für ein gelingendes Erklingen des Evangeliums in der Gegenwart und Teilnahme an dem in einzelnen Momenten aufleuchtenden Heil Gottes in der Geschichte?

Summary

Presently, there exists a renewed interest in the history of the Nestorian mission and its presence among and under the Mongolian Empire. The discovery of Christians among the dreaded Mongolians was both astonishing and exciting for Europeans; however, chance remained the constant in the Europeans' mission. Although the conversion of an entire

⁸⁷ CHUN HYUN KYUNG, *Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, New York 1990, 204. Es gehe ihr um die interreligiöse Praxis. Asiatische Frauen hätten lebenspendende Elemente ihrer Kultur und Religion für neue religiöse Vorstellungsmuster genutzt.

⁸⁸ THEO SUNDERMEIER, Inkulturation und Synkretismus, *Evangelische Theologie* 52, 192–209, hier: 201.

ethnic group to Christianity was not attempted, the Christian lifestyle was publicly established everywhere.

The Nestorian Mongolians based their identity on both the belief system into which they were born and the one that they adopted. If the situation became severe, a person was primarily Mongolian, secondarily Christian.

Religious differences and limitations of dialogue were clearly shown during a major discussion among the religious groups in 1254. The chief Khans honoured and worshipped all gods, to guarantee being heard by the highest one. Is this religious tolerance not a cause of the downfall of the Nestorians? Although the Christians seemed to be victorious in the discussion, in reality, they gained no ground. The mutual challenge to the truth of the other group did not produce positive results; rather, it deteriorated, caught in the supposed incompatibility of the two groups.

Syncretism hindered the survival of the Nestorian Mongols. Christians must now choose to either walk the line between separation and opposition on the one hand, or, on the other hand, be part of the gospel and salvation of God.

FESTKULTUR: ZU DEN FUNKTIONEN DES »EWIGEN FESTES« AM BEISPIEL DES MÜNCHENER OKTOBERFESTES

von Yvonne Karow

»Das größte Volksfest der Welt«¹ hat sich seit seiner Gründung 1810 zu einem internationalen Publikumsmagneten mit enormer Wirtschaftskraft² entwickelt und zwar mit einem Produkt, das rein imaginär ist und zugleich besonders faszinierend wirkt: die *deutsche Gemütlichkeit*.³ Das Bild des im heimatlichen Bergidyll in geselliger Runde fröhlich zechenden Deutschen ist derart erfolgreich, daß es als Exportware⁴ in die Länder der Welt verschickt und dort tausendfach kopiert wird. Aus einem singulären regionalen Landwirtschaftsfest wird ein austauschbares, da ent-gründetes, »ewiges Fest«, das an beliebigem Ort und zu beliebiger Zeit stattfindet.

Die Imago *deutsche Gemütlichkeit*, transportiert und international vermarktet im Münchener Oktoberfest, hat eine solche Wirkkraft, daß sie das reale Deutschlandbild im Ausland entscheidend prägt:⁵ Der Unmengen von Bier trinkende »Urbayer« in Lederhose gilt als Deutscher par excellence, die reizvoll illusionierte Bergkulisse als deutsches Heimatland, als *good old germany*⁶ schlechthin.

Fragt man nun, warum diese Imagination so faszinierend wirkt, so muß ihr Wirkmechanismus aufgedeckt werden.

Zunächst ist festzuhalten, daß jede Kultur bzw. Zivilisation eine Festkultur bzw. Festzivilisation ist, insofern als im Fest deren Gründung öffentlich repräsentiert (vergegenwärtigt) wird, was gesellschaftskonstituierende Wirkung hat. Das Fest dient der Überbrückung zum »Ursprung«, eine kultische Unternehmung, die notwendig Versuchscharakter hat und sich somit durch Vergänglichkeit und daraus resultierend: stete Wiederholung, auszeichnet. Diese Überbrückung wird negiert im Feiern des »ewigen Festes«. Es bleibt ohne Repräsentation, als Dauereinrichtung werden seine charakteristischen Merkmale Vergänglichkeit und Wiederholung durch die Totalveranstaltung substituiert. Dieser Umschlag soll nachfolgend im Zentrum der Analyse stehen, wobei für die Einzelheiten der Untersuchung auf Primärquellen zurückgegriffen wird.⁷ In

¹ STROBL, »Phänomen Oktoberfest«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 102.

² Der Wirtschaftswert des Festes wird 1985 auf bis zu über 1 Mrd. DM geschätzt (STROBL, »Phänomen Oktoberfest«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 103, vgl. 94).

³ Vgl. PREUBLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 404.

⁴ PREUBLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 401ff; vgl. auch weiter unten.

⁵ PREUBLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 401f.

⁶ PREUBLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 401.

⁷ Besonders: *Das Oktoberfest*, Ausstellungskatalog München, 1985; *175 Jahre Oktoberfest*, München, 1985.

einem ersten Schritt sollen zunächst die Gründungszusammenhänge analysiert und die ursprünglichen Repräsentationsinhalte des Oktoberfestes benannt werden. Danach ist zu fragen, wodurch diese ursprünglichen Repräsentationsinhalte, die in der weiteren Genese des Festes weggebrochen sind, substituiert werden, um in einem dritten und letzten Schritt die abschließende Frage zu klären, warum man permanent Oktoberfeste feiert und welche Funktionen diesem »ewigen Fest« zugeordnet werden können.

1. Die ursprünglichen Repräsentationsinhalte

Erstmalig wurde das Oktoberfest am 12. Oktober 1810 gefeiert, anlässlich der Vermählung des Kronprinzen Ludwig mit Prinzessin Therese von Sachsen-Hildburghausen.⁸ Dieses »Bayerische Nationalfest«⁹ war im 19. Jahrhundert deutlich monarchisch-national geprägt, wobei der Begriff »Nation« für das noch junge bayerische Königreich stand, dem, repräsentiert durch das Herrscherpaar, auf diesem Fest Respekt erwiesen und gehuldet wurde. Wegen der seit 1800 neuen regionalen Zusammensetzung waren die nationale Einheit und die Integration der neu hinzugekommenen Landesteile Bayerns von zentraler öffentlicher Bedeutung.¹⁰ Dazu kam ein großes Interesse, die regionale ökonomische Produktionskraft, auf die man stolz war, zum Ausdruck zu bringen, was sich in einer landwirtschaftlichen Leistungsschau, dem »Zentrallandwirtschaftsfest«¹¹, sowie einem Pferderennen¹² niederschlug, Veranstaltungen, die im 19. Jh. das Festgeschehen dominierten. Was also zu dieser Zeit im Oktoberfest verhandelt und zum Ausdruck gebracht wurde, war das Wohl und Wehe der jungen und aufstrebenden bayerischen »Nation«, weswegen die festlichen Repräsentationsinhalte spezifisch nationalbayerisch-dynastisch geprägt waren:

- Huldigung an den bayerischen Kronprinzen bzw. König;
- Bayern ist eine geeinte Nation;
- das bayerische Volk hat eine leistungsstarke Landwirtschaft;
- man ist stolz auf »sein« Land und die eigene Produktionskraft.

Diese Repräsentationsinhalte wurden mittels eines reichen Instrumentariums innerhalb des Festgeschehens öffentlich zum Ausdruck gebracht. So wird die zentrale Stellung der Herrscherfamilie durch zahlreiche Demonstrationen und Huldigungsbezeugungen ausgedrückt und zementiert. Schon der Anlaß des Oktoberfestes, so wurde bereits erwähnt, hat den monarchischen Bezug, wobei der Symbolzusammenhang von Vermählung des

⁸ Vgl. *Oktoberfest*, Katalog 1985, 19ff; zu Ehren der Braut wurde der Festplatz »Theresienwiese« benannt (MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 24).

⁹ STROBL, »Phänomen Oktoberfest«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 102.

¹⁰ *Oktoberfest*, Katalog 1985, Vorwort; vgl. MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 4f.

¹¹ Erstmalig 1811 veranstaltet (LAUTERBACH, »Das Central-Landwirtschaftsfest«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 150ff); vgl. MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 8f.

¹² MÖHLER, »Pferderennen auf dem Oktoberfest«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 126ff; vgl. MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 6ff.

Herrscherpaares und Vereinigung der Nation eine große Rolle gespielt haben dürfte. Spektakulärer Ausdruck für die herausragende Rolle der Herrscherfamilie in Bayern war ihr feierlicher Einzug auf der Festwiese, ein wichtiger Bestandteil des auf die Dynastie ausgerichteten Festprogrammes.¹³ Zahlreiche Huldigungslieder und -gedichte wurden zur Aufführung gebracht, wobei die *Huldigung am Königszelt*¹⁴ von besonderer Bedeutung war und Vorbildcharakter für alle folgenden hatte. Das Königszelt war ein wichtiges Attribut des Nationalfestes und ein weithin sichtbares Symbol für die Präsenz der Dynastie. In einem Festzug marschierten Kinder von Angehörigen der Nationalgarde, die mit bayerischen »Nationalkostümen«¹⁵ bekleidet waren, zum Königspavillon und demonstrierten als Repräsentanten der gesamten bayerischen Nation ihre Anbindung an das Königshaus. Dort wurden Gaben überreicht und Gedichte an die Wittelsbacher vorgetragen. Dynastische Attribute durchzogen das gesamte Festgeschehen. In ihnen spiegelt sich die Intention des Oktoberfestes, zentrale Veranstaltung des Königreiches mit primär monarchischer Ausrichtung zu sein.¹⁶

So trugen die Preisfahnen, die bei verschiedenen Wettbewerben im Rahmen des Landwirtschaftsfestes, des Pferderennens und Wettschießens verliehen wurden, bis auf wenige Ausnahmen die Initialien von Mitgliedern der königlichen Familie. Sie wurden am Königszelt im Auftrag der Herrscherfamilie an die Preisträger übergeben.¹⁷ Mit Stolz wurden sie dann heimgetragen, herumgereicht und an besonderen Orten, beispielsweise Kapellen oder Prunkzimmern, aufgehängt.¹⁸

Instrumente des Ausdrucks für eine geeinte Nation waren neben der Huldigung an das Königshaus und den verschiedenen Darbietungen von Schauszenen zur bayerischen Wirtschaftskraft die zahlreichen landestypischen Trachten, deren Träger in gemeinsamen Festumzügen stellvertretend für die unterschiedlichen bayerischen Landesteile nationale Einheit demonstrierten, wobei der Aufzug der *Bavaria* als allegorische Sinnstiftung bayerischer Identität galt.¹⁹ Das Oktoberfest hatte somit eine stark nationale Identität stiftende Kraft, wobei uralte, bis in archaische Zeiten zurückreichende Bündnisstrukturen zwischen »Thron und Altar« vorlagen, die zu Repräsentationszwecken nutzbar gemacht wurden.

Landwirtschaftliche und ökonomische Leistungskraft im Verein mit einem ausgeprägten Fortschrittsgedanken drückten sich im *Zentrallandwirtschaftsfest*²⁰ aus, das durch das 19. Jh. hindurch im Mittelpunkt des Oktoberfestes stand.²¹ Seit den 1850er Jahren reflektierte

¹³ SÜNWOLDT, »Das Königszelt und die Huldigung an die Dynastie«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 34.

¹⁴ SÜNWOLDT, »Das Königszelt ...«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 34ff, Huldigungstexte: 36ff.

¹⁵ SÜNWOLDT, »Das Königszelt ...«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 35.

¹⁶ SÜNWOLDT, »Das Königszelt ...«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 34ff.

¹⁷ DERING, »Fahnen als Preise«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 193f.

¹⁸ DERING, »Fahnen als Preise«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 195.

¹⁹ In dieser Eindeutigkeit allerdings nur in der Zeit zwischen 1810 und 1850 (MÖHLER, »Festzüge ...«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 225, vgl. 226ff); vgl. MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 249.

²⁰ Vgl. LAUTERBACH, »Das Central-Landwirtschaftsfest«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 150ff; vgl. MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 43ff.

²¹ Nach einer zunehmenden zeitlichen und räumlichen Distanzierung vom Oktoberfest findet es seit 1949 im zwei- bis

die zunehmend sich entwickelnde Schaustellerei die technischen und ökonomischen Errungenschaften der Zeit. Mit ihren Attraktionen (z.B. Menagerie, Ballonfliegen, Wachsfigurenkabinett)²² stellten sie einen Spiegel des gegenwärtigen Fortschritts dar, den man stolz als nationales Leistungsprodukt demonstrierte.

II. Substitution der ursprünglichen Repräsentationsinhalte

Mit dem ausgehenden 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts verliert das Oktoberfest den Bezug zu seinem national-dynastischen Ursprung und damit seine spezifischen Repräsentationsinhalte sowie seinen festlichen Charakter. Die Herrscherfamilie spielt bis zum I. Weltkrieg eine zunehmend marginale Rolle innerhalb des Festgeschehens, und auch das Zentrallandwirtschaftsfest, das als glanzvolle Repräsentanz der bayerischen Wirtschaft galt, ist mit Beginn der Moderne an die Peripherie des Festgeschehens gerückt. An die Stelle der ehemals modernen, fortschritts- und gegenwartsbezogenen sowie, weil sich niemand mehr mit ihnen identifizieren kann, überholten Repräsentationsinhalte rückt nun die Imago der heilen bayerischen Welt, die mit der Metapher ›Heimat‹ und *deutsche Gemütlichkeit* belegt wird. Diese Substitution ist nicht Ausdruck von Progression und Identität wie im bayerischen Nationalismus, der die Genese und Weihe der ›eigentlichen‹ Nation zum Ziel hatte, sondern ein beschwörender und archaisierender ›Blick zurück‹ in einen imaginären ›Urzustand‹ bayerischer Geschichte, der als heil, einig und *gemütlich* illusioniert wird.

Aber nicht nur das Rückwärtsgewandte hat Bindekraft, sondern auch – und das ist der Bruch – das konträr dazu ausgegebene Versprechen, jedes Oktoberfest sei neuer und einzigartiger als das vorausgehende. Die heute zu beobachtende Diskrepanz zwischen den sinnentleerten alten Repräsentationsinhalten,²³ die durch ›auf alt gemachte‹ Heimatimagines ersetzt werden, und dem Drang nach ›immer Neuem‹ vollzieht sich und ist offengelegt im Ausdrucksinstrumentarium des Oktoberfestes selbst: Man trägt Jahr für Jahr die im Prinzip immer gleiche folkloristische »Trachtenmode«, die, selbst lange abgelöst von traditionellen Bezügen und damit inhaltsleer, einerseits den archaisierenden Blick zum Ursprung²⁴ offenlegt, indem sie das Bild der vermeintlichen heimatlichen Tradition als real suggeriert, andererseits aber auch immer neu, ›im Trend‹ zu sein verspricht.²⁵ Die Fiktion von immer

dreijährigen Rhythmus statt (LAUTERBACH, »Das Central-Landwirtschaftsfest«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 152); vgl. MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 6ff, 31, 82ff.

²² Vgl. KRAFFT, »Erhebung in höhere Luft – Aeronautische Darbietungen«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 213ff; vgl. DERING, »Die Schaustellerei: Historischer Überblick«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 340ff.

²³ Sie werden versatzstückhaft und in archaisierender Wiederholung noch durchs Festgeschehen geschleppt. Vgl. v.a. das Schlüsselbrett »Oktoberfest München«, 1984 als Andenken im Verkauf: »Postkartenfoto der Bavaria in Medaillon, Bergpickel, Rucksack mit Kuhglocke, montiert auf ›rustikal‹-holzimitierte Kunststoffplatte mit Kette zum Aufhängen.« (*Oktoberfest*, Katalog 1985, 394).

²⁴ Zu diesem Begriff vgl. PAUL TILlich. *Die sozialistische Entscheidung*. Offenbach: Bollwerk, 1948 (1933).

²⁵ Beispielsweise preist man in Zeitungsannoncen »stilechte Dirndl mit modischem Pep« an (SPIEGEL, »Trachtenschlacht«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 248, Zit: *Süddeutsche Zeitung* (18.09.1984): 7).

Neuem und Einzigartigem ist hier verknüpft mit der archaisierenden Wiederholung des Immergleichen.

Ein ebensolcher Bruch spiegelt sich auch in der Festarchitektur wider: Die Ursprungskulisse, Motiv ›oberbayerisches bäuerliches Bergidyll‹,²⁶ wird versetzt mit Elementen aus der modernen zeitgenössischen Architektur.²⁷ Die publikumswirksam inszenierten Pferdefuhrwerke haben in dieser Kulisse eine reine Statisten-Funktion. Sie ziehen in einem feierlichen Festumzug prächtig geschmückte Wagen mit *Wies'n Bier*-Fässern, deren Inhalt jedoch lediglich – und das will keiner wissen – aus Wasser besteht.²⁸ Das Bier wird, vor dem Publikum verborgen, von großen Metall-Containern in die Zelte eingespeist, wo Holzfaßattrappen, aus denen es dann vermeintlich gezapft wird, die gewünschte urbayerische Imago in Szene setzen.²⁹ Zudem variieren die ›Attraktionen‹ des Oktoberfestes, Bierzeltprogramm und Rummel von Jahr zu Jahr kaum, doch wird stets darauf hingewiesen, daß es sich um vermeintlich neue und ›noch nie dagewesene‹ Vergnügungen handle, wobei die Presse jeweils zu einem ersten Rundgang eingeladen wird, um vorab von diesen ›Neuerungen‹ zu berichten.³⁰

Weil die alten Repräsentationsinhalte durch leere Ursprungs-Imagines substituiert werden, an die im Grunde auch keiner mehr glaubt (sonst würden für ihre In-Szene-Setzung nicht solch ungeheure Anstrengungen unternommen), das gesamte Oktoberfest also Veranstaltungscharakter hat, muß die Stimmung, da kein Grund besteht, warum sie von alleine aufkommen soll, per ›Stimmungsbombe‹ in die Bierzelte ›hineingeschossen‹ werden. Diese Funktion übernimmt die Blaskapelle, die kalkuliert Stimmung einpeitscht mit dem Ziel der kollektiven (Suff-)Ekstase,³¹ die durch archaisierend ritualisierte Trinksprüche stets aufs neue stimuliert wird. Eine Besucherin berichtet:

»Fürstenfeld« ist zu Ende. Baß und Percussion geben jedoch weiterhin Fürstenfeld-Rhythmus an. Viele bleiben auf den Bänken stehen, klatschen mit. – »Wollt's as nomoi

²⁶ Das Oberbayerische war dem Fest des 19. Jh. völlig fremd. »Die Fassaden der Bierzelte und Schenken auf dem Oktoberfest werden heute [...] oberbayerisch-bäuerlich staffiert, und die Kellnerin bedient im Dirndl, während auf dem Zentrallandwirtschaftsfest 1975 dem Landwirt ein praktisches, modernes Fertighaus offeriert wird, und eine Modenschau der Landfrau tragbare Kleidung eines bekannten Modeschöpfers vorführt.« (MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 212f).

²⁷ Die heute gültige Form der Oktoberfestarchitektur besteht aus folgenden Elementen: oberbayrisch-bäuerliche Architekturform des Einfirsthofes kombiniert »mit verschiedenen ›originellen‹ Wahrzeichen, etwa dem dumpf ›Löwenbräu‹ brüllenden Riesenlöwen im Käfigfenster der Löwenbräufesthalle«, dem Bräurosl-Emblem oder der Münchenansicht in Großformat. Die bäuerliche Architektur des süddeutschen Alpenvorlandes wird durch bestimmte Attribute unterstrichen, wie Fensterläden, Lüftmalerei, Holz als oft verwendetes Material und Kalkweiß als dominierende Farbe, wobei in jüngster Zeit auch modernistisch-rustikal umgeformte Almen nach Art der modernen Wintersportdörfer (Hofbräuhauszelt) auftauchen. (ZIMMERMANN, »Wirtsbude – Bierburg – Brauereifestzelt«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 281, vgl. MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 212).

²⁸ MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 242.

²⁹ ZIMMERMANN, »Wirtsbude – Bierburg – Brauereifestzelt«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 281; vgl. *Oktoberfest*, Katalog 1985, 305, 316, 401; vgl. MÖHLER, »Der Wies'n-Einzug«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 246.

³⁰ MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 243; STROBL, »Phänomen Oktoberfest«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 104.

³¹ Die Imago des Unmengen von Bier saufenden Urbayern wird auf Postkarten und Bierdeckeln werbewirksam befördert. Die dort dargestellten Saufrekorde, die mit vielfältigen ›Urkunden‹ und ›Diplomen‹ honoriert werden, stacheln zusätzlich zum übermäßigen Bierkonsum an (*Oktoberfest*, Katalog 1985, 324ff).

hör'n?« – »Jaa!« – Wieder »Fürstenfeld«. Die Kapelle spielt es in dieser Stunde viermal. Neben mir meint ein Gast: »Scho wieder...«, steigt aber dennoch auf seine Bank, singt mit. [...] Um uns hält es nur noch wenige auf ihren Plätzen. [...]; ich bemerke, daß ich allmählich auch »haam nach Fürstenfeld« will, mitmachen will.

Wieder einmal ist »Fürstenfeld« vorbei. Klatschen, Schreien, Pfeifen; die Kapelle spielt »Comment ça va?«. Aus dem rhythmischen Springen werden Tanzbewegungen. [...] Die Kapelle fordert zum Mitklatschen auf. [...] Die Musik ist zu Ende. »So, das war's – jetzt schau'n ma amal in die Maßkrüg. Prost, prost, prost – ein Prosit der Gemütlichkeit!« Die Leute gröhlen mit, prosten einander zu. Bierdunstige Erschöpfung kehrt ein.

Nach der Trink- und Ruhepause von rund fünf Minuten folgt »Rosamunde«; danach werden wieder die Maßkrüge gehoben auf die Gemütlichkeit. Schunkelwalzer: die Kapelle gibt Anweisung, aufzustehen. Der Großteil der Gäste schunkelt im Stehen. »O mein Papa«, »Drei Tag geh'n ma nimmer hoam«, das Tempo wird angezogen, das Publikum zieht mit, die Bewegung wird schneller, das Klatschen heftiger – der Durst soll steigen, denn zum Abschluß heißt es wieder: »Ein Prosit der Gemütlichkeit! Prost, prost, prost – eins, zwei, drei – g'suffa!«

Beruhigung tritt ein, fünf Minuten schweigt die Musik. »Waldeslust«, »Schützenliesel«, »Lustig ist das Zigeunerleben«, »Anneliese«, »Auf und Nieder« – auf Kommando der Kapelle erheben sich die Besucher, setzen sich wieder, schunkeln – dann erneut die Aufforderung zum Trinken. [...] Anonyme Gemeinsamkeit macht sich breit [...].

Fest steht, daß Verlauf und ›Rhythmus‹ eines Bierzeltbesuches von gewissen Faktoren bestimmt wird und gewisse ›rituelle Handlungen‹ umfaßt. Zu diesen Handlungen gehören gegenseitiges Zuprosten, [...] das Schunkeln [...] und das Mitsingen. Unverzichtbares Attribut ist die Blaskapelle [...]. Die Kapelle übt eine weit bedeutendere Funktion aus, als die reine ›Berieselung‹ der Besucher mit musikalischer Unterhaltung. Sie dirigiert die Menge im Bierzelt, markiert Erholungspausen, in denen ›ungestört‹ getrunken und gegessen werden kann, und sie fordert mit Trinksprüchen zum Bierkonsum auf. [...] Der Gast, der die Alternative ›Mitmachen oder Gehen‹ nicht akzeptiert, wird bestenfalls verwirrt und erstaunt, von schunkelnden Nachbarn im Takt gestoßen, vor seinem zitternden Eurokrug sitzen, wenn er nicht zumindest einige bissige Bemerkungen einzustecken hat. [...] Die Ausgelassenheit im Bierzelt mit Spontaneität gleichzusetzen, wäre ein Fehler. Schunkeln, Klatschen, das Aneinanderreihen von Polonaisen – all das sind Teile eines immer gleichen Repertoires. Zu jeder Art der musikalischen Darbietung gibt es die adäquate Art der Bewegung. Provoziert und dirigiert wird sie von der Kapelle. [...] Die Festkapelle hat den Stimmungsverlauf zu steuern, ›anzuheizen‹ oder das Brodeln wieder zu beruhigen.³²

Die (in Wahrheit von Kommerzinteressen dirigierte und kalkulierte) ›Stimmung‹ macht den einzelnen glauben, alle wären eines Ursprungs und eines Sinnes. Man stemmt Maß

³² SÜNWOLDT, »Prosit und Gemütlichkeit«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 313f; vgl. BARNESSOI, »zigarrn, zigaretten, zigarillos ...!«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 298, vgl. 297; auf den Zusammenhang zwischen Gewalt und Gemütlichkeit hat KLAUS HEINRICH aufmerksam gemacht: HEINRICH, »Gemütlichkeit«, in: KURNITZKY/SCHMID (Hg.), *Deutsche Stichworte*, 1984, 47–53.

nach Maß, schunkelt gemeinsam im inszenierten altbayerischen Kulissenidyll, und so hat es den Anschein, als seien gesellschaftlicher Status, Einkommen und Herkunft der einzelnen Festteilnehmer bedeutungslos. Schon aufgrund der Größe der Festzelte, die bis zu 12.000 Besucher³³ fassen, ist die Anonymität der für einen Abend miteinander Singenden und Schunkelnden zwingend, jedoch wird, und dies dürfte das Entscheidende für die hohe nationale und internationale Akzeptanz sein, ein großes Gemeinschaftsgefühl und eine heimatliche Geborgenheitsstimmung produziert.³⁴

Die individuelle Absatzbewegung der kollektiv Berauschten wird zusätzlich befördert durch die vielen von Saison zu Saison neuen, immer raffinierter und spektakulärer wirkenden Fahrgeräte,³⁵ die das im Bierrausch gesuchte Entgrenzungserlebnis zusätzlich körperlich vermitteln. Das Oktoberfesterlebnis basiert also auf der Ursprungskulisse, der konformen (aber fiktiv »einzigartigen«) Einheitskleidung, der kalkulierten und eingepeitschten »Stimmung«, dem Schleudertaumel auf den Fahrgeräten und zuallererst auf der gemeinsamen Bierseeligkeit, getreu dem Refrain: »Wir wollen Bier, Bier, Bier, Bier, Bier! Denn nur mit Bier ist's zünftig hier.«³⁶

Zu fragen ist nun, warum diese Ursprungssimulation, wie sie beim Oktoberfest als dem *größten Volksfest der Welt* gleichsam für das gesamte Volk inszeniert wird, einen derartigen nationalen und internationalen Erfolg hat. Es sollen also die Funktionen der Substitution analysiert werden.

Wenn eine Gesellschaft Ursprünge kulissenhaft und szenisch einsetzt und mit ihrer Hilfe hochaufgeladene energetische Zustände zu produzieren sucht, so zeigt dies, daß Repräsentationsinhalten als zivilisationsbegründendes Element nicht mehr getraut wird. Wenn beispielsweise auf archaischer Ebene Feste gefeiert werden, so dienen sie der Repräsentation des Ursprungs, i. S. die Götter bzw. die Ahnen. Diese Urwirklichkeit wird hier dem Anspruch nach unmittelbar³⁷ reaktualisiert und repräsentiert (also nicht bloß erinnert).³⁸ Die Gesellschaft präsentiert sich im Fest als identisch³⁹ mit dem Inhalt der Repräsentation. Die Handlungen im Fest sind also »[...] kein Mittel zur Erlangung eines Wunschobjektes [...], sondern Darstellung von etwas, was [...] als objektive Gegebenheit gilt.«⁴⁰ Die Urwirklichkeit gilt als das eigentliche Sein, das des Anfangs,⁴¹ in dem alles empirische Sein

³³ Von der Organisation und der Verwaltung der Besucherströme sind die Großzelte alle gleich (MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 211f).

³⁴ Vgl. SÜNWOLDT, »Prosit und Gemütlichkeit«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 312ff.

³⁵ Seit 1881 nehmen die Fahrgeschäfte im Verhältnis zu Schaugeschäften und Schieß-/Wurfgeschäften sukzessiv zu (DERING, »Die Schaustellerei«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 342).

³⁶ »Auf geht's (Ein Marschlied vom Bier)«, 1960er Jahre. Handzettel. Über dem Text der Aufdruck: »Achtung: Während der »Wies'n« in allen Festbierhallen kräftig mitsingen!« (Stadtarchiv München, Zeitgeschichtliche Sammlung, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 319f).

³⁷ Vgl. beispielsweise den Tanz der zentralaustralischen Arunta: KERÉNYI, »Wesen«, in: *Paideuma* 1.2 (1938/40): 67, vgl. 70.

³⁸ ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 73.

³⁹ In den Ahnen habe sich das »kollektive Ideal« inkarniert (DURKHEIM, *Formen*, 1981, 470); vgl. KERÉNYI, »Wesen«, in: *Paideuma* 1.2 (1938/40): 63, 71.

⁴⁰ KERÉNYI, »Wesen«, in: *Paideuma* 1.2 (1938/40): 68.

⁴¹ ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 81.

exemplarisch begründet liegt⁴² und von wo es, aus »Machtfülle und Freiheit eines höheren Daseins«⁴³, hervorgebracht wird. Die Teilhabe bzw. die Distanz zur Ursprungsrealität entscheidet über das Wohl und Wehe des einzelnen und der gesamten Gesellschaft. Der Berliner Religionswissenschaftler und -philosoph Klaus Heinrich führt aus:

[S]oweit wie ableitbar von den Ursprüngen durch Geschlechterketten hindurch, ist das dem Ursprung Entspringende substantiell; so weit kann man sagen: es ist kausal, weil hervorgebracht von dem Ursprung als causa; so weit kann man sagen: ist noch immer an dem Ort, an dem der Ursprung war, hat den gleichen Stellenwert, die gleiche Funktion; so weit kann man sagen, daß praktisch Zeit nicht ein Verenden des Ursprungs bedeutet hat; so weit kann man sagen, daß es die Substanz alles in allem erhält.

Aber ununterbrochen müssen Veranstaltungen getroffen werden, um dieses, was man so behaupten kann, augenfällig zu machen; um zu vertuschen, daß, in der Tat, doch jedes Mal ein Bruch mit den obersten Ursprüngen erfolgt ist.⁴⁴

Auf archaischer Ebene ist also auch Veranstaltung, Simulation und Kalkulation, denn die Beschwörung des Ursprungs geschieht durch Inszenierung im Kult. Die kultische Ursprungssimulation hat damit, um den Preis der Brechung, gesamt-gesellschaftliche Bedeutung: Repräsentation des Ursprungs und Identifikation mit den Ahnen.

Und umgekehrt, das, was nicht Urwirklichkeit ist bzw. nicht von dort abgeleitet werden kann, gilt als ungeordnet, sinnlos, profan⁴⁵ und destruktiv, eine Differenzierung und Wertzuweisung, die ebenfalls zu den Funktionen des Mythos gehört.⁴⁶ »[D]enn immer wieder ist es nötig zu sagen, daß alles das, was nicht mit dieser erfüllten Zeit des Festes und dem Ursprungsort identisch ist, etwas Mitlaufendes, zufällig sich Ereignendes ist, was man im Grunde ausschalten kann [...].«⁴⁷

⁴² Vgl. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 78f.

⁴³ KERÉNYI, "Wesen", in: *Paideuma* 1.2 (1938/40): 68; »Die Götter erschaffen aus Übermaß an Macht, aus Überfülle an Energie. Die Schöpfung entspringt einem Überschuß an ontologischer Substanz.« (ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 87); nicht nur ist auf archaischer Ebene die empirische Realität auf den Ursprung hin bezogen und im Fest reaktualisiert, sondern – darauf macht KERÉNYI in bezug auf K.TH. PREuß Studie über die Coraindianer in Mexico aufmerksam – das kultische Fest selbst gilt als Einsetzung der Götter (K.TH. PREuß, *Die Nayarit-Expedition I*. Leipzig: 1912, 106ff, zit. n. KERÉNYI, "Wesen", in: *Paideuma* 1.2 (1938/40): 68f; vgl. auch ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 79).

⁴⁴ HEINRICH, *tertium datur*, 1987, 102; KERÉNYI, "Wesen", in: *Paideuma* 1.2 (1938/40): 62.

⁴⁵ »Was der Sphäre des Profanen angehört, hat am Sein nicht teil, weil das Profane durch keinen Mythos ontologisch gegründet wurde und kein exemplarisches Modell besitzt.« (ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 85, vgl. 86); dabei ist die Bestimmung des Profanen im mythischen Denken relativ: »Es gibt hier keine scharfe Grenze, die gleichsam räumlich, die Welt in ein »Diesseits« und ein »Jenseits«, in eine lediglich »empirische« und eine »transzendente« Sphäre teilt. Die Absonderung, die sich im Bewußtsein des Heiligen vollzieht, ist vielmehr rein qualitativ. Jeder noch so alltägliche Daseinsinhalt kann den auszeichnenden Charakter der Heiligkeit gewinnen, sobald er nur in die spezifische mythisch-religiöse Blickrichtung fällt [...].« (CASSIRER, *Formen II*, 1994, 95, vgl. 96).

⁴⁶ CASSIRER, *Formen II*, 1994, 95f; am Beispiel der Mana/Tabu-Vorstellungen: »Beide dienen nicht der Bezeichnung bestimmter Klassen von Gegenständen, sondern in ihnen stellt sich gewissermaßen nur der eigentümliche Akzent dar, den das magisch-mythische Bewußtsein auf die Gegenstände legt. Durch diesen Akzent wird die Gesamtheit des Seins und Geschehens in eine mythische-bedeutsame und eine mythisch-irrelevante Sphäre, in das, was das mythische Interesse erregt und fesselt, und in das, was dieses Interesse relativ gleichgültig läßt, zerlegt. [...] Es ist als würde alles, was der Mythos ergreift, in diese Scheidung eingezogen – als durchdringe und imprägniere sie gleichsam das Ganze der Welt, soweit es sich als mythisch geformtes Ganzes darstellt.« (CASSIRER, *Formen II*, 1994, 98f, 100).

⁴⁷ HEINRICH, *tertium datur*, 1987, 102.

Im regelmäßig wiederkehrenden Fest wird die Ursprungsbindung immer wieder neu beschworen und quasireal durchgespielt, so daß das eigene Dasein in der kultischen Handlung stets neu geschaffen und sein Sinn in der Urgründung neu vermittelt wird.⁴⁸ Da es im Ursprung gründet, hat das Fest einen besonderen Ort und eine besondere Zeit, »hohe Zeit« (Karl Kerényi)⁴⁹, es findet »in illo tempore« (Mircea Eliade)⁵⁰ statt. An dem »eigentlichen« Ort und in der »eigentlichen« Zeit des Ursprungs wohnen die Götter und Ahnen, dort wird Schöpfung initiiert, und von dort her erhält das Gewöhnliche seinen ursprünglichen Sinn und seine göttliche Legitimation.⁵¹ Dieses jeweils im Fest aktuelle *hic et nunc*⁵² des Ursprungs hebt die Distanz, die den Alltag vom Ursprung trennt, periodisch auf. »Die periodische Rückkehr in *illud tempus* erklärt sich zum größten Teil aus der Sehnsucht nach der *Vollkommenheit des Anfangs*.«⁵³ Der Mensch hat das Bedürfnis, auf Zeit wie die Götter (Ahnen) zu sein⁵⁴ und in der *imitatio dei*⁵⁵ an ihrer Ursprungswelt teilzuhaben.⁵⁶ So ist die Vergegenwärtigung des Ursprungs im wesentlichen Totenbeschwörung, die im Kult, verbunden mit blutigen Opfern,⁵⁷ erscheinen gemacht werden. Aufgrund der Annäherung bzw. Identifizierung mit der Ursprungswelt finden die kultischen Blutopfer ihre Rechtfertigung in einer primordialen göttlichen Tat.⁵⁸

⁴⁸ Zu dem engen Zusammenhang zwischen mythischer Urwirklichkeit und sozialer Stammesrealität vgl. exemplarisch: KAROW, *Zum Verhältnis zwischen Mythen und Sozialstruktur am Beispiel niassischer Mythen*, Magisterarbeit FU Berlin, 1984.

⁴⁹ KERÉNYI, "Wesen", in: *Paideuma* 1.2 (1938/40).

⁵⁰ ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 76, vgl. 81f; Die Festteilnehmer »[...] finden zurück in die primordiale Zeit, die immer dieselbe ist, die zur Ewigkeit gehört. Der religiöse Mensch mündet periodisch in die mythische und heilige Zeit, findet die *Zeit des Ursprungs* wieder, die »nicht abläuft«, weil sie an der profanen Zeitdauer nicht teilhat, weil sie aus einer unendlich oft erreichbaren *ewigen Gegenwart* besteht.« (ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 78).

⁵¹ Alle Grundformen geistiger Kultur, wie Sprache, Wissenschaft und Kunst liegen im mythischen Bewußtsein begründet, denn »[k]eine dieser Formen besitzt von Anfang an ein selbständiges Sein und eine eigene klar abgegrenzte Gestalt; sondern jede tritt uns gleichsam verkleidet und eingehüllt in irgendeine Gestalt des Mythos entgegen.« (CASSIRER, *Formen II*, 1994, IX); vgl. KERÉNYI, "Wesen", in: *Paideuma* 1.2 (1938/40): 71, vgl. 74; vgl. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 78f; »Die [Ur-]Vergangenheit selbst hat kein »Warum« mehr: sie ist das Warum der Dinge« (CASSIRER, *Formen II*, 1994, 130; vgl. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 86f).

⁵² ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 70.

⁵³ ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 81, vgl. 82f; »Es ist Durst nach dem Heiligen und zugleich Sehnsucht nach dem Sein.« (ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 83).

⁵⁴ Vgl. die Praxis der Coraindianer an der pazifischen Küste in Mexico, die Kerényi exemplarisch heranzieht (KERÉNYI, "Wesen", in: *Paideuma* 1.2 (1938/40): 67f; vgl. auch die Totemzeremonie der australischen Arunta (SPENCER/GILLEN (Hg.), *Native Tribes*, 1938, 170ff) und die jährlichen Feste auf der polynesischen Insel Tikopia (FIRTH, *Tikopia*, 1940), auf die sich Eliade bezieht (ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 76f, 78, 80, 89).

⁵⁵ ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 89.

⁵⁶ »Man wird auf eine Ebene erhoben, wo alles ist »wie am ersten Tage«, leuchtend, neu und »erstmalig«, wo man mit Göttern zusammen ist, ja selbst göttlich wird, wo Schöpfungsodem weht und man an der Schöpfung teilnimmt. Das ist das Wesen des Festes, und das schließt die Wiederholung nicht aus.« (KERÉNYI, "Wesen", in: *Paideuma* 1.2 (1938/40): 70, vgl. 71).

⁵⁷ Vgl. u.a. JENSEN, *Mythos und Kult*, 1991, 224ff; vgl. KERÉNYI, "Wesen", in: *Paideuma* 1.2 (1938/40): 63.

⁵⁸ So ist bei Urpflanzenvölkern die kultische Handlung eine Reaktualisierung eines ursprünglichen Mordes, der für die Menschen als Grundlage ihrer Kultur verstanden wird (ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1990, 89ff mit Beispielen); vgl. JENSEN, *Mythos und Kult*, 1991, 224ff.

Joachim Moebus hat in seiner Dissertation »Ursprungsmythos und die zeremoniale Verfertigung von Masken«⁵⁹ auf diese Identität von kulischem Handeln und mythischer Vorstellungswelt bei »Naturvölkern« aufmerksam gemacht. Bereits »[...] der einzelne Stoff [der Masken] selbst war Teil oder Exemplar eines mythischen Zusammenhanges.«⁶⁰ Demgegenüber wird dem »Künstlichen, vermittelt Arbeit Entstandene[m] [...] in zeremonialen Zusammenhängen oft die allerniedrigste Wertschätzung überhaupt zuteil.«⁶¹ Die Verfertigung von Masken fand zu bestimmten, periodisch wiederkehrenden Festen statt, in der die Urzeit mit dem empirischen Sein punktuell zusammenfiel.⁶² Bei den afrikanischen Dogon ist es die an den rituellen Färbungsprozeß der Masken geknüpfte gesamtgesellschaftliche Partizipation an dem in der Urzeit geschehenen Mord an dem Schlangennahen,⁶³ der durch begleitende Opferhandlungen⁶⁴ aktualisiert und nachvollzogen wird. Die Identifikation mit dem Mord bedeutet demnach auch die gesamtgesellschaftliche Übernahme des damit verbundenen Schuldzusammenhangs.⁶⁵

So wie der Tod des Ahn lebensspendend wirkte, enthält auch die Opferhandlung selbst todbringende und lebensspendende Aspekte. Die Seelenmacht der Maske ist diejenige der urzeitlichen Ahnen, die ihnen beim Einbruch der Endlichkeit in ihre ursprünglich unendlichen Leben entströmte und die von den verfertigten Masken, die diesen Ahnen auf das genaueste ähnelten, aufgefangen und bewahrt wird. Sie pflanzt sich in einem bestimmten Ritual von Maske zu Maske fort. So partizipiert jede einzelne Maske durch ununterbrochene Rückverknüpfung an der ursprünglichen Macht der Ahnen in der Urzeit.

Demgegenüber ist wohl jedem Oktoberfestbesucher ausnahmslos klar, daß die qualtbayerische Kulisse beförderte illusionierte Rückbezüglichkeit zu einer Heimatimago nicht der Realität ihrer industrialisierten und hochtechnisierten Lebenswelt entspricht. Die Ursprungssimulation des Oktoberfestes scheint, bedenkt man die oben skizzierte archaische Ebene, auf den ersten Blick vergleichbar machtlos. Der imaginierte Ursprung wird nicht ernst genommen, da niemand mehr an die Macht der bayerischen »Ahn« glaubt (weswegen sie stets neu beschworen werden müssen). Was gesucht wird, ist also nicht Identifikation, sondern subjektloses kollektives Eintauchen in einen außerordentlichen, hochenergetischen Zustand mit dem Ziel des totalen Ausstiegs in die Leere der Bewußtlosigkeit als endgültige Befreiung vom Alltag. Die »erfolgreiche« Ursprungsimago *deutsche Gemütlichkeit* verrät dabei den kollektiv vorhandenen Wunsch nach Heimat und Geborgenheit in einer als unheil und ungemütlich erlebten Welt, sie kann aber letztlich diesem Wunsch, da sie selbst bloße Inszenierung ist, nicht entsprechen.

⁵⁹ MOEBUS, *Ursprungsmythos*, Freie Universität Berlin, 1959.

⁶⁰ MOEBUS, *Ursprungsmythos*, 1959, 13, 29ff.; das Bärenfell, das man sich im Ritual anlegte, meinte auch den »Bären« und der Mantel aus Leopardenhaut, der bei der Initiation angelegt wurde, schuf die Identität mit dem heiligen Tier des Ritualbundes, dem Leoparden (vgl. die vielen Beispiele bei MOEBUS, *Ursprungsmythos*, 1959, 15 mit Anm.).

⁶¹ MOEBUS, *Ursprungsmythos*, 1959, 16.

⁶² Vgl. MOEBUS, *Ursprungsmythos*, 1959, 43ff.

⁶³ Des »ältesten Menschen« (MOEBUS, *Ursprungsmythos*, 1959, 37).

⁶⁴ »Ein Block roter Erde wurde auf die Maske gelegt, dann das Opfertier emporgehoben und getötet, so daß das Blut den Farbblock und die Maske gemeinsam überfloß.« (MOEBUS, *Ursprungsmythos*, 1959, 37).

⁶⁵ MOEBUS, *Ursprungsmythos*, 1959, 37; vgl. JENSEN, *Mythos und Kult*, 1991, 224ff.

Was also die permanente Beschwörung ›Heimat‹ und *deutsche Gemütlichkeit* offenlegt, ist nicht der Glaube an deren Repräsentationskraft, sondern eher ein millionenfaches⁶⁶ permanentes Leiden an der industrialisierten, hochtechnisierten und entfremdeten Alltagswelt, der man imaginär kollektiv zu entfliehen sucht. Im Oktoberfest wird eine Gegenwelt suggeriert,⁶⁷ die genau diese Defizite aufgreift und in die Illusion von Heimat, Bergidyll und Geborgenheit, für die die Metapher *deutsche Gemütlichkeit* steht, verkehrt. Mit diesem szenischen Instrumentarium wird Ursprungsnähe und der ›Blick zurück‹ zu einer alten, als besser und heil, weil vorindustriell, erachteten Welt befördert. Indizien für diesen Transformationsprozeß sind der soziale Status und die Herkunft der durchschnittlichen Wies'n-Besucher: das internationale Publikum kommt in der Regel aus hoch-industrialisierten Ländern, besonders den USA und Japan.⁶⁸ In den Zelten wird vorwiegend für Firmenbelegschaften reserviert,⁶⁹ aber auch für Angestellte aus dem öffentlichen Dienst, sowie für Vereinsgruppen und Belegschaften aus anderen Institutionen.⁷⁰ Neben dem gemeinsamen Oktoberfestbesuch ist es zudem bei vielen ortsansässigen Betrieben üblich, Bier- und Hendlgutscheine an die Mitarbeiter auszuteilen,⁷¹ was den Festbesuch zusätzlich befördert. Beim exportierten Fest sind es häufig Wirtschaftsunternehmen, Hotelketten, Reisekonzerne, Gastronomie- und Industrieunternehmen, oft in Verbindung mit Flugesellschaften, die »authentic entertainment« werbewirksam und erfolgreich im Ausland anbieten. Weltweit beliebt ist das ›Oktoberfest‹ auch als Abschluß von Industrie- und Handelskongressen.⁷²

Das Musikprogramm in den Festzelten ist auf die Erwartungen des Publikums abgestimmt: Nichts wird dem Zufall überlassen, täglich wird das gleiche Programm abgespielt.⁷³ Es besteht aus einer Mischung von international populären Nummern mit Versatzstücken des Bayern-Klischees, das gering variiert, je nach Festzelt und den für dieses typischen Gästen. »So bietet die Hofbräu-Kapelle seinem überwiegend nordamerikanischen Publikum eine Mischung aus ›besonders bayerischen‹ Elementen. Unter dem weiß-blauen Himmel des Festbaues pflegt man den Jodler als unverzichtbares Attribut des Bayern-Stereotyps, läßt es jedoch auch am schmissigen ›When the saints go marching in‹ nicht fehlen.«⁷⁴ Das Ineins von illusionärer Alm-Kulisse und – dies ist ein weiterer Bruch – ihrer Akzeptanz durch die ›Schickeria‹ der industrialisierten Welt kommt besonders deutlich zum Ausdruck in der »Wies'n-Schänke« des international erfolgreichen Delikatesen-Händlers Gerd Käfer.

⁶⁶ 1985 zählte man rund fünf Millionen Besucher (*Oktoberfest*, Katalog 1985, Vorwort).

⁶⁷ Vgl. PREÜBLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 401.

⁶⁸ STROBL, »Phänomen Oktoberfest«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 102; vgl. MÖHLER, »Festzüge ...«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 230.

⁶⁹ »vom kleinen Handwerksbetrieb bis zum Großkonzern« (*Oktoberfest*, Katalog 1985, 311).

⁷⁰ *Oktoberfest*, Katalog 1985, 311.

⁷¹ *Oktoberfest*, Katalog 1985, 311.

⁷² 1984 organisierte die Sheraton-Kette für ihre 29 Hotels in Pennsylvania ›Oktoberfeste‹ mit entsprechendem »urbayerischem« Ambiente (PREÜBLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 402).

⁷³ BARNESSOI, »zigarrn, ...«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 297.

⁷⁴ SÜNWOLDT, »Prosit und Gemütlichkeit«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 314; vgl. BARNESSOI, »ziagarrn, ...«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 297.

Die ›Schänke‹ bietet ihren Gästen ein Ambiente, das sich äußerlich als Mischung aus alpenländischem Bauernhof, Blockbau-Stadel und Heurigen-Beisl gibt: eine ›Alm‹ mit Galerie und überschatteter Veranda. Im Inneren wird mit hölzernen Stütz- und Querbalken, gewürfeltem Vorhangstoff und allerlei landwirtschaftlichem Gerät an den Wänden rustikale Atmosphäre erzeugt. Das Ergebnis des folkloristischen Bemühens unterscheidet sich in seiner schmiedeeisernen Gemütlichkeit wesentlich von den ›klassischen‹ Oktoberfesthallen. Als architektonische ›Panne‹ ist dies allerdings nicht zu werten. Die rustikale Insel zu Füßen der Bavaria kreiert einen Rahmen, in dem sich das maßgeschneiderte ›Trachtenmäßige‹ wohlfühlen kann [...].⁷⁵

Die Kulisse ist u.a. deswegen so zugkräftig, weil keiner der Gäste im Ernst vor hat, das unbequeme und harte Leben eines Alm-Bewohners gegen das Wohlstands-Ambiente seiner Stadt-Wohnung einzutauschen. Hier wird die Illusion ohne die angstmachende Drohung ihrer tatsächlichen Einlösung ausgegeben und vermutlich deswegen von den Millionen von Wies'n-Besuchern begeistert aufgenommen. Es ist das rauschhafte totale Eintauchen in eine andere Welt, das jedoch folgenlos und ohne Konsequenzen bleibt. Niemand braucht sein Land, seine Arbeitsstelle oder gar beides zu verlassen, um mal wirklich etwas ›anderes‹ zu erleben: Nach der *großen Gaudi* darf man getrost den nun folgenden Arbeitsalltag beginnen.

III. Warum man permanent Oktoberfeste feiert

Permanent Feste zu feiern nährt zwei Illusionen: Zum einen wird immer neu die fiktive Hoffnung wach gerufen, an lauter einmaligen Ereignissen teilzuhaben, die aber insgesamt immer wieder archaisierend wiederholt werden müssen. Die Geschichtserneuerung, daß alles neu ist von da ab, was das Eintauchen in den Ursprung eigentlich sprengen sollte, bleibt illusorisch und ist deswegen nicht tragfähig, ebensowenig wie der Anspruch, daß alles Ereignis sein soll, das Neue im Oktoberfest also totalisiert ist. So wird die Erwartung: alles wird neu, im Oktoberfest notwendig permanent enttäuscht, denn im Grunde bleibt alles so, wie es immer schon war. Es ist wie der Katzenjammer nach einer durchzechten Nacht, der die zu fliehen gesuchte Realität erst recht schmerzlich bewußt werden läßt. Zum anderen wird die Illusion ausgegeben, man repräsentiere den (bayerischen) Ursprung, stattdessen wird das Eintauchen und das permanente Verharren in der Ursprungsimago propagiert und eingeübt. So läßt sich insgesamt eine Entleerung der ursprünglichen Fest-Antriebe feststellen: es ist weder der Anbruch eines neuen Äons, noch die Vergegenwärtigung des Ursprungs, die hier stattfinden, und die propagierte ›Stimmung‹ kann letztlich auch nicht herbeigeschossen werden. So werden dem Besucher mittels der kalkulierten In-Szene-Setzung von ›Heimat‹ und ›Neuanfang‹ gleich doppelt Heilsver-

⁷⁵ Tafel 520: »Festwirt Gerd Käfer vor seiner ›Wies'n-Schänke‹, 1984«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 266f; vgl. SCHNITGERHANS, "Herr der Feste", *manager magazin* 14.12 (1984): 68–77; vgl. SCHMIDT, "Immer mehr in Mode", *Münchner Merkur*, 225 (28.09.1984): 15.

sprechen suggeriert. Im Blick zurück und im Tun des Immer-gleichen wird er, so scheint es, zugleich auf wunderbare Weise neu geboren.

Welche Funktionen sind nun dem permanent Oktoberfest-Feiern zuzuordnen?

Die gesellschaftliche Ordnung wird im Fest nicht durchbrochen, sondern die ganze Gesellschaft⁷⁶ tritt geschlossen in den anderen, den entfesselt-energetischen Zustand über. Das »Volk« bleibt dabei es selber, beansprucht »ganz« zu sein. In dieser Fiktion sind es nicht gesellschaftliche Segmente oder marginale Gruppen, die auf der *Wies'n* sich tummeln, sondern man tut so, als sei das Oktoberfest gleichsam ein ganz selbstverständliches Stammesritual, das für alle gilt. Gleichzeitig zeigt die Inszenierung selbst den Bruch mit dieser Fiktion, was durch die zahlreichen Abgrenzungs- und Elitebildungen unter den Oktoberfestbesuchern offengelegt wird.⁷⁷ Hier ist eine Differenz zwischen dem universalen Anspruch, »Volksfest« zu sein, das unterschiedslos alle sich einverleibt, und einer neuen Standes- und Elitebildung zu verzeichnen,⁷⁸ eine Gegentendenz zum egalitären, in der »Trachtenmode« sich manifestierenden »Mir san mir!«,⁷⁹ das in seiner Ausschließlichkeit nicht durchgehalten werden kann. Das Oktoberfest prätendiert, eine Klammer für die ganze Gesellschaft zu sein, womit Protest- und Konkurrenzverhalten von vornherein nicht ins Kalkül gezogen werden. Statt wortreich gesellschaftliche Kritik zu artikulieren, flüchtet man sich in eine vermeintliche Dauerekstase, deren Hauptcharakteristikum Wortlosigkeit, Passivität und die Identifikation mit dem Richtungslosen ist. Das, was trägt, ist allein die Veranstaltung, so daß der einzelne nicht mehr individuell verantwortlich ist für das, was er tut. Der gesellschaftliche status quo, wie er sich realhistorisch abbildet, bleibt demnach unangetastet. Stattdessen wird die Imago von der volksweiten *Gaudi* mehrheitlich akzeptiert. So hat das Oktoberfest eine insgesamt gesellschaftsstabilisierende Wirkung.

Der große Festumzug am Hauptsonntag demonstriert diesen prätendierten volksweiten Konsens: Trachten- und Schützenvereine als Verwalter der Altbayern-Imago ziehen durch die Stadt zur *Wies'n*, die Stadtoberen auf einer besonderen und reich geschmückten

⁷⁶ Durch die eingepeitschte Stimmung geht eine größere Zahl auf die Inszenierung ein, und in dem Anspruch, »das größte Volksfest der Welt« zu sein, steht das Oktoberfest idealtypisch für alle Volksfeste und für die gesamte Gesellschaft.

⁷⁷ Vgl. die Charakterisierung des Gerd-Käfer »Schänken«-Publikums: »[...] mit dem »Volk«, das die Atmosphäre in den Bierzelten »draußen« auf dem Volksfest prägt, hat sie [die rustikale Dekoration. Y.K.] wenig zu tun. [...] In erster Linie ist es wohl die Suche nach der Gesellschaft derer, die auch »dazugehören«, denn, wie das Zeit-magazin frei nach dem Valentinischen Motto formuliert, »Schick ist der Schicke nur in der Schickeria.« [*Oktoberfest*, Katalog 1985, Tafel 520, Zit: FREISINGER, »Hauptstadt der Halbseidenen«, *Zeit-magazin* 41 (1984): 17].

⁷⁸ Vgl. dazu auch: BARNESSOI, »zigarrn, ...«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 297, wo auf gesellschaftliche Schranken unter den Bierzeltbesuchern aufmerksam gemacht wird, die an der praktizierten Separierung und Abschirmung von »besonderen« Gästen ablesbar sind.

⁷⁹ SPIEGEL, »Trachtenschlacht«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 250, vgl. 248ff; so suche man beispielsweise im Tragen der »Trachtenmode« nicht nach der Identität mit den Vorfahren, sondern es dient als Vehikel für den Wunsch nach einheitlicher Selbstdarstellung und nach Gruppenidentität mit den anderen Wies'n-Besuchern (*Süddeutsche Zeitung* (05.03.1985): »Das Streiflicht«), ein konformistischer Wunsch, dem nur bei strenger Einhaltung der jeweils aktuellen Trachten-Kleiderordnung und einem gut gefüllten Portemonnaie nachzukommen ist. »Sollten Sie in den Blicken der Umstehenden etwa ein geringschätziges »von der Stange« oder verächtliches »Kaufhausdirndl« lesen, dann haben Sie verloren. [...] Wenn Sie keine Blicke auf sich ziehen, wenn Sie sich nahtlos einfügen, gar nicht auffallen, [...] dann sagen Sie herzlich: »Prost. Mir san mir!« (SPIEGEL, »Trachtenschlacht«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 250).

Festkutsche, wobei alle Beteiligten, auch die den Weg säumenden Statisten – und das zeigt die konformistische Tendenz –, sich im »Bayrisch G'wand«⁸⁰ zeigen.

Wer permanent Feste feiert, versucht, permanent zu überbrücken.⁸¹ Da die Repräsentationsinhalte von der stets Feste feiernden Gesellschaft als nicht tragfähig anerkannt werden, werden die Ahnen gleichsam täglich zum Erscheinen und Abtreten gebracht. Man hält die Ursprungsimago zwar für verbindlich und tut so, als sei sie repräsentativ, was sich in der altbayerischen Festarchitektur ausdrückt, doch wird sie letztlich als austauschbar, beliebig und nicht verbindlich angesehen. Dies drückt ein tiefes Mißtrauen gegen die Zivilisation mit ihren Repräsentationen aus. So wird das, was ehemals außeralltäglich war (das exzessive Fest der archaischen Kultur), jetzt als alltäglich, allgemein menschlich und kalkulierbar ausgegeben.

Dennoch hat die Ursprungssimulation in der Verbindung mit den archaisierenden Wiederholungen – und die hohen Besucherzahlen legen eine große Akzeptanz und Wirkmächtigkeit offen –, unendlich viel mehr Macht als in den archaischen Kulturen, denn jetzt kann mit den Ahnen kalkuliert umgegangen werden. Nicht sie dirigieren nach Gutdünken das Wohl und Wehe der Gesellschaft, sondern das gesamte Volk geht mit ihnen um, wie es ihm zweckmäßig erscheint. Die Ahnen werden erscheinen gemacht, sie verbreiten aber keine Angst und Ehrfurcht, noch sind sie mächtig genug, blutige Opfer zu fordern. Man betreibt Ahnenkalkulation, indem die »urbayerischen« Kulissen ausschließlich inszenatorisch zum Zwecke der Profitsteigerung eingesetzt werden.⁸² In den Geisterbahnen werden sie versatzstückhaft wiederbelebt und verbreiten auch für die Dauer der Durchfahrt ein gewisses Gruseln, doch erlebt man sie als nicht wirklich gefährlich. Sie stammen schließlich, wie jeder »weiß«, nicht von »jener Welt«, sondern aus der realhistorischen Wirklichkeit, mit der man zweckrational verfährt. Die Geisterbahnen werden einfach abgeschaltet, wenn die Kassen schließen und wieder Inbetrieb gesetzt, wenn sie erneut Kunden anlocken sollen. So reflektiert Ursprungssimulation auf der *Wies'n* ständig die stets veränderliche ökonomische Bedürfnislage und dient so der jeweiligen anheiz- und wieder abbremsbaren Kalkulation.

⁸⁰ SPIEGEL, »Trachtenschlacht«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 248; »Der moderne Trachtenumzug, der Jahr für Jahr am ersten Festsonntag Münchens Straßen als farbenprächtiges Schauspiel durchzieht, ist Hauptbestandteil des Oktoberfestes seit dem zweiten Weltkrieg und in der Gegenwart das einzige Festglied, das Stadt und Festplatz verklammert.« (MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 234, vgl. 236ff); im 19. Jh. zogen die am Oktoberfest Beteiligten in mehreren Zügen auf direktestem Weg von der Stadt zum Festplatz, wobei Ort und Zeit nicht beliebig zu arrangieren waren. Der Gedanke des Festeinzugs ist nach dem 2. Weltkrieg verloren gegangen (MÖHLER, *Oktoberfest*, 1980, 236, 238, 239, 241f, 293ff).

⁸¹ »Denn der Bruch zwischen ihm [dem Menschen.Y.K.] und den heiligen Mächten des Ursprungs läßt sich nicht ungeschehen machen, und es gehört zur Dialektik des Ursprungsdenkens, daß die gleichen Veranstaltungen, die den Bruch überbrücken sollen, den Bruch sichtbar machen.« (HEINRICH, »Die Funktion der Genealogie im Mythos«, in: DERS., *Vernunft und Mythos*, 1982, 14).

⁸² Das Material für Fahnen, Plaketten, Trachten etc. ist »unecht«. Man verwendet billigste Rohstoffe und die Verarbeitung ist so wenig aufwendig wie möglich [BARNESOI, »zigarrn, ...«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 298 (Papptirolerhüte); PREUßLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 402 (Papierfahnen und Wimpel statt Stofffahnen); vgl. *Oktoberfest*, Katalog 1985, 407].

Das Oktoberfest, seiner Gründungszusammenhänge entledigt, hat keinen Anlaß mehr. Die Überbrückung zum Ursprung wird abgelöst durch den totalen Bruch mit dem Ursprung und durch die Einsetzung von Ursprungsimages. Dadurch wird das Dauerfest beliebig, variabel und unverbindlich; die Gesellschaft ist nicht mehr darauf angewiesen. Es erschöpft sich in der permanenten nostalgischen Wiederbelebung der immer gleichen Fiktionen, die als gesellschaftliche Realität ausgegeben werden. Dennoch ist es eine mächtige Ablenkung und Bedürfnisbefriedigung für diejenigen, die mitmachen. Die totale Simulation ohne Repräsentation wirkt letztlich mächtiger als das Erscheinen-Machen der Ahnen in den Kulturen, da zu dem Archaisierenden eine andere Art von Veranstaltung, d.h. eine andere Art von Kalkulation hinzukommt. Die Realität findet nicht mehr, wie auf der archaischen Ebene, ihre Spiegelung in der kultischen Veranstaltung, wo Repräsentation die Darstellung des großen Schuld- und Pflichtzusammenhangs mit der Ursprungsmacht⁸³ ist. Stattdessen bleibt die Ursprungssimulation *urbayerische Gemütlichkeit* folgenlos; der einzelne muß sich nicht mehr verantworten vor dem Ursprung, da diesem keine Mächtigkeit mehr zuerkannt wird. Die jedoch auf der archaischen Ebene ausgegebene Drohung, er könne unvermittelt »zupacken« und vernichten, muß durch Veranstaltung und Kalkulation immer wieder peinlichst genau ausbalanciert werden. Diese Instrumente dienen dazu, etwas erscheinen zu machen. So schließt man gleichsam ein Bündnis mit der Ursprungsmacht, eine Struktur, die eine Klammer bildet und damit den reinen Veranstaltungscharakter übersteigt. Die Akteure unterscheiden daher nicht zwischen Sein und Schein und können deswegen nie ganz sicher sein, ob und, wenn ja, wann die Veranstaltungs- in die Ursprungssphäre umschlägt.

Beim Oktoberfest dagegen liegt die Verantwortung für die Veranstaltung allein in der profanen Sphäre, die – und darum die Totalisierung – durch den Ausstieg in die illusionierte andere und »bessere« Welt zu fliehen gesucht wird. Hier existiert kein Bündnis, sondern die Leerstelle wird besetzt durch totale, d.h. ohne Brechung imaginierte Simulation ohne Repräsentation. Zeit und Ort der Veranstaltung spielen hier keine Rolle, deren Schranken, in den Kulturen Gegenstand der Verhandlung, sind außer Kraft gesetzt. Aufgrund dieser Aufhebung, der fehlenden Brechung von Zeit, Raum und Ursprungssphäre gilt die *urbayerische* Simulation als größeres Echtheitszeugnis als die Wirklichkeit. Es ist eine Inszenierung, die ganz und gar echt sein will und in der der Bruch zum Ursprung negiert, nicht ernst genommen wird. Für den Transport der Illusion ist es allenfalls erforderlich, daß eine größere Anzahl auf die Inszenierung eingeht, denn erst dann wird es »richtig *gemütlich*«. Neben den Millionen von Festbesuchern zeigen dies die Anfragen aus aller Welt beim Münchener Fremdenverkehrsamt. Man bittet um Zusendung von »urbayerischen Utensilien« sowie Musikkassetten mit »original bavarian music from Blasmusik oom-pah bands«. ⁸⁴ Der Erwerb dieser Utensilien bzw. das Dabei-Sein auf der *Wies'n* als Statist der großen Ursprungs-Inszenierung scheint das Gefühl zu vermitteln, mittendrin im »Leben« und mittendrin im Volk zu sein. Was außerhalb, d.h. als reale

⁸³ Vgl. die Kultpraxis bei den Zuni-Indianern (BENEDICT, *Urformen der Kultur*, 1955).

⁸⁴ PREUßLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 402.

gesellschaftliche Situation erlebt wird, beispielsweise die zunehmende Arbeitslosigkeit und die hohen Mieten, wird ausgeblendet. Das Oktoberfest hat damit keinerlei Bezug mehr zur realhistorischen Wirklichkeit und dient auch nicht mehr dem Ausdruck von gesellschaftlicher Identität und Stärke.

Da es sich also beim Oktoberfest um ein Ensemble inszenierter Illusionen handelt, das eine große Leere zugleich zu kaschieren sucht und sie dabei aber auch offenlegt, ist es nicht an Ort und Zeit gebunden und kann jederzeit überall auf der Welt installiert werden,⁸⁵ was das Fremdenverkehrsamt München dazu verleitete, sogenannte »Oktoberfest-Sets« zu verschicken. Versandfertig in Kisten verpackt, stehen sie gleichsam für die inszenierte Essenz des Oktoberfestes. Dazu gehört: Girlande aus grünem Kunstbast, schwarz-gelbe und weiß-blaue Papierfähnchen, weiß-blaues Moiré-Band, »Münchner-Kindl-Puppe in durchsichtigem Verkaufsbehälter«, Plastikradi und Plastikmaßkrug in den Händen haltend, Oktoberfest-Plakate und -Prospekte sowie weiß-blauer Rautenstoff und Münchener Motive als Plakatserie.⁸⁶ In einem kanadischen Fremdenverkehrsprospekt ist zu lesen:

Oktoberfest is a nine-day German celebration with oom-pahpah bands, Bavarian dancers, Black Forest cake and parades. The German clubs throw open their doors, so you can walk in, sit down eat everything from wiener schnitzel to bratwurst, bellow out a drinking song and wash whole experience down with great steins of lager. Prosit!⁸⁷

»Oktoberfest ist heute überall« heißt es treffend in einer Anzeige des Berliner *Tagespiegels* vom Oktober 1995.⁸⁸

Das permanente ›ewige‹ Oktoberfest ist seines Zentrums, der Repräsentation vergangener Gründungszusammenhänge, und seiner Bündnisstruktur entkleidet. Die dadurch entstandene Leerstelle wird einerseits besetzt durch kalkulierbare, inhaltslose, in den Alltag transportierte archaische Versatzstücke, andererseits durch das Subjekt selbst, das seinerseits kollektiv zur Leerstelle wird. Die Leer-Metapher *Deutsche Gemütlichkeit* wird auf den vielen »Oktoberfesten« der industrialisierten Welt täglich produziert, erscheinen gemacht und gewinnbringend vermarktet. Per Dauerekstase tritt die gesamte Gesellschaft über in ein unverbindliches Transzendenz-Erleben, das als Substitut der ursprünglichen Repräsentationsinhalte gesucht wird. Eine Gesellschaft, die an nichts mehr glaubt, will auch keine Ahnenbeschwörung aus der Vergangenheit mehr, so daß die Opfer im Fest abgelöst werden durch die Totalopferung des Subjekts im Veranstaltungssubjekt. Die gesuchte unverbindliche Dauerekstase mündet, da sie nicht gelingen kann (hier zeigt sich ihre Brüchigkeit) in eine Totalveranstaltung, die ihrerseits ekstatische Züge trägt (und deshalb so faszinierend wirkt). Da die Erwartung: individuelle Loslösung von der Formierung, nicht erfüllt wird, flüchtet man sich in den formierten und inszenierten kollektiven

⁸⁵ Die genaue Zahl läßt sich nicht ausmachen, sie schwankt zwischen weltweit 170 bis 3000 jährlich gefeierten Oktoberfesten (PREUBLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 402).

⁸⁶ Münchner Stadtmuseum, Puppentheatermuseum, zit. nach: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 407, vgl. PREUBLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 401ff.

⁸⁷ Zu einem Oktoberfest in Kitchener, Waterloo, zit. n. PREUBLER, »Das Fest wird exportiert«, in: *Oktoberfest*, Katalog 1985, 403.

⁸⁸ Anzeige der Lebensmittelkette ›Reichelt‹ in bezug auf ihr neuestes Angebot (*Tagesspiegel* vom 1. Oktober 1995).

Totalübertritt, in das energetisch hochaufgeladene ekstatische Hervortreten. Dies wird, ebenso wie die veralltäglichten archaischen Inhalte, simuliert und damit kalkulierbar und haltbar gemacht, was durch die Kommerzialisierung des Übertritts (Eintrittsgelder, Konsumzwang) noch zusätzlich verstärkt wird. So verwundert es nicht, in der Festveranstaltung selber abgebildet zu finden, was man gerade zu fliehen suchte: die große Leere. Die Leere des Alltags spiegelt sich somit in der Leere des Oktoberfestes, die hier ihre Doppelung, aber – und das ist ein Schlüssel zu ihrer Faszinationskraft –, auch ihre energetische Steigerung erfährt und somit vom einzelnen als ›großartiges Erlebnis‹ verbucht werden kann. Er feiert das, worunter er leidet, mit der Illusion, etwas ganz besonderem teilhaftig zu sein. Aufgrund dieses feuchtfröhlichen Umkehrmechanismus entpuppt sich die Leere als großartiges Erlebnis, als etwas aufregend Neues und – das ist das entscheidende – als etwas ganz anderes als sie vorher war: das ist die faszinierende Möglichkeit, die Angst zu nehmen. Somit ist das gegenwärtige permanente ›Es ist was los‹ die illusionäre Verschleierung der großen Schreckensmetapher ›Es ist nichts los‹ und gleichzeitig faszinierende Verlockung zur ›ewigen Ruhe‹.

Bibliographie

- 175 Jahre Oktoberfest 1810–1985. Landeshauptstadt München (Hg.). Zusammengestellt von RICHARD BAUER und FRITZ FENZL. München: Bruckmann, 1985.
- ANDRÉ, JEAN-MARIE: *Griechische Feste, römische Spiele: Die Freizeitkultur der Antike*. Stuttgart: Reclam, 1994.
- Anonymos: Festivals: »Mit Wasserspülung«. *Der Spiegel* 39.4 (1985): 161.
- BARNESSOI, ULRIKE: »zigarn, zigaretten, zigarillos ...!« In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 297–298.
- BAUR, KARL: *Oktoberfest*. München: Callwey, 1970.
- BENEDICT, RUTH: *Urformen der Kultur*. Hamburg: Rowohlt, 1955.
- BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH: *Neue Geborgenheit: Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1979 (1955).
- CANCIK, HUBERT (Hg.): *Rausch – Ekstase – Mystik: Grenzformen religiöser Erfahrung*. Düsseldorf: Patmos, 1978.
- CASSIRER, ERNST: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. II: "Das mythische Denken". Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 (1964).
- Das Oktoberfest: Einhundertfünfsiebzig Jahre Bayerischer National-Rausch*. Konzeption und Katalog: FLORIAN DERING et al. München: Bruckmann, 1985.
- DERING, FLORIAN: »Fahnen als Preise«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 191–195.
- DERS.: »Die Schaustellerei: Historischer Überblick«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 340–342.

- DURKHEIM, EMILE: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
- ECO, UMBERTO: *Über Gott und die Welt: Essays und Glossen*. München; Wien: Hanser, 1985.
- EDSMANN, C.-M. et al.: »Feste und Feiern«. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* II (1958): 906–924.
- EISING, H. / W. LURZ: »Feste«. LThK IV (1960): 95–97.
- ELIADE, MIRCEA: *Mythos und Wirklichkeit*. Frankfurt a.M.: Insel, 1988.
- ELIADE, MIRCEA: *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990 (1957).
- FIRTH, RAYMOND: *The Work of the Gods in Tikopia*. London: 1940.
- FREISINGER, GISELA M.: »Hauptstadt der Halbseidenen«. *Zeit-magazin* 41 (1984): 11–18.
- FREUD, SIGMUND: *Massenpsychologie und Ich-Analyse / Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1993 (1921/1940/1948).
- GEBHARDT, WINFRIED: *Fest, Feier und Alltag: Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*. Frankfurt a.M.; Bern; New York; Paris: Lang, 1987.
- DERS.: »Ventilsitten« *Wörterbuch der Soziologie*, Bd. 3 (1989): 768.
- GLADIGOW, BURKHARD: »Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene«. *Rausch – Ekstase – Mystik: Grenzformen religiöser Erfahrung*. Düsseldorf: Patmos, 1978.
- HARTMANN, WOLFGANG: *Der historische Festzug: Seine Entstehung und Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. München: Prestel, 1976.
- HAUG, WALTER / RAINER WARNING (Hg.): *Das Fest*. München: Fink, 1989.
- HEINRICH, KLAUS: »Die Funktion der Genealogie im Mythos«. In: DERS. *Vernunft und Mythos: Ausgewählte Texte*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1983 (1982).
- DERS.: »Gemütlichkeit«. In: KURNITZKY/SCHMID (Hg.). *Deutsche Stichworte*. Frankfurt a.M.: Neue Kritik, 1984.
- DERS.: *tertium datur: Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Dahlemer Vorlesungen, Bd. I. Frankfurt a.M.: Stroemfeld/Roter Stern, ²1987 (1981).
- HUGGER, PAUL (Hg.): *Stadt und Fest: Zur Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur*. Stuttgart: Metzler/Poeschel, 1987.
- JENSEN, AL. E.: *Mythos und Kult bei Naturvölkern: Religionswissenschaftliche Betrachtungen*. München: dtv, 1991.
- DERS.: »Spiel und Ergriffenheit«. *Paideuma* 2.3 (1942): 124–139.
- KALTENBRUNNER, GERD-KLAUS (Hg.): *Grund zum Feiern: Abschaffung und Wiederkehr der Feste*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1981.
- KAROW, YVONNE: *Zum Verhältnis von Mythen und Sozialstruktur am Beispiel niassischer Mythen*. Magisterarbeit, Freie Universität Berlin, Religionswissenschaft, 1984.
- KERÉNYI, KARL: *Die antike Religion: Ein Entwurf von Grundlinien*. Düsseldorf; Köln: Diederichs, 1952.
- DERS.: *Humanistische Seelenforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

- DERS.: *Umgang mit Göttlichem: Über Mythologie und Religionsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- DERS.: »Vom Wesen des Festes.« *Paideuma* I.2 (1938/40): 59–74.
- KLAUSER, TH.: »Fest« *Reallexikon für Antike und Christentum* VII (1969): 747–766.
- KRAFFT, BARBARA: »Erhebung in höhere Luft – Aeronautische Darbietungen«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 213–215.
- KURNITZKY, HORST / MARION SCHMID (Hg.): *Deutsche Stichworte: Anmerkungen und Essays*. Frankfurt a.M.: Neue Kritik, 1984.
- LAUTERBACH, BURKHART: »Das Central-Landwirtschaftsfest«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 150–152.
- MARTIN, GEHARD M.: *Fest und Alltag: Bausteine zu einer Theorie des Festes*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1973.
- MAUSS, MARCEL: *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1968 (1950).
- MOEBUS, JOACHIM: *Ursprungsmythos und die zeremoniale Verfertigung von Masken*. Dissertation, Freie Universität Berlin, 1959.
- MÖHLER, GERDA: »Festzüge im Verlauf der Oktoberfestgeschichte«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 225–230.
- DIES.: *Das Münchner Oktoberfest: Brauchformen des Volksfestes zwischen Aufklärung und Gegenwart*. München: Stadtarchiv, 1980.
- DIES.: »Pferderennen auf dem Oktoberfest«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 126–128.
- OTTO, WALTER F.: *Dionysos: Mythos und Kultus*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1933.
- DERS.: *Mythos und Welt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (1962).
- PETZOLDT, LEANDER: *Volkstümliche Feste: Ein Führer zu Volksfesten, Märkten und Messen in Deutschland*. München: Beck, 1983.
- PIEPER, JOSEF: *Über das Phänomen des Festes*. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1963.
- PREUSS, KONRAD THEODOR: *Der religiöse Gehalt der Mythen*. Tübingen: Mohr, 1933.
- DERS.: *Die Nayarit-Expedition I*. Leipzig: Teubner, 1912.
- PREÜBLER, SUSANNE: »Das Fest wird exportiert«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 401–404.
- RIESMANN, DAVID: *Die einsame Masse: Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*. Hamburg: Rowohlt, 1958.
- SCHMIDT, HEIKE: »Immer mehr in Mode: das feine Wies'n-Dinner!« *Münchner Merkur* (20.09.1984).
- SCHNITGERHANS, HOLGER: »Der Herr der Feste«. *manager magazin* 14.12 (1984): 68–77.
- SCHROEDER, O. / A. HEUSER: »Fest und Feier«. *LThK* IV (1960): 99–101.
- SPENCER, BALDWIN / FRANCIS JAMES GILLEN: *Native Tribes of Central Australia*. London: Clay, 1965 (1899).
- SPIEGEL, SIBYLLE: »Trachtenschlacht«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 248–250.

- STROBL, HEINZ H.: »Phänomen Oktoberfest«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 102–104.
- SÜNWOLDT, SABINE: »Das Königszelt und die Huldigung an die Dynastie«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 34–36.
- DIES.: »Prosit und Gemütlichkeit«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 312–314.
- TILLICH, PAUL: *Die sozialistische Entscheidung*. Offenbach: Bollwerk, 1948 (1933).
- VIERKANDT, ALFRED: »Sittlichkeit« *Handwörterbuch der Soziologie*. DERS. (Hg.). Stuttgart: Enke, 1959.
- VON WELSER, MARIA: *Münchner Oktoberfest*. München: Bummel, 1982.
- ZIMMERMANN, FLORIAN: »Wirtsbude – Bierburg – Brauereifestzelt«. In: *Das Oktoberfest*. Ausstellungskatalog. Münchner Stadtmuseum, 1985: 272–281.

NACHRUF

Zum Gedenken an P. Horst Rzepkowski SVD (1935–1996)

Am 25. November 1996 verstarb im Missionspriesterseminar der Steyler Missionare in Sankt Augustin plötzlich und unerwartet der Missionswissenschaftler P. Horst Rzepkowski SVD im Alter von 61 Jahren. R. Rzepkowski war Professor für Missionswissenschaft an der Phil.-theol. Hochschule SVD St. Augustin und Mitglied des Missionswissenschaftlichen Instituts der Steyler Missionare in Sankt Augustin. Er hatte nach einer längeren schweren Krankheit gerade wieder mit seiner wissenschaftlichen Arbeit begonnen und steckte voller Pläne für die Zukunft. Sein plötzlicher Tod löste bei seinen Mitbrüdern, Kollegen und Freunden einen Schock aus. Die Lücke, die er hinterließ, wird nicht leicht zu füllen sein. Wir werden ihn sehr vermissen.

Der Verstorbene wurde am 22. Januar 1935 in Heuhuden bei Danzig geboren. 1959 schloß er sich der Steyler Missionsgesellschaft an. Nach Abschluß seiner philosophisch-theologischen Studien in St. Augustin und St. Gabriel in Mödling bei Wien wurde er am 18. Dezember 1965 zum Priester geweiht. Danach erwarb er in St. Augustin das Lizentiat in Theologie. Sein besonderes Interesse galt jedoch der Missionswissenschaft. Dem Studium dieses Faches oblag er dann an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Im Dezember 1970 schloß er dieses Studium mit dem Doktorat ab.

Im selben Jahr wurde er Mitglied des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts in Sankt Augustin. Dieses Institut bildete von jetzt an die Basis für sein wissenschaftliches Arbeiten. Zur gleichen Zeit wurde er Dozent für Missionswissenschaft an der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin. Schon bald wurde er zum Professor ernannt. Die Tätigkeit an diesen beiden Instituten bildete den Schwerpunkt seines Schaffens. Die Arbeit am Missionswissenschaftlichen Institut hat er maßgebend mitgetragen. Von 1975 bis 1979 war er Direktor des Instituts. Lange Jahre war er verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift VERBUM SVD.

Die theologische Ausbildung von P. Rzepkowski wurde vor allem durch die Jahre des Zweiten Vatikanischen Konzils und seine neuen Weichenstellungen bestimmt. Den jungen Mann interessierte immer schon die Missionswissenschaft. Die Richtung wiesen ihm insbesondere das Missionsdekret »Ad gentes« sowie die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra Aetate«.

Schon in seiner Studienzeit beschäftigte ihn das Thema der Inkulturation des christlichen Glaubens und der Verkündigung und das damit zusammenhängende Thema einer »einheimischen Theologie«. In seiner Arbeit zur Erlangung des Lizentiats trat er in die Auseinandersetzung westlichen philosophischen und theologischen Denkens mit dem Denken Ostasiens, speziell Japans, ein. Es geht um ein Gespräch thomanischer Theologie

mit dem Zen-Buddhismus. Diese Arbeit wurde 1967 veröffentlicht unter dem Titel »Thomas von Aquin und Japan. Versuch einer Begegnung« (Studia Instituti Missiologici SVD Bd. 9, Sankt Augustin: Steyler Verlag 1967).

In seiner Doktorarbeit führte er die Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus weiter. Es geht um das Thema der Anthropologie des Zen-Buddhismus. Diese Arbeit hat den Titel: »Das Menschenbild bei Daisetz Taitaro Suzuki. Gedanken zur Anthropologie des Zen-Buddhismus« (Studia Instituti Missiologici SVD Bd. 12, Sankt Augustin: Steyler Verlag 1971).

In der Folgezeit hat er das Thema der Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus nicht weitergeführt. Er ging einen anderen Weg als seine Mitarbeiter in St. Gabriel bei Wien, die sich im religionstheologischen Institut dem Thema des Dialogs der Religionen widmen.

P. Rzepkowski beteiligte sich jedoch an der Diskussion um das Missionsverständnis, vor allem, was das Thema »Mission und Entwicklung« betrifft. Hierzu hat er mehrere Beiträge vorgelegt. Am bedeutendsten ist sein Kommentar zum Apostolischen Schreiben »Evangelii Nuntiandi« von Papst Paul VI. Diese Arbeiten waren eingebettet in seine Tätigkeit als Dozent und geistlicher Beirat bei der AGEH (Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe).

Das Hauptinteresse in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit galt immer mehr der Missionsgeschichte. Hierzu hat er eine Fülle von Veröffentlichungen vorgelegt. Der Aufbau des »Lexikon der Mission« (Graz-Wien-Köln: Styria 1992) ist von diesem Schwerpunkt seines Interesses geprägt. Der Untertitel lautet: Geschichte – Theologie – Ethnologie. Hier zeigt sich, daß wichtige Themen und Persönlichkeiten der Missionsgeschichte im Vordergrund stehen. Im übrigen ist dieses Lexikon auch ein Zeugnis seines Verständnisses einer Theologie der Mission. Sein plötzlicher Tod unterbrach seine Arbeit an einer Geschichte des Christentums in Asien. Das Manuskript ist fast fertiggestellt. Im Missionswissenschaftlichen Institut sind Überlegungen über eine Veröffentlichung im Gange. Im Rahmen seiner Arbeiten zur Missionsgeschichte interessierte ihn in den letzten Jahren immer mehr die Geschichte der Missionswissenschaft. So hat er im vergangenen Jahr einen langen kritischen Aufsatz über Joseph Schmidlin veröffentlicht (ZMR 80, 1996, 82–128). Kurz vor seinem Tode hielt er in Halle/Saale einen viel beachteten Festvortrag aus Anlaß des 100. Jahrestages, an dem Dr. Gustav Warneck seine Lehrtätigkeit für Missionswissenschaft begann.

P. Rzepkowski hat sich auch auf neue Formen der Darstellung des Themas Mission eingelassen. So hat er an einigen Missionsfilmen maßgeblich mitgearbeitet. Er war beratend tätig und schrieb die Filmbücher. Es handelt sich um die Filme »Wie Abraham gerufen« (Ostafrika) sowie »Und das Wort ist Tanz geworden. P. Georg Proksch«.

Ganz besondere Freude bereitete ihm das Thema »Einheimische christliche Kunst in den Missionsländern«. Hierzu hat er eine Fülle von Veröffentlichungen vorgelegt. Zunächst ging es um die Erforschung der Kunstgeschichte. Er wollte dem Klischee entgegenreten, die Mission habe generell die einheimische Kultur zerstört. Er beschäftigte sich insbesondere mit der Erforschung der asiatischen christlichen Kunst. Zum anderen hatte er Kontakt zu heutigen einheimischen Künstlern und suchte sie zu fördern. Sein Tod

unterbrach seine Mitarbeit an einem Band mit 24 Weihnachtsbildern einheimischer Künstler aus überseeischen Kirchen. In diesen Rahmen fällt auch seine Mitarbeit am großen »Marienlexikon« (St. Ottilien: Eos Verlag, 1988–1994). Hier war er Fachleiter für Missionswissenschaft.

Ein besonderes Merkmal seiner wissenschaftlichen Tätigkeit war seine ökumenische Ausrichtung. Man kann sie als sein Spezifikum bezeichnen. Unter den protestantischen Missionswissenschaftlern hatte er viele Freunde. Sie schätzten ihn sehr.

Besondere Beziehungen pflegte er zu den protestantischen Institutionen in Heidelberg und Hamburg. In vielen Bereichen hat er mit den protestantischen Kollegen zusammengearbeitet. P. Rzepkowski war bis zu seinem Tode Redakteur der Zeitschrift »Mission Studies« der ökumenischen *International Association for Mission Studies* (IAMS). Nach Ansicht seiner Kollegen hat er dieser Zeitschrift eine neue Qualität gegeben. Er war auch im Vorstand der (protestantischen) Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft. Über sein Verhältnis zur protestantischen Missionswissenschaft darf ich aus dem Beileidsschreiben von Prof. Hans-Werner Gensichen zitieren: »Über die konfessionelle Grenze hinweg verband uns eine unverbrüchliche Gemeinschaft des Geistes, gegründet auf den gemeinsamen Sendungsauftrag und immer wieder erneuert, seit wir beide einander vor allem in der Vorbereitung und den Anfangsjahren der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft (IAMS) gefunden hatten, deren erster Präsident ich war. Was wäre die IAMS ohne ihn gewesen! Wie viel haben wir ihm auch in der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft zu danken gehabt!«

Innerhalb der katholischen Missionswissenschaft gehörte er zum Vorstand des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Außerdem war er Mitglied der Redaktion der ZMR. Ich möchte mit einem Satz von Prof. Hans Waldenfels im letzten Weihnachtsrundbrief des IIMF schließen: »Mit Horst Rzepkowski verliert die deutsche Missionswissenschaft einen ihrer bedeutendsten Vertreter, der nicht zuletzt sowohl in den ökumenischen wie in den internationalen Raum hineingewirkt hat.«

Heribert Bettscheider

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1995/96

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.

BAMBERG/OTTO-FRIEDRICH-UNIVERSITÄT BAMBERG

Nwaigbo, Ferdinand:

Church as a Communion: An African Christian Perspective, in: Bamberger Theologische Studien, Bd. 3, Frankfurt 1996.

(Dissertation, Prof. Kraus, September 1996)

BOCHUM/RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

Diel, Paulo:

Der Beitrag des deutschen Klerus und der deutschen Einwanderer zur Reform der katholischen Kirche Brasiliens seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Eine kritische Sichtung des Versuchs der Erneuerung des brasilianischen Katholizismus.

(Dissertation, Prof. Meier, in Bearbeitung)

Heller, Christian:

Arbeitstitel: John Hicks Theologie der Religionen

(Dissertation, Prof. Pottmeyer, in Bearbeitung)

Jura, Guido:

Zur Interaktion zwischen den Kirchen Deutschlands und Namibias unter besonderer Berücksichtigung des Emanzipationsprozesses der ehemaligen kolonialen Missionskir-

chen zu eigenständigen Partnerkirchen im heutigen Namibia sowie der Rückwirkung dieser Entwicklung auf die Kirchen in Deutschland.

(Dissertation, Prof. Andersen/Prof. Meier, in Bearbeitung)

Kaulig, Ludger:

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

(Dissertation, Prof. Pottmeyer, in Bearbeitung)

Langenhorst, Annegret:

Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen. Die Christianisierung Amerikas in der hispanoamerikanischen Literatur der Gegenwart.

(Dissertation, Prof. Meier, April 1996)

Rehberg, Thorsten:

Vocatio mea Caritas. Julius Angerhausen – eine biographische Skizze.

(Kirchliches Examen, Prof. Meier, Juli 1996)

Wolff, Ansgar:

Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne.

(Dissertation, Prof. Pottmeyer, in Bearbeitung)

BONN/RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN:

Amu, Boniface:

Mysticism in Igbo Religion: A Study of the religious experience of the Igbo People before the Arrival of Christianity.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Diochi, Michael Fr.:

Social-economic development, political economy and the role of the church in Nigeria.

(Dissertation, Prof. Roos, seit Juli 1994)

Ezumezu, Francis Fr.:

Social Market Economy in the Context of a post-colonial African society.

(Dissertation, Prof. Roos, seit Oktober 1995)

Fuchs, Brigitte:

»Eigener Glaube – fremder Glaube. Reflexionen einer Theologie der Begegnungen in einer pluralistischen Gesellschaft.«

(Habilitation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Garay Joaquin Ernesto, ofm:

»La misericordia como fundamento en la teologia de la liberacion.«

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Hoffmann, Cosmas:

Thomas Merton in der Auseinandersetzung in der asiatischen Spiritualität.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Jimines Ruiz, Francisco:

Arbeitstitel: »Neuevangelisierung und lebendige Gemeinschaften«

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Nieswandt, Reiner:

Wem gehört das Heilige Land? – Theologische Grundlinien der Auseinandersetzung zwischen Juden, Christen und Muslime um Israel/Palästina.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Nzeh, Casimir Fr.:

Democracy and christian-islamic tension in Nigeria. A case study in the light of the Social Teaching of the Church.

(Dissertation, Prof. Roos, in Bearbeitung)

Okorie, Cletus:

Priesthood in Igbo Religion. Its role in the society and significance for the Christian Priesthood.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Onaga, Callistus Fr.:

The contribution of the Church in Nigeria in founding and realizing a Civilisation of Work.

(Dissertation, Prof. Roos, in Bearbeitung)

Schäfer, Berhold:

Arbeitstitel: Der Glaube an Jesus Christus im Kontext mit einer nichtchristlichen Religion – Versuch eines interreligiösen Dialogs mit indisch-nepalesischen Strukturen des Hinduismus.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Spengler, Jutta:

Religious education in England – ein Modell für interreligiöses Lernen in Deutschland?

(Staatsarbeit, Prof. Bitter, März 1996)

Tautz, Monika:

Islam und Christentum. Interreligiöses Lernen als Chance des schulischen Religionsunterrichtes?

(Dissertation, Prof. Bitter, in Bearbeitung)

Wagner, Stefan:

Arbeitstitel: »Toleranz im Dialog zwischen Christentum und Islam (Christen und Muslimen).«

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Wilde, Martin:

Die Problematik der Strukturanpassungspolitik von Internationalen Währungsfonds und Weltbank aus Sicht der Katholischen Soziallehre am Beispiel Ghana.

(Diplomarbeit, Prof. Roos, November 1995)

FRANKFURT A.M./PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SANKT GEORGEN

Agbemape, Jérôme:

Le christianisme esthétique et l'Eglise-Famille, facteurs d'une inculturation qui libère.

(Diplomarbeit, Prof. Beutler SJ, Juli 1996)

Ahrens, Wolfgang:

Das Bevölkerungswachstum – globale Krise und ethische Herausforderung.

(Diplomarbeit, Prof. Hengsbach SJ, April 1996)

Bittmann, Maike Frauke:

»Man zündet auch nicht ein Licht an und stülpt ein Gefäß darüber.«

Zum Inkulturationsbegriff und seiner lehramtlichen Rezeption.

(Diplomarbeit, Prof. Sievernich SJ, Juli 1996)

Gillner, Matthias:

Bartolomé de las Casas – Gegen die Eroberung des indischen Kontinents.

Das ethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Advokaten der Unterdrückten.

(Dissertation, Prof. Sievernich SJ, Februar 1996)

Ike, Chikodi Jude:

The Church as Locus of Man's Encounter with God.

A study of the Theology of Otto Semmelroth and its Implication for the Church in Africa.

(Dissertation, Prof. Kunz SJ, Juli 1996)

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 SJ, Juni 1996)

Lilienthal, Markus:

Subjekt und Absolutes. Religionsphilosophische und systematische Prolegomena zu einem theologischen Diskurs der Moderne.

(Diplomarbeit, Prof. Kunz SJ, Juli 1996)

Pfeiffer, Marc:

Die Studie »Zukunftsfähiges Deutschland« – Theologische Implikationen

(Diplomarbeit, Prof. Hengsbach SJ, Juni 1996)

Scherer, Anja:

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

(Diplomarbeit, Prof. Kehl SJ, Juli 1996)

Szöcs, Ladislaus:

Über die Zen- und Christliche Meditation – von historischen, theologischen und Zen-Aspekten betrachtet.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Switek SJ, Dezember 1995)

FRIBOURG/UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Onuegbu, Charles:

Muslim-Christian Dialogue in Education. A case-study in the Nsukka area of Nigeria.

(Promotion, Prof. A. Nayak, Januar 1996)

INNSBRUCK/LEOPOLD-FRANZENS-UNIVERSITÄT INNSBRUCK

Delgado, Mariano:

Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika.

(Habilitation, Prof. Neufeld, Januar 1995)

Duran, R. Eduardo:

Die Zukunft der Gruppen oder die Gruppen der Zukunft. Dargestellt am Beispiel der lateinamerikanischen Basisgemeinden.

(Dissertation, Prof. Schaupp, Prof. Schwager, November 1995)

Matondo, S.:

Bedingungen und Voraussetzungen eines afrikanischen Christentums.

(Dissertation, Prof. Neufeld, in Bearbeitung)

Mvuanda, Mbaki Mabeka:

Inculturation comme exigence d'une évangélisation en profondeur. Du contenu des initiations traditionnelles pour une initiation chrétienne promotrice du projet de vie évangélique.

(Dissertation, Prof. Meyer, Prof. Messner, Januar 1996)

Okafor, Chika N.:

African Communalism and Individual Autonomy; A Discourse on the Theory of Communalism; its Origin and its relevance in Contemporary African Philosophy.

(Dissertation, Prof. Coreth, Prof. Muck, Oktober 1995)

Pandikattu, Kuruvilla:

Christian Advaita as the hermeneutic Key to Bede Griffith's understanding of Religious Dialogue.

Dissertation, Prof. Lies, Prof. Coreth, Mai 1996)

LANTERSHOFEN/ÜBERDIÖZESANES STUDIENHAUS ST. LAMBERT

Kroiß, Thomas:

Das Ausbreiten und Wirken der Missionare Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria in Deutschland 1895–1995.

(Abschlußarbeit, Prof Haas, November 1995)

MANNHEIM/UNIVERSITÄT MANNHEIM

Joha, Zdenko:

Evolutionstheorie oder Schöpfungstheologie?

(Habilitation, Prof. Hagemann, in Bearbeitung)

Lellek, Oliver:

Zum Offenbarungsbegriff im Christentum und im Islam.

(Dissertation, Prof. Hagemann, in Bearbeitung)

Rave, Hermann-Josev:

Zum religionswissenschaftlichen Problem der Datierung religiöser Texte.

(Dissertation, Prof. Hagemann, in Bearbeitung)

Schenk, Markus:

Christlicher und islamischer Fundamentalismus — eine Auseinandersetzung mit einem religiös-sozialen Phänomen der Gegenwart.

(Diplomarbeit, Prof. Hagemann)

MÜNSTER/WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Angel, Hans Gerd:

Sozialethische Implikate in den Publikationen des Kirchlichen Hilfswerkes Misereor.

(Habilitation, Prof. Furger, in Bearbeitung)

Chatterjee, Ninan:

Christentum und asiatische Religionen. Religionstheologische Tendenzen in lehramtlichen Dokumenten seit dem II. Vatikanum.

(Diplomarbeit, Prof. Pröpper)

Drescher, Daniel:

Das Wort muß befreit werden. Impulse aus der lateinamerikanischen Spiritualität der Befreiung als Antwort auf eine geistliche Krise unserer Zeit.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, April 1996)

Gerigk, Eva-Maria:

Der Heilige Krieg im Denken zeitgenössischer Muslime.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Khoury, November 1995)

Giesermann, Thomas:

Christentum im Konflikt mit den Kulturen. Zum missionstheologischen Programm Matteo Riccis.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet, Februar 1996)

Heckenkamp-Grohs, Stefanie:

Marianische Ansätze im interkulturellen Gespräch. Maria — mit oder über allen Frauen.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, März 1996)

Hollmann, Nikola:

Bevölkerungspolitik in der westlichen ökotheologischen Debatte. Kritische Anfragen aus feministisch-befreiungstheologischer Perspektive.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, Januar 1996)

Hullerum, Susanne:

Das Bild des »Fremden« in Unterrichtsentwürfen zum Thema »Mission und Dritte Welt«.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet, Juli 1996)

Kiefer, Michael:

Flüchtlinge – eine gesellschaftliche und kirchliche Herausforderung. Das Zeugnis der Kirchenasylbewegung.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, April 1996)

Osburg, Frank:

Die katholische Kirche im Friedensprozeß des salvadorianischen Bürgerkriegs.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet, Juli 1996)

Post, Franz-Joseph:

Medizinmänner und Missionare. Katholische Mission und indigene Spiritualität in Nouvelle-France.

(Dissertation, Prof. Gründer, Prof. Collet, Juni 1996)

Rottländer, Peter:

Ethische Grundlegung armenorientierter Entwicklungspolitik.

(Habilitation, Prof. Furger, in Bearbeitung)

OSNABRÜCK/UNIVERSITÄT OSNABRÜCK

Yanez, Eugenio:

Die soziale Marktwirtschaft als Option für die Armen in Chile.

(Dissertation, Prof. Spieker, 1995)

PASSAU/UNIVERSITÄT PASSAU

Ogbuacu Okoko, Gabriel:

Die kirchliche Erziehung – das Nigeria-Konzept.

(Dissertation, Prof. Mühle, in Bearbeitung)

SALZBURG/UNIVERSITÄT SALZBURG

Thazhathukunnel, Josef:

The Teaching of Mahatma Gandhi on Non-Violence: A comparative Study from a Christian Perspective.

(Dissertation, Univ. Doz. Außermair)

SANKT AUGUSTIN/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SVD

Djulei, Wilhelm:

Die kirchliche Entwicklungsarbeit in der Erzdiözese Ende – Indonesien. Studie zu einer sozialökonomischen Entwicklungsarbeit im Lichte der Katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission.

(Dissertation, Prof. Bettscheider, in Bearbeitung)

Dörrich, Hans Jürgen:

Jugend, Entwicklung und Neuevangelisierung. Impulse der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo zur Situation der Jugend.

(Dissertation, Prof. Piepke, in Bearbeitung)

Huning, Ralf:

Die Trennung von Glauben und Leben überwinden: Hermeneutik und Methodik der Bibelarbeit von Carlos Mesters/Brasilien. Darstellung und Versuch einer Rezeption im deutschen Kontext.

(Diplomarbeit, Prof. Porsch, Mai 1996)

Madappattu, Joseph:

Evangelization in a Marginalizing World. A pastoral-theological approach to the liberation in India with special reference to the marginalized Satnamis (Dalits) in Raipur District in Madhya Pradesh.

(Dissertation, Prof. Piepke, in Bearbeitung)

Miotk, Andrezej:

Die Enzyklika 'Maximum illud': Die Genese eines neuen Missionsverständnisses und seine Relevanz.

(Dissertation, Prof. Rivinius, in Bearbeitung)

Schweitzer, Markus:

Die Katholische Universität Peking unter den Benediktinern. Geschichte der Fu Jen von ihrer Gründung bis zur Übergabe an die SVD.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Rivinius, in Bearbeitung)

Shayo, Evarist:

Der Einfluß der Großfamilie auf das Christentum nach dem Beispiel der Chagga am Kolimanjaro in Tansania.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Rzepkowski, in Bearbeitung)

Tefa Sa'u, Andreas:

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

(Lizentiatsarbeit, Prof. Quack, in Bearbeitung)

Wilhelm, Reiner:

Blutige Opferriten und christliche Liturgie. Problematik und Herausforderung blutiger Opferriten in den Hochanden Boliviens.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Jaschinski, August 1996)

Xu Long Fei:

Die Nestorianische Stele in Xi'an. Versuch einer neuen Übersetzung mit Kommentar.

(Diplomarbeit, Prof. Malek, Mai 1996)

TRIER/UNIVERSITÄT TRIER

Ostry, Hardy:

Kirche und Staat in der Entwicklungszusammenarbeit – Motive, Grundlagen, Kooperation.

(Diplomarbeit, Prof. Ockenfels, Mai 1996)

Song, Woo Seak:

Die kirchliche Eheschließung in einem Wortgottesdienst unter Berücksichtigung der pastoralen Situation in Korea.

(Diplomarbeit, Prof. Heinz, November 1995)

VALLENDAR/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE VALLENDAR

Diribe, Brendan:

Youth and Evangelisation in the Contemporary Nigerian Church.

(Dissertation, Prof. Leuninger, in Bearbeitung)

Lamerz, Horst:

Der Buddhismus in der deutschen katholischen Schulbuchliteratur im Blickfeld einer Theologie der Religionen.

(Dissertation, Prof. Riße, in Bearbeitung)

Okonkwo, Emmanuel:

Igbo Traditional Marriage and Christian Sacrament.

(Dissertation, Prof. Courth, Prof. Riße, in Bearbeitung)

WIEN/UNIVERSITÄT WIEN

Belke, Annette:

Lama Anāgārika Govinda. Wegbereiter eines »schöpferischen Buddhismus« im Westen und Begründer des Ordens Ārya Maitreya Mandala.

(Dissertation, Prof. Figl, Januar 1996)

Hareter, Ewald Emmerich:

Das Phänomen des Interpretierens als Geschehen des Willens zur Macht und das Hinfälligwerden Gottes.

Eine Auseinandersetzung mit der Religionshermeneutik Nietzsches. Unter besonderer Berücksichtigung der Parabel vom tollen Menschen.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, März 1996)

Luttenberger, Wolfgang:

Menschenrechte und Religion. Der Anspruch der Menschenrechte aus der Sicht westlicher Islam-Interpreten.

(Dissertation, Prof. Figl, September 1995)

WÜRZBURG/JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Kavunguvalappil, Antony:

Theology of Suffering and Cross in the Life and Works of Edith Stein.

(Dissertation, Prof. Ganoczy, in Bearbeitung)

Kochuparampil, Thomas:

The Concept of Reconciliation in Islam and Christianity. A Study in Contrast.

(Dissertation, Prof. Ganoczy, Juli 1996)

Kruip, Gerhard:

Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die »Entdeckung Amerikas«.

(Habilitation, 1995)

Nnamdi, Reginald:

Kirche im Gestaltwandel Afrikas. Ein ekklesiologischer Versuch.

(Habilitation, Prof. Ganoczy, in Bearbeitung)

Buchbesprechungen

Aritonang, Jan S.: *Mission Schools in Batakland (Indonesia) 1861–1940*. Translated from Indonesian by Robert R. Boehlke (Studies in Christian Mission, vol. 10) E.J. Brill / Leiden–New York–Köln 1994; 379 S.

Mit mehr als 3 Millionen Gläubigen ist die lutherische Batak-Kirche die größte protestantische Kirche in Indonesien, jenem südostasiatischen Inselreich, das unter 190 Millionen Einwohnern 12 Millionen protestantische und 6 Millionen katholische Christen zählt. Rund um den Toba-See im nördlichen Sumatra (zwischen Medan und Sibolga) und auf den Inselgruppen Nias und Mentawai gelegen, entsprang die Batak-Kirche den intensiven Missionsbemühungen der Rheinischen Missionsgesellschaft (Wuppertal-Barmen). Als Gründungstag der Kirche gilt der 7.10.1861, als hervorragende Missionare werden Ludwig I. Nommensen und Gustav Warneck genannt.

JAN ARITONANG erwarb mit dem vorliegenden Werk den Doktorgrad an der Southeast Asia Graduate School of Theology in Singapore und wirkt jetzt als Professor für Kirchengeschichte am Union Theological Seminar (Sekolah Tinggi Teologia) in Jakarta.

Sein Buch stellt die lutherischen Missionsschulen im Batakland als hervorragendes Medium christlicher Schulbildung und Missionierung dar, schildert ihr Umfeld, ihre Entwicklung, ihre Organisation und analysiert schließlich die Bedeutung dieser Schulen für das Leben der Batakkirche und des Volkes.

Die Darstellung konzentriert sich auf die 79 Jahre von der Gründung der Kirche 1861 bis zur Vertreibung der deutschen Missionare 1940, womit die Übergabe des Schulsystems an eine einheimische Kirchenführung eingeleitet war.

Als Hintergrund für die Begegnung zwischen der christlichen Mission und dem Batakvolk auf der Ebene des Schulwesens dienen die Darstellungen der Schulpolitik der niederländischen Kolonialregierung, des traditionellen Erziehungssystems der Batak und der Missions- und Schulpolitik der Rheinischen Missionsgesellschaft.

Die Entwicklung des Missionsschulwesens wird in drei Perioden geschildert: in der Gründungsphase 1861–82, in der Hochblüte 1883–1914, in der Zeit krisenhafter Herausforderungen 1915–40. Die Verwestlichung der Batakultur durch die Einflüsse der Modernisierung werden dargestellt, das Streben nach Unabhängigkeit der Batakkirche von der Rheinischen Mission, der aufbrechende indonesische Nationalismus. Eine Übersicht über die Jahre 1940–80 weist hin auf die Entwicklungen in der unabhängigen Republik Indonesien.

Der missionsmethodisch wichtigste Teil des Buches (317–360) analysiert die Bedeutung des Missionsschulwesens für das Leben der Batakkirche und für das moderne Indonesien.

(1) Die Missionsschulen hatten großen Einfluß auf das zahlenmäßige Wachstum der Batakkirche in jenen Gebieten, wo der Islam noch nicht Fuß gefaßt hatte. In den Schulen gelang nicht nur die Vermittlung einer hochstehenden Ausbildung, sondern auch einer gründlichen Charakterformung. Die aus den Schulen hervorgegangenen Christen zeigten einen Wandel in ihrem Verhalten, begeisterten sich für Evangelisierung und Gemeindeaufbau, zeigten Bereitschaft für vielerlei Dienste in der Kirche, trugen bei zur finanziellen Eigenständigkeit der Batakkirche.

(2) Die Missionsschulen bewirkten grundlegende Verbesserungen im sozialen und wirtschaftlichen Status der Menschen, gaben den jungen Menschen beste Ausgangspositionen für die Arbeitssuche auf anderen Inseln, verwirklichten mehr und mehr eine soziale Gleichstellung der gut ausgebildeten Frauen.

(3) Im Bereich der Politik ermöglichten es die Schulen jungen Batakern, sich zunächst um Posten in der Kolonialverwaltung zu bewerben und schließlich zur Verwirklichung des indonesischen Nationalbewußtseins in einem christlichen Sinn beizutragen.

(4) Bei der Entfaltung und Bewahrung der Batakultur kam den Schulen – inmitten der Modernisierungstendenzen – eine immer größere Bedeutung zu.

(5) Das qualitativ hochstehende Missionsschulwesen stellte die Nützlichkeit christlicher Schulen unter Beweis. Schulbildung kann und muß allen jungen Menschen zugänglich gemacht werden, zielt ab auf die Integration der Jugend in die zivile Gesellschaft, nimmt die Züge der lokalen Kultur an, verkündet Glauben und Religion als integrale Elemente der Ausbildung, bringt gebildete Laien für den Aufbau der Nation hervor.

Das von der Kolonialzeit geprägte Missionsschulwesen wies auch Schattenseiten auf. Man war selbstverständlich davon überzeugt, daß alles, was aus Deutschland oder Holland kam, besser war als das, was die Batakultur bisher tradiert hatte (diese Haltung geriet mit dem Entstehen eines indonesischen Nationalbewußtseins ins Wanken). Wie die von Europäern gegründeten und organisierten Schulen, waren auch die von Europäern gegründeten und organisierten Kirchen zunächst bloße Nachbilder ihrer westlichen Vorbilder. Ein europäischer Paternalismus hielt die Bataker jahrzehntelang in der Position von Untergebenen. Diese Haltungen sind seit 1940 aufgegeben, womit sich die christlichen Schulen Indonesiens als hervorragende Bildungsstätten großes Ansehen erwerben konnten.

Ein kurzes Kapitel des Buches (280–283) handelt vom Eindringen römisch-katholischer Missionare in das Batakland ab 1909. Das Kommen der Katholiken wurde als Bedrohung empfunden und energisch bekämpft. Dem Argument, die katholischen Schulen böten ein breiteres Feld an Ausbildungsmöglichkeiten an, wurde entgegengehalten, die Katholiken lockten protestantische Kinder mit Geldspenden an. Das protestantische Schulwesen bemühte sich nunmehr, alle Schultypen anzubieten, die von den Katholiken angeboten wurden, und trat der katholischen Konkurrenz auch im Bereich der Printmedien entgegen. Selbst die Heranbildung katholischer Batakpriester und ihr Einsatz in ihrem Heimatland gab Anlaß zu heftigen Beschwerden. Die lutherischen Bataker hatten es von ihren Missionaren gelernt, die katholische Kirche als den größten Feind zu betrachten und sie deshalb mehr zu bekämpfen als andere Sekten oder Denominationen. Mit dem Aufbrechen einer ökumenischen Haltung in der katholischen Kirche begannen sich auch die Antipathien gegen die katholische Kirche bei den indonesischen Protestanten zu reduzieren, doch ist es offenbar schwer, in langen Jahren genährte Vorbehalte endgültig zu überwinden.

Sankt Augustin

Kurt Piskaty †

Die drei kleinen Upaniṣaden. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von ECKARD WOLZ-GOTTWALD (Texte zur Philosophie, Bd. 9) Academia-Verlag / Sankt Augustin 1994; 92 S.

Kena, Īśa und Māṇḍūkya – WOLZ-GOTTWALD stellt in diesem Werk drei der kleinsten, deswegen aber nicht weniger wichtigen Upaniṣaden vor. In der Einleitung zum Text werden kurz die Hauptthemen der Upaniṣaden besprochen. Die Verse werden in Sanskrit (römische Transkription) wiedergegeben und von einer wörtlichen sowie einer freien Übersetzung begleitet mit gelegentlich eingestreuten Kommentaren. Das Interesse für diese Art von Werkausgabe nimmt ständig zu, vor allem in den inzwischen weitverbreiteten Yogaschulen Europas oder den Meditationszentren, deren Teilnehmer häufig näheren Kontakt zum Sanskritoriginal der hinduistischen Texte suchen. Die abschließende Bibliographie liefert ausgezeichnete Hinweise zu weiteren

Übersetzungen und Forschungsliteratur in deutscher und englischer Sprache und eröffnet dem Leser einen Einblick in die großartige Vergangenheit der Upaniṣadenforschung sowohl in Europa als auch in Indien.

Corminbœuf/Schweiz

Anand Nayak

European Ecumenical China Communication No. 2. Papers and Materials of the European Catholic China Meeting. Prospects of Catholic Cooperation with China in the Present International Context (Verona, December 12–14, 1992) edited by China-Zentrum, Sankt Augustin 1994; 148 S.

Aus den Versuchen einzelner, etwas über die Lage des Christentums im hermetisch verschlossenen China zu erfahren und vielleicht sogar Kontakte aufnehmen zu können, entstand die Gruppe »Catholics in Europe Concerned with China« (CECC), die sich schon bald regelmäßig mit protestantischen Gruppen traf. Auf europäischer Ebene fanden später wiederholt Treffen statt, auf denen Informationen über Christentum und Religion in China ausgetauscht sowie Möglichkeiten diskutiert wurden, wie man gegebenenfalls helfen könne. Das vorletzte dieser Treffen fand 1992 in Verona statt, organisiert von Mitgliedern der europäischen Organisation »Four Seas Association« und durchgeführt von P. Angelo Lazarotto P.I.M.E.

Das Paper hat vier Teile. Der erste behandelt als Hauptpunkt »Prospects of Catholic Cooperation with China in the Present International Context«; der zweite Teil besteht aus kurzen Statements über den kulturellen und akademischen Austausch zwischen China und Europa, der dritte Teil enthält Informationen über kirchliche Projekte und kirchliche Kooperation mit China, während der vierte Teil Materialien über verschiedene europäische Institute und Institutionen liefert, die sich mit China beschäftigen oder sich sogar in China engagieren. Beigefügt ist, alphabetisch nach den Provinzen geordnet, ein Verzeichnis der offiziellen katholischen Zentren in China. Insgesamt ein wichtiges und nützliches Informationspaper für alle, die sich für das moderne China, das Christentum dort und für eine Zusammenarbeit mit China interessieren. – Das Heft ist erhältlich beim China-Zentrum, 53754 Sankt Augustin.

Würzburg

Claudia von Collani

Gibellini, Rosino (ed.): *Paths of African Theology*, Orbis Books / Maryknoll, NY, 1994; 202 S.

Der Sammelband enthält elf Beiträge von namhaften afrikanischen Theologen und erschien ursprünglich in italienischer Sprache mit dem Titel »Percorsi di teologia africana« (Editrice Queriniana, Brescia 1994). In seiner Einleitung geht GIBELLINI unter der Überschrift »African Theologians Wonder ... and Make Some Proposals« (1–8) kurz auf die Geschichte des Christentums in Afrika ein und skizziert knapp die Entstehung eines neuen afrikanischen Bewußtseins während der Kolonialzeit und nach der mit Beginn der 60er Jahre einsetzenden Phase der politischen Unabhängigkeit. Der Titel des Buches knüpft an den »ersten Entwurf afrikanischer Theologie (first sketch of an African theology, 6)« aus dem Jahr 1956 an: die Sammlung von Aufsätzen, die Alioune Diop unter dem Titel »Des Prêtres noirs s'interrogent« herausgegeben hat (deutsch: Schwarze Priester melden sich, Frankfurt 1960). In der vom Italienischen ins Englische übersetzten

Einleitung von GIBELLINI wurde aus dem Buchtitel von Diop »Some Black Priests Wonder«, was den Bezug zum Original kaum noch herstellen läßt.

Die einzelnen Beiträge decken die in der afrikanischen Theologie in den beiden letzten Dezennien dominierenden Themen im wesentlichen ab. Der zairische Theologe A. NGINDU MUSHETE von der Fakultät in Kinshasa gibt einen Überblick über die afrikanische Theologie (9–26), indem er zunächst den Kontext skizziert und in der Folge die wichtigsten Strömungen der Theologie in Afrika beschreibt: »Mission Theology«, »African Theology«, »South African Black Theology«. Der durch seine grundlegenden Arbeiten über afrikanische Religion bekannte anglikanische Theologe J.S. MBITI aus Kenia hat seinen Beitrag dem Thema »The Bible in African Culture« (27–39) gewidmet, wobei er besonders die Bedeutung der Bibel bei Aufbau und Leben der Gemeinde herausstellt. Die folgenden zwei Beiträge beschäftigen sich mit der Christologie, einem Thema, das in der afrikanischen Theologie einen immer breiteren Raum einnimmt. J.S. UKPONG aus Nigeria behandelt in »Christology and Inculturation: A New Testament Perspective« (40–61) sowohl formal als auch material die wichtigsten Fragen einer afrikanischen Christologie auf dem Hintergrund der Bemühung um Inkulturation, eine Aufgabe, die UKPONG bereits in der Person und Sendung Jesu angelegt sieht, der gekommen ist, das Gesetz zu erfüllen. Mehr von der praktischen Seite des Theologisierens behandelt CH. NYAMITI, der aus Tansania stammende Dogmatiker an der Katholischen Universität in Nairobi, die Christologie in seinem Beitrag »Contemporary African Christologies: Assessment and Practical Suggestions« (62–77), wobei er kritische Akzente setzt und Mängel im bisherigen Theologisieren in Afrika nicht verschweigt.

Zwei weitere Beiträge sind dem Thema Liturgie gewidmet. F. KABASELE LUMBALA, Liturgiewissenschaftler an der Fakultät von Kinshasa, setzt unter der Überschrift »Africans Celebrate Jesus Christ« (78–94) nach einigen grundsätzlichen Überlegungen praktische Akzente, indem er auf die Osterliturgie und die in Afrika traditionelle Initiation und damit zusammenhängend auf die Sakramentalien eingeht. ELOCHUKWU E. UZUKWU aus Nigeria beschäftigt sich in »Inculturation and the Liturgy (Eucharist)« (95–114) mit dem Eucharistieverständnis nach der traditionellen Lehre der Kirche und in der modernen afrikanischen Liturgie, besonders in eucharistischen Gebeten. Der frühere Bischof von Lilongwe/Malawi, P.A. KALILOMBE, fragt in »Spirituality in the African Perspective« (115–135), wie afrikanisch denn afrikanische Spiritualität sei. Er plädiert für eine einfache, auf menschlichen Grundwerten basierende Spiritualität, die der Sehnsucht der Menschen nach Frieden und Sicherung ihrer Existenz entspricht. Die beiden folgenden Beiträge beschäftigen sich mit der Befreiung. Um die Glaubwürdigkeit christlicher Botschaft in einem weithin von Unterdrückung geprägten Afrika geht es J.-M. ELA aus Kamerun in »Christianity and Liberation in Africa« (136–153), wobei er den Akzent auf die biblische Botschaft legt. Mit dem Schwerpunkt Armut geht E. MVENG aus Kamerun das Thema Befreiung an in seinem Beitrag »Impoverishment and Liberation: A Theological Approach for Africa and the Third World« (154–165), eine knappe Zusammenstellung der Formen von Armut und Verarmung und ihrer Folgen. Die einzige Autorin des Buches, M. AMBA ODUYOYE, Theologin aus Ghana und stellvertretende Generalsekretärin des Weltkirchenrates, beschreibt Hintergründe und Herausforderungen afrikanischer feministischer Theologie unter dem Titel »Feminist Theology in an African Perspective« (166–181). S. MAIMELA, protestantischer Theologe an der Universität von Pretoria, hat den Beitrag »Black Theology of Liberation« (182–195) verfaßt, ausgehend vom Rassismus als theologischem Problem, das zur Entwicklung einer Schwarzen Theologie herausgefordert hat.

Neben kurzen Angaben zu den Autoren und einem Index (200–202) enthält das anregende und empfehlenswerte Buch eine Bibliographie ausgewählter Veröffentlichungen zur afrikanischen Theologie (196–198); insgesamt wird es dem Anspruch seines Titels gerecht, Wege afrikanischer Theologie aufzuzeigen und zu weisen.

Habbel, Torsten: *Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Grünewald / Mainz 1994; 217 S.

Emmanuel Lévinas gehört zu den einflußreichsten Denkern der Gegenwartsphilosophie. Sein »Humanismus des anderen Menschen« ist nicht nur in postmodernen Philosophien (Derrida, Lyotard), sondern auch in theologischen Diskursen zunehmend präsent. TORSTEN HABBEL stellt sich nun der lohnenswerten Aufgabe, die Rezeption von E. Lévinas in der Politischen Theologie und in der lateinamerikanischen »Philosophie der Befreiung« kritisch zu überprüfen. Die leitende Frage seiner Untersuchung ist, ob »der Ansatz von Lévinas zu einer Theorie der Gerechtigkeit entwickelbar« (15) ist, so daß das Alteritätsdenken eine Theologie, die sich den neuen Herausforderungen einer multikulturell verfaßten Weltkirche stellt, stützen könnte. Da Lévinas die Gerechtigkeit nicht aus der Beziehung zum »Anderen«, sondern vom »Einbruch des Dritten« her entwickelt, ist der Schwerpunkt von HABBELS Lévinas-Deutung vorgegeben.

Das I. Kapitel über »Transzendenz in interpersonalen Verantwortung« (19–44) dient als Hinführung zur eigentlichen Thematik des Buches. HABBEL stellt darin klar, daß der zentrale Begriff des »Antlitzes« bei Lévinas stets auf *einen* anderen Menschen bezogen ist, der das »Ich« – ebenfalls im Singular – in die Verantwortung ruft und so eine asymmetrische Beziehung konstituiert. Die Passivität des Ich gegenüber dem Anspruch des Anderen steigert der späte Lévinas ins Äußerste. In »Totalité et infini« (1960) war noch die *Begegnung* zwischen Ich und Anderem das Thema seines Denkens, wobei das Antlitz sowohl in der Dimension der Niedrigkeit (Nacktheit, Not) als auch in der Dimension der Höhe (Ruf in die unendliche Verantwortung) erscheint. In »Autrement qu'être ou au-delà de l'essence« (1974) hingegen beschreibt Lévinas das Ich fast ausschließlich im »Wie seiner Verantwortlichkeit« (42), wobei die Kategorien der Niedrigkeit zunehmend auf das Ich übertragen werden. Lévinas' Verschiebung der Charakterisierungen von Ich und Anderem wendet HABBEL zu einer ersten Kritik an der Befreiungsphilosophie, in der das Ich als Täter (»Erste Welt«) und der Andere als Opfer (»Dritte Welt«) gefaßt werde – eine Deutung, die von Lévinas her nicht zulässig sei, denn das »(jüdische) Ich, das für den Anderen verantwortlich ist, kann – vor dem Hintergrund der Grauen der Shoa – nicht mit dem Täter identifiziert werden!« (43) Ein Exkurs zum Verhältnis von Lévinas und Buber (45–80) schließt die Hinführung zum Problem des »Dritten« ab.

Im zweiten Kapitel »Über den Anderen hinaus« (81–143) werden zunächst die verschiedenen Kontexte der Rede vom »Dritten« bei Lévinas gesichtet (Fruchtbarkeit, Illeität u.a.); für das Problem der Gerechtigkeit ist allein der »gesellschaftliche Dritte« von Belang (104ff). Doch wie ist der »Einbruch des Dritten« genauerhin zu denken? HABBEL konstruiert zunächst vier mögliche Zugänge (115–133): Die duale Relation von Anderem und Ich kann (1) durch eine Pluralisierung des Ich oder (2) des Anderen bzw. von Ich *und* Anderem aufgebrochen werden. Doch im Rahmen des Lévinas'schen Denkens ist eine Identifikation des Ich mit einem Kollektiv undenkbar; weiters sind – so HABBEL – Lévinas' gelegentliche Hinweise auf eine Verantwortung für *alle* Anderen ohne Bedeutung für das Gesamtwerk. Damit bleibt als dritter Zugang der bereits erwähnte »Einbruch des Dritten«, der die asymmetrische Beziehung des Anderen zum Ich »stört«, indem er zum unparteilichen Vergleich der Ansprüche zwischen Ich, Anderem und Drittem zwingt. Damit bricht bei Lévinas ein Dualismus zwischen strikt asymmetrischer Interpersonalität und einer auf dem Prinzip der Gleichberechtigung basierenden Gerechtigkeitsbeziehung auf, der nach HABBEL letztlich unversöhnt bleibt. Denn auch der vierte Zugang, die Pluralisierung des Dritten, bietet keine neuen Perspektiven für einen Überstieg von personaler Beziehung zum Problem politischer Gerechtigkeit. Vielmehr werden bei Lévinas Tendenzen einer bedenklichen »Verdammung der Politik« (132) sichtbar.

Doch bevor das Alteritätsdenken endgültig den eigenen Aporien überlassen wird, unterbricht HABEL die bisher leitende »philosophische Lesart«, die dem Lévinas'schen Denken, das sich in kritischer Auseinandersetzung mit der Philosophie konstituiert, nicht gerecht werden könne. Der Ansatz von Lévinas bedarf vielmehr »eines völlig neuen Zugriffs« (137), in dem nicht mehr der Dritte, sondern die Transzendenz des Antlitzes selbst als störende Unterbrechung theoretischer und gesellschaftlicher Systembildungen zur Geltung kommt. Die Epiphanie des Anderen hinterläßt in jeder Gemeinschaft einen unheilbaren Riß, der auch den gerechtesten Staat in Frage stellt. Darin liege die politische Relevanz des Lévinas'schen Denkens, das auf diesem Wege durchaus zu »fruchtbaren Ergebnissen« (143) weitergeführt werden könnte.

Die Befreiungsphilosophien von J.C. Scannone und E. Dussel, die das Alteritätsdenken auf eine politische Philosophie hin weiterentwickeln, unterbieten jedoch, wie HABEL im III. Kapitel (145–180) näher ausführt, das Niveau des Lévinas'schen Denkens. Denn beide Entwürfe »pluralisieren« die Kategorie des Anderen im Sinn »der Armen« bzw. des »unterdrückten Volkes« ohne Rekurs auf den »Dritten«. Die Befreiungsphilosophie bleibt jedoch die Antwort schuldig, »warum die vielen Anderen ebenso resistent gegenüber dem System sind, wie der *eine* Andere« (156). Darüberhinaus weicht die Befreiungsphilosophie auch in anderen Bereichen massiv von Lévinas ab. So hält Scannone weiter an der »Ontologie« fest (156); Dussel verabschiedet sich nur halbherzig vom philosophischen Logos (171); beide greifen gegen Lévinas' Verdikt nochmals auf die Analogielehre (172) zurück... Die Befreiungsphilosophie bietet daher – so HABELS Resümee – keine Lévinasrezeption, sondern übernimmt bloß Lévinas'sche Kategorien, ohne ihre kühnen Übertragungen zu rechtfertigen (173). Kurz: Die Befreiungsphilosophie hat zwar die Problematik einer unpolitischen Ausrichtung des Alteritätsdenkens aufgedeckt, darin jedoch »die eigentliche Stärke von Lévinas verschüttet«, nämlich »seine Resistenz gegenüber jeglichem – im politischen Denken scheinbar unumgänglichen – systematischen Denken.« Insbesondere der »Philosoph Dussel hat Lévinas zu schnell verstanden« (ebd.).

An dieser Stelle möchte ich auf einige bedenkliche Aspekte in HABELS Umgang mit der Befreiungsphilosophie hinweisen:

- Lévinas war für Scannone und Dussel eine »Inspiration« (vgl. E. Dussel: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974, 170) auf dem Weg zu einer »Philosophie der Befreiung«; da der Anspruch einer getreuen Lévinasrezeption niemals erhoben wurde, geht HABELS Forderung, jede Abweichung von Lévinas eigens zu rechtfertigen bzw. dessen späte Wende nachzuvollziehen, an den »anders« gelagerten Intentionen der Befreiungsphilosophie vorbei.

- HABEL bezieht sich in der Kritik an der »Philosophie der Befreiung« ausschließlich auf Texte, die in deutscher Übersetzung vorliegen. Daher bleibt etwa bei Dussel das Hauptwerk (!) der »zweiten Phase«, die fünfbändige »Filosofía ética de liberación« (1973–1980), unberücksichtigt. In den spanischen Texten wären jedoch durchaus einige Klarstellungen zu finden, die HABEL bei Dussel schmerzlich vermißt: die Differenzierung zwischen theologischem und philosophischem Diskurs, zwischen Sehen und Hören des Anderen, zwischen Begehren und Bedürfnis u.a. Vor allem aber würde sichtbar, daß Dussel im II. Band der Befreiungsethik die Kategorie des Anderen zunächst für eine Reformulierung des ethischen Universalismus fruchtbar macht: Die Unterdrückten repräsentieren – wie schon bei Marx, allerdings ohne geschichtsphilosophische Überfrachtung – die Universalität der Menschheit. Dussels Interesse gilt daher von vornherein der Achtung *aller* Anderen; die *konkret politische* Pluralisierung von »Ich« und »Anderem« ist erst Thema des IV. Bandes, wo allerdings jene Probleme auftauchen, auf die HABEL zurecht kritisch hinweist.

- Aufgrund der sachlichen Distanz zu Lévinas müßte die Befreiungsphilosophie ihre Ethik – so HABEL – selbst begründen; Dussel habe diesbezüglich jedoch nur tautologische Formeln anzubieten (vgl. 174); HABEL kommt zu seinem Urteil, ohne auf Dussels »Methodologie« mit einem Wort einzugehen. Darüberhinaus wäre zu fragen, in welchem Sinn Lévinas' Denken, das mit

den Mitteln der Philosophie »nicht mehr erfäßbar ist« (137), »begründet« ist, was HABEL offensichtlich für erwiesen hält. Nun ist in der Befreiungsphilosophie ein Begründungsdefizit wohl kaum zu leugnen. Warum erscheint dann aber Dussels Weg, am philosophischen Logos festzuhalten, von vornherein als Rückschritt, und zwar nicht bloß im Licht von Lévinas, sondern auch von der Sache her?

HABELS Kritik erweckt jedenfalls den Eindruck, daß die »Philosophie der Befreiung« nicht nur von Lévinas her *gelesen*, sondern auch *bewertet* wird. Dazu wären jedoch neben einer Erweiterung der Textbasis wohl noch zusätzliche Reflexionen systematischer Art nötig.

Im »Epilog« (181–202) kommentiert HABEL schließlich noch die theologischen Beiträge von M. Sievernich, H. Waldenfels, J.B. Metz und P. Süss, die das Alteritätsdenken auf die Probleme einer polyzentrischen Weltkirche hin anwenden, dabei jedoch wie schon die Befreiungsphilosophie den irrigen Weg einer unmittelbar politischen Deutung des Anderen einschlagen. Überraschenderweise sieht HABEL darin nun doch – zumindest in bezug auf J.B. Metz – die Möglichkeit einer »Weiterentwicklung beider Entwürfe in gegenseitiger Bereicherung« (195). Letztlich sind jedoch – so HABELS Ergebnis – alle politischen Rezeptionen von Lévinas in Politischer Theologie und Befreiungsphilosophie »noch zu sehr ihren Anfangsschwierigkeiten verhaftet«, »um »fertige« Denkmodelle für die Komplexität einer polyzentrischen Weltkirche liefern zu können« (202). Dennoch sei das Alteritätsdenken im Sinne von Lévinas für die Theologie »der momentan einzig (!) weiterführende« Weg, »selbst wenn er (noch) »hölzern« ist« (ebd.). – Eine kühne Schlußthese, die indirekt nochmals bezeugt, daß Lévinas für HABEL trotz mancher Vorbehalte letztlich zum »Maßstab« des Denkens geworden ist.

Wien

Hans Schelkshorn

Hallensleben, Barbara: *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*, Knecht / Frankfurt a.M. 1994; 440 S.

Ziel der dogmatischen Habilitationsschrift ist es, anhand der Werke und Zeugnisse des Ignatius von Loyola und der Mary Ward Sendung als Ursprung der Theologie zu entfalten, und zwar dezidiert vor dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Bedingungen der Neuzeit. Sendung gilt der Vf in als Ansatz einer Theologie, welche die neuzeitliche Autonomie des Subjekts ernst nimmt, ohne der Spaltung von Subjekt und Objekt zu erliegen. Darin liege das mehr als nur theologiegeschichtlich-rekonstruktive Interesse und die Gegenwartsbedeutung der Untersuchung. Das entsprechende theologische Konzept soll aus den verfügbaren Quellen zu den Gründungen des Ignatius von Loyola und der Mary Ward, die durch einen geringen Grad theologischer Systembildung gekennzeichnet sind (vgl. 3), mittels einer systematisch-theologischen Untersuchung entwickelt werden.

In Teil I folgt der Einführung in Aufgabe und Zielsetzung (1–9) ein Abschnitt »Zum Forschungsstand«, in dem die Exerzitieninterpretationen von Przywara, K. Rahner, Fessard und Bertrand unter dem Gesichtspunkt der Sendung vorgestellt und kritisiert werden (9–33); vor diesem Hintergrund wird der Untersuchungsgegenstand präzisiert: Es geht um den Zusammenhang zwischen der Sendung als Spezifikum der Werke von Ignatius von Loyola und Mary Ward (festgemacht am vierten Gelübde der Gesellschaft Jesu, das Mary Ward für ihren Orden übernehmen wollte) und der theologischen Antwort, die »sie mit ihren geistlichen Gemeinschaften auf die neue Gottes-, Welt- und Selbsterfahrung der Neuzeit gaben« (33). Die somit vorausgesetzte Übereinstimmung der beiden Gewährsleute in der Grundoption wird in Teil II in drei Kapiteln zur »theologischen

Phänomenologie der Sendung bei Ignatius von Loyola und Mary Ward« (34–58), zum Verhältnis der beiden geistlichen Gemeinschaften zueinander (58–85) sowie zur »Sendung beider Orden als Gemeinschaftsgeschehen« (85–104) im Hinblick auf die Gründungsgeschichte der Institute entfaltet. Teil III untersucht das »Neue im Verständnis apostolischer Sendung« auf der Ebene der Ordensgeschichte, und zwar im Vergleich zwischen Ignatius von Loyola und der *vita apostolica* der Bettelorden (105–126) sowie zwischen Mary Ward und der Entwicklung der apostolischen Frauengemeinschaften im 12./13. Jahrhundert, wobei hier der historische Vergleichspunkt auf lediglich drei Seiten abgehandelt wird (126–140). Der exkursartige Teil IV mit zwei Kapiteln zur »Theologie der *missio*« des Thomas von Aquin (171–191) und zur »Theologisierung und Säkularisierung der Sendung« bei Martin Luther (192–215) bereitet exemplarisch den theologiegeschichtlichen Hintergrund des Sendungsgedankens auf, ohne jedoch in einen direkten Vergleich mit den untersuchten Hauptpositionen einzumünden.

Unter dem systematischen Leitgedanken »Koinzidenz von Individualität und Allgemeinheit« wird das Konzept der Sendung in Teil V in den »Kontext der frühen Neuzeit« gestellt. Sendung fungiert dabei als Chiffre der Rückbindung von »Individualität und Allgemeinheit« an ihren göttlichen Ursprung (vgl. 178ff) und damit als Kategorie der Kritik neuzeitlicher Geistesgeschichte, die von einer »Logik des Untergangs« geprägt sei, insofern sich im vernünftigen Subjekt Individualität und Allgemeinheit »als von ihrem göttlichen Ursprung isolierte Größen ... gegeneinander erheben und einander bekämpfen« (181). Mit diesem kritischen Impetus wird das Konzept der Sendung im Vergleich mit »konkurrierenden« philosophisch-theologischen Entwürfen hinsichtlich der »Grundkonstanten geschöpflicher Existenz« (182) – Individualität, Gemeinschaft, Welt, Erkenntnis und Handeln – untersucht.

Teil VI lenkt unter der Überschrift »Sendung als Vermittlungsgeschehen« den Blick auf die »Mittel« der Sendung (im ignatianischen Sinne), d.h. insb. auf das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola (298–351) und auf das »Gemalte Leben« der Mary Ward (351–362). Insbesondere die Theologie der Sendung in den ignatianischen Exerzitien, denen das Hauptaugenmerk dieses Teils gilt, interpretiert die Vf'in als Topik. Abschließend thematisiert sie den Gemeinschaftsaspekt (362–382) – das Stichwort »Sendungsgemeinschaft« spielt in der Theologie der Vf'in eine wichtige Rolle –, und zwar unter dem Gesichtspunkt der »Sakramentalität« als ekklesiologischer Kategorie.

In Teil VII skizziert die Vf'in schließlich ihre Idee einer vom Grundgedanken der Sendung her strukturierten Theologie, wobei es ihr insbesondere auf das Moment der Verwurzelung der Theologie (und ihrer Subjekte) in einer Sendung anzukommen scheint. Zugleich aber postuliert sie eine Neuordnung der gesamten Theologie, wenn sie vom Sendungsgedanken her die Aufteilung der Dogmatik in Traktate ebenso wie die Untergliederung der Theologie in Disziplinen kritisiert.

Die umfang- und materialreiche Studie zeugt von einer sehr sorgfältigen Arbeit an den Quellen und von breiter Kenntnis der theologischen und philosophischen Strömungen der frühen Neuzeit. Weiträumig angelegte theologische »Gesprächssituationen« werden inszeniert (etwa in der Aufnahme der frühen jesuitischen Theologie) und mit der Ebene der kirchen- (und insb. ordens-)geschichtlichen »Ereignisgeschichte« korreliert. Die interessante Vernetzung von Kirchengeschichte und Systematik stellt jedoch zugleich vor nicht unwesentliche methodische Schwierigkeiten: So fließen mit dem dezidierten Konzept einer »Theologie der Sendung« bereits starke eigene Optionen der Vf'in in die intendierte Rekonstruktion »ignatianischer« Theologie ein; Deutungskategorien, die nicht aus den Quellen gewonnen werden können, wie etwa jene von der der Neuzeit inhärenten »Logik des Untergangs« werden ohne eigenen Ausweis in die Untersuchung eingeführt. Schließlich bleibt nach der Lektüre der theologiegeschichtlich sehr interessanten Studie die Frage nach dem systematischen Ertrag: Mit der etwas wolkigen Skizze einer völligen Neukonzeption der akademischen Theologie mittels der Kategorie der Sendung scheint die Frage nach deren systematischem

Stellenwert kaum zureichend beantwortet. Der Eindruck, die Vf in habe zuviel auf einmal gewollt und dabei den dritten Schritt vor dem zweiten getan, ist nicht ganz von der Hand zu weisen.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

Härle, Wilfried / Wagner, Harald (Hg.): *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart* (Beck'sche Reihe 321) Beck / München 2. neubearbeitete und erweiterte A. 1994; 311 S.

Ein sehr gebraucherfreundliches Lexikon mit chronologischem Register und Register über weitere erwähnte Theologen (von den noch Lebenden A. Auer, B. Häring, W. Kasper, A. Läßle, J. Ratzinger) stellt eine Vielzahl der nach Ansicht der Herausgeber für die Gesamtentwicklung der Theologie wichtig erscheinenden Autoren seit der Kirchenväterzeit bis 1986 (Eintragung über die Letztverstorbenen) zusammen. Ohne die Leistung schmälern zu wollen, ist dennoch ein Bedenken nicht zu verschweigen: Kann es stimmen, daß die Zahl bedeutsamer Theologen mit zunehmender Nähe zur Gegenwart ständig wächst: (wenn ich richtig gezählt habe) bis 500: 60, zwischen 500 und 1000: 17, zwischen 1000 und 1500: 52, zwischen 1500 und ca. 1650: 85; im 17./18. Jahrhundert: 79; 19./20. Jahrhundert: 139? Könnte es nicht sein, daß wir unsere Zeit, aber auch den deutschsprachigen Anteil am Ende doch eher etwas überschätzen? Was im Vorwort zur 1. Ausgabe als erste Vorentscheidung formuliert ist, erscheint mir jedenfalls im Ergebnis nicht ganz stimmig. Im übrigen: Gibt es keinen Missionstheologen, der für die Gesamtheologie von Bedeutung war?

Bonn

Hans Waldenfels

Hummel, Reinhard: *Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 1994; IX + 223 S.

Das Buch des früheren Direktors der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, REINHART HUMMEL (H.) stellt eine Art Quersumme seiner kritischen Beobachtung der religiösen Szenen und Entwicklungen zumal in unserem Land und Kontinent dar. Der Titel lädt im Grunde genommen dazu ein, sich von einem Traum zu verabschieden und für die neue Situation zu öffnen. Die Zukunft dürfte »Religiöser Pluralismus« heißen, nicht mehr »Christliches Abendland«. Vf. beginnt – nach der Einleitung (I) – mit einer kurzen Darstellung des Jahrhunderts »interreligiöser Bewegung« seit dem Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago (II). Von dort aus lenkt er den Blick vom inner- zum randchristlichen Pluralismus; hier kann der Protestantismus ein Wegweiser sein (III). In den Kap. IV/V erörtert Vf. die Präsenz östlicher Religionen und den beginnenden christlichen Dialog mit diesen. Es folgen – parallel dazu – zwei Kapitel über die neuen religiösen Bewegungen und die christliche Resonanz (VI/VII). Gerade diese Kapitel zeigen auch die Schnellebigkeit der heutigen religiösen Szene an, die augenblickliche Beobachtungen schnell überholt erscheinen lassen. Im Kap. VIII. benennt Vf. unter dem Stichwort »Suche nach Spiritualität« innerkirchliche Gründe, die nach neuen Orientierungen Ausschau halten lassen. Dabei betont er nachdrücklich den religiösen Kompetenzverlust des Protestantismus, ohne dabei den Katholizismus von diesem freizusprechen. In den folgenden Kap. IX–XII widmet sich Vf. ausführlich der neuen Rolle des Islam in Europa, seinem Verhältnis zum Christentum, dem

gemeinsamen Ringen innerhalb einer säkularen Kultur und der Frage der Menschenrechte. Das Buch schließt mit zwei Kapiteln zur Synkretismusproblematik (XIII) und zur christlichen Orientierung im religiösen Pluralismus (XIV). Das nüchtern geschriebene, gut lesbare Buch verrät eine hohe Sachkenntnis und die Qualifikation des Autors zu einem klaren und eindeutigen Urteil. Ein Zurück zu einem allein christlichen Abendland gibt es nicht, nur ein Vorwärts zur Bewährung des Christlichen in pluralistischer Gesellschaft. Dazu sind erforderlich: eine nüchterne Kenntnis der Situation und fremder Standpunkte und gleichzeitig eine starke Verwurzelung im eigenen Standpunkt.

Bonn

Hans Waldenfels

Klinger, Elmar: *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Echter / Würzburg 1994; 60 S.

In diesem schmalen Buch bringt KLINGER auf den Punkt, was sich als roter Faden durch die Theologie Karl Rahners zieht: »Jeder Mensch hat ein geistliches Leben. Karl Rahner widmet ihm sehr viel Aufmerksamkeit« (6). So einfach dies klingt, so bedeutend ist es. KLINGER geht – auch anhand zahlreicher biographischer Notizen zu Leben, Arbeit und Kirchenkonflikten Rahners – der spirituellen Theologie Rahners nach, in der der Alltag »zu einem Kriterium einer jeden Rede von Gott« wird (21). KLINGER versteht Rahners Alltagsmystik als »Entdeckung eigenen und fremden Seins« (23). So wird z.B. aus der Nächsten- und Fremdenliebe »keine moralische Leistung, sondern eine Entdeckung. Sie besteht nicht im Füllhorn, das über jemanden ausgegossen wird, sondern in der Aufmerksamkeit, die man ihm schenkt« (36). Was fehlt, ist ein deutlicher Vermerk, daß auch die Alltagsmystik eine politische Mystik ist. Die Alltagswelt – »jene Monotonie der Pflicht, die Arbeit, die jeder selbstverständlich findet, die bittere Mühe, für die niemand dankt, ... die unbezahlte Arbeit, die stumm zu leisten ist« (37) – darf nur dann als »Kreuz des Alltags« (38) und »Schlüssel zum Leben« (37) bezeichnet werden, wenn sie frei ist von diskriminierenden Strukturen. »Das Private ist öffentlich, das Private ist politisch«, sagen Frauen zu Recht und keineswegs in Widerspruch zu Rahnerscher Theologie.

Bad Iburg

Andrea Tafferner

LaFargue, Michael: *Tao and Method. A Reasoned Approach to the Tao Te Ching* (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture) State University of New York Press / Albany 1994; XVI + 642 S.

Das Werk des amerikanischen Wissenschaftlers verfolgt ein doppeltes Ziel: Einmal geht es ihm um die Rekonstruktion des klassischen taoistischen Textes *Tao Te Ching*, wie er von den ursprünglichen Autoren im alten China verstanden wurde. Sodann soll es selbst ein Beitrag zur Entwicklung der religiösen Hermeneutik sein, d.h. ein Beitrag zu Theorie und Praxis der Interpretation von Religionen und religiösen Texten. In seinem reflektierenden Ansatz umfaßt das Werk drei Teile: I. Hermeneutik (mit generellen Überlegungen zur Geschichte der Textinterpretation und ihrer philosophischen Begründung, zumal zur Beachtung von Sprache und Wirklichkeit, aber auch der Kompetenz, – Überlegungen, wie sie nicht zuletzt in den USA angestellt werden) (1–43), II.

Soziohistorischer Hintergrund (mit einer Erarbeitung des gesellschaftlichen wie ideellen Kontexts der Zeit des vermuteten Autors Lao Tzu, unter besonderer Beachtung des Mencius) (45–122), III. Sprachform und Struktur des »laoistischen« Denkens, – der ausführlichste der drei Reflexionsteile (123–336). Ihm folgen in Teil IV Übersetzung, Kommentar und ein »topisches« Glossar, mit dem das Nachschlagen von Schlüsselbegriffen im Kommentarteil sehr erleichtert wird (337–558), sodann Anmerkungsteil, Literatur, Sach- und Personenregister, ein Index der behandelten Passagen, schließlich eine Vergleichsliste zwischen alten und neuen Zählungen, kurz: der wissenschaftliche Apparat, der das Werk zu einem unverzichtbaren Referenzbuch heranreifen läßt (559–642).

In seiner Hermeneutik sucht Vf. die hermeneutischen Entdeckungen des 19. und 20. Jahrhunderts, zumal die Integration einer strengen Textexegese unter Beachtung des historischen und soziokulturellen Kontexts, mit der Beschäftigung mit den grundlegenden philosophischen Themen in den religiösen Schriften fremder Kulturen zu verknüpfen. Im zentralen Teil III (Kap. 6–12 des Werkes) konzentriert sich Vf. folglich auf den Zusammenhang von Sprachform, konkretem Kontext und philosophisch-weltanschaulichen Denkinhalten. Vf. beginnt mit der Prüfung der semantischen Seite der Frage (Kap. 6 und 7) und befaßt sich dabei zumal mit dem Aphorismuscharakter des *Tao Te Ching*. Es folgt in den Kap. 8–10 die Beschäftigung mit der gemeinhin »metaphysisch« genannten Seite der Texte, die nach Ansicht des Vf. aber weniger in metaphysische Spekulation als in der Hinführung zur Selbstkultivierung besteht. Damit wird zugleich eine Brücke gebaut zur Frage nach dem »wundervollen kosmischen Tao«, das Vf. in Kap. 11 in den heutigen Kontext einer Philosophie der Religion zu überführen sucht. Kap. 11 ist in seiner Brückenfunktion für Vf. das Schlüsselkapitel, das allerdings die heutigen Fragen nach dem Verständnis des Klassikers nicht abschließen will, ihm aber Bedeutung für die heutige Situation einer pluralistischen, aber kritischen Theorie der Weltansichten verleiht.

Der kurze Durchblick durch das Werk zeigt, daß es an verschiedenen Stellen auch zu weiterer Nachfrage und Diskussion zwischen europäischen und amerikanischen Wissenschaftlern einlädt. Diese kann hier jedoch nicht angestoßen werden, weil das den Rahmen einer Rezension sprengen würde. Unbestreitbar gehört das Werk sowohl in seinen grundsätzlichen Erwägungen wie in der konkreten Erarbeitung einer neuen Übersetzung und des dazugehörigen Kommentars zu den wissenschaftlichen Opera, an dem die zukünftige Beschäftigung mit dem *Tao Te Ching* nicht vorbeigehen kann.

Bonn

Hans Waldenfels

Lapide, Pinchas/Panikkar, Raimon: *Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch.* Kösel / München 1994; 126 S.

Das Gespräch zur Sache fand zwischen den beiden Autoren unter Leitung von Anton Kenntemich im Münchener Kösel-Verlag statt. Mich hätte es gereizt zu wissen, was ohne diese Leitung aus dem Gespräch der beiden geworden wäre. Die Grundthesen der Veröffentlichung finden sich einmal im Vorwort LAPIDES, in dem dieser vorweg zu seinem Weg mit und zu Gott Stellung bezieht, sodann im Nachwort PANIKKARS, in dem dieser ein Stückweit an seiner Biographie entlang seinen Weg zu Gott offenlegt, in gewissem Sinne nachlegt. Dazwischen liegt das eigentliche Gespräch, eher fragmentarisch, von Stichworten geprägt, in denen sich Zeitgenossen wiederfinden können. Es ist freilich weniger zu referieren als wirklich zu lesen, zumal die Auseinandersetzung mit den auftretenden Fragen in anderen Büchern schon längst gründlicher geschehen ist. Wohl vermittelt ein solches Gespräch perspektivisch Gesichtspunkte, die in ihrer Subjektivität anderen Veröffentlichun-

gen so nicht abverlangt werden können. Darin aber liegt der Reiz des Gesprächs, in dem sich der Jude und der indische Wegsucher sich in relativer Offenheit für den anderen Standpunkt austauschen.

Bonn

Hans Waldenfels

Mensen, Bernhard (Hg.): *Multikulturelle Gesellschaft* (Vortragsreihe 1993/94 / Akademie Völker und Kulturen, Bd. 17) Steyler Verlag / Nettetal 1994; 109 S.

Mit ihren jährlichen Vortragsreihen ist die Akademie Völker und Kulturen, St. Augustin, bemüht, aktuelle und relevante gesellschaftliche Fragestellungen aufzugreifen und zu erörtern. 1993/94 geschah dies unter dem Stichwort »multikulturelle Gesellschaft«; sechs dazu gehaltene Vorträge sind in diesem Sammelband dokumentiert: K.J. RIVINIUS behandelt »die multikulturelle Gesellschaft in der gegenwärtigen Diskussion«. Er befaßt sich dabei mit der Genese und Verwendung dieses Begriffs allgemein und arbeitet die vier gesellschaftspolitischen Grundpositionen dazu heraus: Multikulturelle Gesellschaft als Utopie; – als Chance; – als Bedrohung oder Gefahr; – als Ideologie. Sein eigenes Plädoyer geht dahin, das Zusammenleben mit Angehörigen aus ursprünglich anderen Kulturen als Chance zu begreifen. Dieser Beitrag ist sehr informativ; es werden aber nicht alle wichtigen Diskussionsstränge (z.B. Chr. Taylor, J. Habermas) berücksichtigt. Auf »das multikulturelle Miteinander als gesellschaftliches Problem« geht F. MÖLLER aus der Sicht eines Landrates ein; neben einer Reihe von allgemeinen historischen und aktuellen Hinweisen zum Thema zeigt er exemplarisch auf, wie es im Rhein-Sieg-Kreis um den »Austausch von Kulturen« bestellt ist und was konkret zur Integration der dort lebenden Ausländer getan wird. Die Spannung, mit der Einwanderer in ein fremdes Land konfrontiert sind, nämlich einerseits um die Wahrung ihrer Identität bemüht zu sein, andererseits aber auch sich den neuen Gegebenheiten nicht entziehen zu können, erörtert M. STUDNIK. Mit der umstrittenen Frage, ob Deutschland ein Einwanderungsland ist, setzt sich Ministerialdirektor O. REERMANN aus dem Bundesinnenministerium auseinander; seine Position deckt sich mit der der derzeitigen Bundesregierung, die mit Blick auf die Notwendigkeit der Erhaltung eines »Grundkonsenses« in der Gesellschaft argumentiert. Religiöse Aspekte im Zusammenhang von »multikultureller Gesellschaft« stehen in den letzten beiden Beiträgen im Vordergrund: H. VÖCKING gibt einen informativen Überblick über die Situation der Muslime in Europa und geht auf die damit verbundenen Herausforderungen für die Kirchen ein. R. WASCHBÜSCH fragt allgemein nach der Rolle der Kirchen in einer veränderten Gesellschaft. Das Problem einer Mischung von sehr unterschiedlichen Beiträgen begegnet auch in diesem Sammelband; gleichwohl ermöglicht er einen guten Einstieg in die von ihm aufgegriffene Thematik der »multikulturellen Gesellschaft«. An einigen Stellen wäre es interessant gewesen zu erfahren, wie die Diskussion zu den vorgetragenen Thesen verlaufen ist.

Paderborn

Norbert Mette

Ecotheology. Voices from South and North, ed. by David Hallman, Orbis / Maryknoll, New York 1994; 316 S.

Rosemary Radford Ruether: *Gaia und Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Edition Exodus / Luzern 1994; 320 S.

Ökologische Theologie und Ethik stehen seit einigen Jahren weltweit auf der theologischen, insbesondere ökumenischen Tagesordnung – wenn auch mit deutlichen Differenzen in der Herangehensweise und Schwerpunktsetzung. Zwei in diesem Bereich angesiedelte Publikationen verdienen aus verschiedenen Gründen eine nähere Betrachtung. Der von DAVID HALLMAN herausgegebene Band schließt in doppelter Hinsicht eine Lücke: Zum einen ist es das Verdienst des Herausgebers, bislang kaum bekannte, da allenfalls in einschlägigen Zeitschriften publizierte Überlegungen aus verschiedenen Kontexten einem größeren Publikum vorzustellen. Darüberhinaus bringt HALLMAN, indem er die ökotheologische Diskussion in den Kontext der Nord-Süd-Problematik stellt, verschiedene Sichtweisen zusammen und leistet so einen ersten notwendigen Schritt in Richtung des angestrebten Dialogs zwischen dem Süden und dem Norden. Die Mehrzahl der 25 Beiträge, die hier nicht im einzelnen besprochen werden können, geht weit darüber hinaus, das christliche Verhältnis von Natur und Umwelt aufzuarbeiten und neuzubestimmen. Zwar besteht ein weitgehender Konsens bezüglich der Aporien der antropozentrischen Orientierung christlicher (Schöpfungs-)Theologie, wichtiger jedoch ist die den Differenzen in der Analyse und theologischen Reflexion vorgängige gemeinsame Einsicht in die organische Verbindung zwischen Umweltzerstörung und sozialer, ökonomischer und politischer Ungerechtigkeit (vgl. v.a. den programmatischen Beitrag von K.C. ABRAHAM sowie aus feministisch-theologischer Perspektive ARUNA GNANADASON). Die Bandbreite der aufgenommenen Artikel reicht von biblisch-theologischen Beiträgen über systematisch-theologische und wissenschaftstheoretische Überlegungen bis hin zur Konkretisierung ökotheologischer Reflexionen auf ethische Fragestellungen hin (Biotechnologie, Bevölkerungspolitik etc.). Daß den Beiträgen aus feministischer und indigener Perspektive jeweils ein eigenes Kapitel vorbehalten ist, entspricht ihrer Bedeutung innerhalb der ökotheologischen Diskussion.

Im Gegensatz zu dem wertvolle Einsichten und Anstöße vermittelnden *Ecotheology* kann das 1992 erschienene und nun in deutscher Übersetzung vorliegende Buch ROSEMARY RADFORD RUETHERS nicht zuletzt aufgrund seiner hermeneutischen Schwächen weder aus feministischer noch aus theologischer Perspektive überzeugen. Ausgehend von der These, die Erde sei ein lebendiges System, mit dem wir Menschen unabdingbar verwoben seien, begibt RADFORD RUETHER sich auf die Suche nach einer die ausbeuterische Herrschaft von Menschen über die Erde und andere Menschen überwindenden ökofeministischen Spiritualität. Daß sie sich in ihrem Vorhaben primär mit der christlichen Tradition und deren Wurzeln auseinandersetze, so die Autorin, sei Folge ihrer eigenen christlichen Prägung, letztlich ginge es jedoch darum, in einer weltweiten Gemeinschaft miteinander verbundener spiritueller Traditionen alle unsere spirituellen Ressourcen anzuzapfen (218). Hier deutet sich eine den Ansatz von *Gaia und Gott* kennzeichnende Unentschiedenheit an, die mit der Zurückhaltung der Autorin, den eigenen theologischen Standort argumentativ auszuweisen, korrespondiert. Was als eine »ökofeministische Theologie der Heilung der Erde« angekündigt wird, erweist sich bei genauerer Betrachtung als ein materialreiches Kaleidoskop kultur- und religionsgeschichtlicher Untersuchungen, ökotheologischer und umweltethischer Ansätze sowie exegetischer Überlegungen, ohne daß sich ein klares theologisches Profil erkennen ließe. Einer selektiven Vorgehensweise und z.T. oberflächlichen Bearbeitung und Interpretation der Quellen – welche u.a. in der Kennzeichnung der hebräischen Tradition als »unzweifelhaft äußerst androzentrisch, anthropozentrisch und ethnozentrisch« (220) zum Ausdruck kommt – und dem unkritischen Umgang mit holistisch ethischen Positionen wie von Peter Singer oder Tom Regan (vgl. 230ff)

entspricht das Niveau der im letzten Kapitel gegebenen »Handlungsanweisungen« für eine Realisierung der Vision einer geheilten Erde, deren gesellschaftspolitische Ausrichtung die individualisierende Engführung in den vorausgehenden Kapiteln nicht aufzufangen vermag. Alles in allem muß wohl gesagt werden, daß mit dieser Übersetzung die Chance vertan worden ist, im deutschsprachigen Raum einen Zugang zu Anliegen und Konzeptionen feministischer Ökonomie zu eröffnen, wie sie im anglophonen Sprachraum von verschiedenen Theologinnen seit längerem diskutiert werden.

Münster

Katja Heidemanns

Ott, Heinrich: *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 1994; XI + 212 S.

Mit diesem neuen Buch des Baseler Systematikers liegt eine weitere evangelische Fundamentaltheologie von hohem Rang vor. Sie ist schon deshalb in dieser Zeitschrift anzuzeigen, weil sie zu den bisher wenigen systematischen Werken gehört, die den heutigen Pluralismus ernstnehmen und im Hinblick auf ihn eine Dialogik entwerfen. Beides steht entsprechend zur Debatte: die Frage einer rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens und dessen Eintritts in die Arena dialogischer Begegnung sowie die Frage nach einem begründeten Einsatz des eigenen Standpunkts. Das Zeitalter des Dialogs ruft nach einem neuen Stil theologischen Denkens, für den OTT selbst durch seine wiederholten internationalen Einsätze in fremdkulturellen Ländern ausgezeichnet sensibilisiert ist (§ 1). Fundamentaltheologie ist für OTT wesentlich die Theologie selbst als Rechenschaft (§§ 2–4). Die »Rechenschaft« bildet folglich auch die Grundthematik des Einleitungskapitels. Die Hauptschritte des Buches sind aber dann Personalismus, Mysterium, Verifikation und Verstehen. Methodisch weiß sich OTT in hohem Maße der Phänomenologie verpflichtet. Wer heute dialogisch bis in den Bereich des Religionspluralismus denkt, ist aber im übrigen von vornherein auch ökumenisch offen. Es ist wohlthuend, in welcher Breite OTT sowohl von evangelischer wie katholischer Literatur Gebrauch macht. Das große Kapitel »Personalismus« (§§ 5–15) enthält vorrangig jene Themenstellungen, die traditionellerweise in der Erläuterung des Glaubensverständnisses zu finden sind. Glaubens- und Denkkraft, das Grundverständnis des Personalismus, seine Verwendung im Verständnis von Glaube und Offenbarung, das Verhältnis von Glaubensvollzug bzw. -akt und Glaubensinhalt, die praktische Lebensverankerung des Glaubens, der Zusammenhang von Personalismus und Gesellschaftsstrukturen gehören zu diesen Themen. Was zumal in seinen formalen Strukturen bis dahin verdeutlicht wird, erhält sein theologisches Profil unter dem Stichwort »Mysterium« (§§ 16–19). Hier gilt es für OTT zunächst, der verbreiteten Verwechslung und Verwischung von Personalismus und Anthropomorphismus durch einen bewußten Einsatz der negativen Theologie zu wehren. Diese der Mystik verpflichtete Gestalt der Theologie ist aber dann ihrerseits in Beziehung zu sehen zu einem vertieften Verständnis der Heilsgeschichte. Von selbst kommen in diesen Zusammenhängen die Grundlinien einer trinitarisch wie christologisch geprägten Theologie zum Tragen. Erst vor diesem Hintergrund der Glaubensanalyse und der Befassung mit dem Gottesmysterium aber können die Fragen der Verifikation (§§ 20–28) und des Verstehens (§§ 29–33) verhandelt werden. OTT tritt nachdrücklich für eine argumentative Theologie ein, auch wenn er in der Besprechung der theologischen Sprache ausdrücklich den Aussagesatz nicht für die tragende Sprachform der Theologie erklärt und einer »nicht-positionalen, nicht-propositionalen Theologie« das Wort redet. Dialogische Theologie, Theologie der Religionen und natürliche Theologie, die Geschichtlichkeit des Denkens und der Wahrheit wie auch die Bewährung der

theologischen Sätze kommen hier zur Sprache. Gerade die Endlichkeit des Denkens ruft aber dann nach einer Hermeneutik des »Über-Setzens« wie auch nach einer Ausweitung der Hermeneutik zum »universal-dialogischen Prinzip«. Verständlicherweise wird die Bibelauslegung dann zu einem ersten Übungsfeld. Was OTT in seiner Arbeit vorstellt, ist nichts weniger als der Entwurf einer christlichen Fundamentaltheologie angesichts des nicht mehr zu überholenden Pluralismus der Welt, der in der Pluralität der Religionen nur einen deutlichen Anwendungsfall erlebt. Der Umgang mit diesem Phänomen kann nur ein dialogisch-argumentativer sein. Als Brücke erweist sich eine Phänomenologie des Glaubens, der dabei selbst seine Universalität finden muß. Das Buch OTTs kann nur allen am Dialog Beteiligten wie Interessierten nachdrücklich zur Lektüre empfohlen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Pye, Michael (Hg.): *Macmillan Dictionary of Religion*, Macmillan / London-Basinstoke 1994; XIII + 319 S.

Die unter der Mitwirkung zahlreicher Wissenschaftler in aller Welt verfaßten, aber nicht namentlich gezeichneten Kurzartikel in diesem Dictionary of Religion bieten eine knappe Erst-einführung zu zahlreichen Begriffen und Namen aus der reichhaltigen Welt des Religiösen, wobei sich neben den für derartige Nachschlagewerke üblichen Begriffen wie Islam, Messiah, Rabbi, religio, shaman oder Trinity auch kulturgeschichtlich relevante Ausdrücke wie Aufklärung, deus ex machina, pontifex maximus oder solche aus dem Bereich der christlich orientierten Musik (z.B. Kyrie, Gloria) finden. Einem wichtigen Proprium der Religionswissenschaft als Disziplin, nämlich verschiedene religiöse Traditionen zu überblicken, wird in zahlreichen Beiträgen Rechnung getragen. Als einziges Beispiel sei hierfür das Stichwort Virgin Birth genannt, wo neben christlichen auch außerchristliche Vorstellungen von Jungfrauengeburt (inkl. der koranischen Aussagen zur Jungfrau Maria) erwähnt werden. Trotz des Lexikoncharakters eignet sich somit das Buch auch als fortlaufende Lektüre und als Test für das Allgemeinwissen über Religionen sowie als Einführung in die fachspezifische Verwendung des Englischen.

Hannover

Peter Antes

Raiser, Konrad: *Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt*, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1994; 169 S.

Man kann die 15 Aufsätze aus den Jahren 1984 bis 1994, die in diesem Band zusammengestellt sind, als Kontext des 1989 erschienen Buches desselben Autors *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung* lesen. Dann treten viele der dort oft nur angedeuteten historischen und systematischen Begründungszusammenhänge plastischer heraus, und es läßt sich erkennen, wie manche der skizzierten Linien nach Seoul und Canberra weiter gezogen werden. Man kann das Buch aber auch ganz für sich nehmen als überaus reichhaltige Quelle sachlicher Informationen über aktuelle Entwicklungen in der ökumenischen Bewegung aus erster Hand, wobei K. RAISER in brillanter Klarheit Diskussionen referiert und seine eigene Position darstellt.

Obwohl die teilweise bisher unveröffentlichten oder schwer zugänglichen Aufsätze ihren jeweiligen Entstehungszusammenhang noch erkennen lassen, zeichnet sich der Band durch inhaltliche Geschlossenheit aus. Das wird vor allem durch die Einordnung der Texte in eine Gliederung erreicht, die sich an den drei Profilen oder Zielrichtungen der ökumenischen Bewegung orientiert: (1) interkonfessionelle Einheit der Kirche, (2) menschliche Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden, (3) geistlich-missionarische Erneuerung der Kirche. Daß die Grenzen der Zuordnung dabei nicht streng gezogen werden können, hat seinen Grund in der engen Bezogenheit der drei Profile aufeinander.

Im ersten Teil spricht sich RAISER für eine »Horizontenerweiterung« – so der Titel – bisheriger Einheitsvorstellungen »von oben« aus, die auf Versöhnung zwischen Kirchen zielen und diese per Lehrkonsens herstellen wollen. In der Perspektive »von unten« – der Suche nach Gemeinschaft von Christen an einem konkreten Ort – laufen die Trennungslinien nicht an konfessionellen Lehrgegensätzen entlang, sondern brechen an »Fragen der Solidarität, des Umgangs mit dem Fundamentalismus, der Spannung zwischen Kirchen und Gruppen, der Verleugnung der Einheit in der Praxis der Kirche und (der) Probleme der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation« (15) auf. Auf dieser Ebene, auf der nicht Lehre und Ordnung der Kirchen, sondern die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses auf dem Spiel steht, gelte es, von der Gemeinschaft mit Christus her eine neue Beziehungsqualität im Leben mit Christen und Nichtchristen prozeßhaft zu verwirklichen. Dabei sei von den Christen gefordert, »die Pluralität im Zeugnis und Leben der Kirchen ohne wechselseitige Ausgrenzung zu akzeptieren« (13).

Die Frage nach der zwischenkirchlichen Einheit bekommt ihren Ort innerhalb dieses umfassenden Einheitsverständnisses zugewiesen. Gegenüber den auf römisch-katholischer Seite neu aufgekeimten Tendenzen, *koinonia* im Sinne des hierarchisch, universalkirchlichen Selbstverständnisses der Kirche zu interpretieren, plädiert RAISER entschieden für das Modell der Einheit als konziliar verfaßter *koinonia* zwischen Kirchen, die sich in ihrer bleibenden Verschiedenheit gegenseitig anerkennen, betont aber gleichzeitig: »Die Gemeinschaft aller an Christus Glaubenden und Getauften geht jeder geschichtlichen Verwirklichung und Strukturierung der *communio* auf lokaler und universaler Ebene voraus« (24). Damit sind die beiden Elemente benannt, die nach RAISER die Zugehörigkeit zur Kirche als dem Leib Christi konstituieren und die Grundlage zwischenkirchlicher Einheit darstellen: das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Taufe.

Diese theologischen Überlegungen zu einer Begründung zwischenkirchlicher Einheit als *koinonia* werden dann der Beziehungswirklichkeit zwischen den materiell reichen, »gebenden« Kirchen des Nordens und den materiell armen »Empfängerkirchen« des Südens ausgesetzt. Einer auf einseitige materielle Hilfe verengten »Partnerschaft« setzt RAISER ein vertieftes Verständnis des gegenseitigen ökumenischen Miteinander-Teilens entgegen, das alle Dimensionen der Anteilgabe und -nahme am Leben von Menschen übergreift und im Teilen ein »Ursymbol des Lebens« entdeckt (41). Diese Vision der Kirche als einer Gemeinschaft, die die eucharistischen wie die materiellen Gaben, die Erfahrungen und Macht weltweit miteinander teilt, könnte – so sein Vorschlag in Aufnahme eines Impulses aus Vancouver – ihren symbolischen Ausdruck in einem Bundesschluß zwischen den Kirchen finden (39, 47f, 71, 122).

Damit ist die Brücke zum zweiten Teil des Buches geschlagen, in dem unter der Überschrift »Weltverantwortung« Linien aus der Geschichte des ökumenischen Sozialdenkens in gegenwärtige Problemlagen hinein gezogen werden. Nach RAISER eignet der Solidarität mit den Armen selbst Zeugnischarakter. Der Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit sei Bekenntnis-in-Aktion und damit immer auch ein Kampf um die Integrität des Glaubens (70–72). Dieser Grundsatz hat sich an den drei Herausforderungen zu bewähren, denen sich der konziliare Prozeß stellt: Im Einsatz für eine gerechte Wirtschaftsordnung (73–82), im Beitrag zu einer internationalen Friedensordnung (83–94) und im Engagement für die Bewahrung der Schöpfung (95–103).

Im dritten Teil geht RAISER unter dem Titel »gelebte Katholizität« den spirituellen Quellen nach, aus denen sich christlicher Glaube erneuert und christliche Weltverantwortung speist. Damit ist der Entgegensetzung von »geistlichem« und »säkularem« Ökumenismus widersprochen: Solidarität gründet in Spiritualität – wie umgekehrt Solidarität die Spiritualität des Alltags ist. »Kampf und Kontemplation« (114) sind in einem »Leben im Geist« (115–118) aufeinander bezogen. Die Praxis »innerweltlicher Transzendenz« (D. Jenkins) macht das Leben zu einem »sakramentalen«, »ikonischen« Dasein (119), das im Sinne »missionarischer Präsenz« durch Ausstrahlung auf andere wirkt. Die Frage nach dem Bekenntnis des Glaubens ist damit eingebunden in den größeren Zusammenhang einer glaubwürdigen verbalen, vor allem aber tätigen Rechenschaft des christlichen Glaubens in der jeweiligen Gegenwart. Diese Rechenschaft aber erfordert die immer neue Vergewisserung des Glaubens aus seinen Quellen (124). Die damit angedeutete Notwendigkeit einer ständigen Neufassung des christlichen Glaubensbekenntnisses angesichts aktueller Herausforderungen in Verantwortung vor der Tradition bildet das Leitmotiv, das in den folgenden Beiträgen des Bandes entfaltet wird.

RAISERS Buch ist eine Anleitung, mit offenen Fragen zu leben, ohne sie widerspruchsfrei durch Dekret oder Konsens auflösen zu wollen. Allen Versuchen, Einheit durch Einigung auf allgemein verpflichtende Bekenntnisaussagen herzustellen, wird hier ein ökumenisches Geschichtsbewußtsein entgegengesetzt, das um die Unabgeschlossenheit aller theologischen Aussagen wie aller kirchlichen Bemühungen weiß. So kann es nicht darum gehen, den Streit um die Wahrheit zu beenden, sondern nur darum, in konziliarer und solidarischer Gemeinschaft die bleibende Vielfalt auszuhalten. Besonders in seinem ersten und dritten Teil ist das Buch ein sachlich-ruhiges, aber gerade darin mitreißendes Plädoyer für eine dialogische Theologie, die sich – geleitet von Gottes Geist – kreativ fortschreibt und gerade auf diese Weise die Treue zu ihrem Ursprung und ihrem Ziel wahrt. Nicht einer ergebnislosen Dauerreflexion ist damit das Wort geredet, sondern dem demütigen Realismus dessen, der sich *in Gottes Wahrheit unterwegs zu ihr* weiß. Im Erlernen dieser Haltung stehen wir in der Tat noch am Anfang.

Es gibt nur *eine* Kritik an diesem Buch, doch trifft sie nicht den Verfasser, sondern den Verlag, der für ca. 160 Textseiten 58 DM verlangt und damit die Grenze des Zumutbaren weit überschreitet. Es wäre ein Jammer, wenn die Rezeption des Buches durch diese unverständliche Preispolitik behindert werden sollte.

Heidelberg

Reinhold Bernhardt

Vogel-Mfato, Eva-Sybille: *Im Flüstern eines zarten Wehens zeigt sich Gott. Missionarische Kirche zwischen Absolutheitsanspruch und Gemeinschaftsfähigkeit* (Ökumenische Studien; Bd. 4) Ernst Lange-Institut für Ökumenische Studien / Rothenburg ob der Tauber 1995; 328 S.

Bei diesem vierten Band der Ökumenischen Studien handelt es sich um eine von KONRAD RAISER betreute und 1993 unter dem Titel »Zwischen Apologetik und Kenosis. Die ökumenische Studie über Strukturen missionarischer Gemeinden im Licht feministisch- und befreiungstheologischer Kritik« eingereichte Dissertationsarbeit. Anliegen der Vf. ist die systematische Konzeptionalisierung einer missionarischen Kirchen- und Gemeindeftheorie, die – im Unterschied zu anderen missionarischen Neuaufbrüchen innerhalb der evangelischen Kirche, die wesentlich durch eine binnenkirchliche Orientierung und einen fehlenden Weltbezug geprägt sind – die Einbindung des Evangeliums in gesellschaftliche Konfliktfelder und in den weltweiten ökumenischen Horizont gewährleistet (vgl. 18f). Im ersten der drei Teile umfassenden Arbeit skizziert die Vf. den Problemhorizont ihrer Frage

nach der »Herausforderung der Kirche gegenüber der modernen Welt« anhand der 1961 vom ÖRK in Auftrag gegebenen Studie »Die missionarische Struktur der Gemeinde«, die in ihren theologiegeschichtlichen Kontext eingeordnet und kritisch analysiert wird. Die Strukturstudie stellt sich der Vf. als ein der Apologie verhafteter, basisferner und damit letztlich gescheiterter Versuch dar, die Krise der Missionstheologie der Nachkriegszeit in einer Zuwendung zur Welt zu bewältigen, ohne jedoch die verjenseitigende, Welt und Gott dualisierende Interpretation Gottes aufzugeben. Teil II will Perspektiven zur Überwindung der angezeigten Krise aufzeigen, die sich bei VOGEL-MFATO immer wieder auch als Krise des Gottesverständnisses darstellt. In den dazu in den Blick genommenen Ausschnitten euroamerikanischer feministischer und lateinamerikanischer Befreiungstheologie findet die Vf. zwar Anstöße und »Bausteine« für eine Überwindung der Grenzen der säkularen Nachkriegsmisionstheologie, doch dominieren auch hier die kritischen Anfragen, die in die »Frage nach dem inneren Zusammenhang der Geschichte des trinitarischen Gottes als einer personalen in der existentiellen Geschichte des Menschen« münden (163). Letztlich, so das Urteil der Vf., »bleiben sowohl die untersuchten feministischen Theologinnen als auch die vorgestellten Vertreter der Befreiungstheologie – trotz ihres Immanenzanspruchs – in den Grenzen einer ungeschichtlichen Verjenseitigung Gottes«, was VOGEL-MFATO u.a. auf die Rezeption einer dynamistisch-energetischen Pneumatologie zurückführt (162). Daß das theologische Interesse der Vf. vorrangig der trinitarischen, und hier vor allem der pneumatologischen Frage gilt, wird besonders im dritten Teil deutlich, der drei in sich geschlossene Einzelanalysen der aufgrund ihrer missionstheologischen Orientierung ausgewählten Arbeiten von LETTY RUSSEL (USA), MERCY AMBA ODUYOYE (Nigeria) und ANNA MARIE AARGAARD (Dänemark) enthält. Die Erträge dieser Einzelanalysen fließen ein in den abschließend skizzierten Entwurf einer »missionarischen Kirche im ökumenischen Ring der Gemeinschaft mit anderen im dreieinigen Gott«. VOGEL-MFATO orientiert sich hier vor allem an AARGAARD, deren Überlegungen sie im Gespräch mit der orthodoxen Theologie »korrigierend« vertieft: »Erst die orthodoxe trinitätstheologische Communio-Ontologie bietet das systematische Gerüst für eine umfassende Menschen mit Gott und untereinander sowie Menschen mit der Natur verbindende Kosmologie« (284).

Als ein Versuch, für die Entfaltung eines ökumenisch zu verantwortenden und gleichzeitig kontextuellen Missionsverständnisses Missionstheologie und feministische Theologie in ein Gespräch zu bringen, ist die Arbeit VOGEL-MFATOS unbedingt zu begrüßen. Daß das Projekt dennoch nicht recht zu überzeugen vermag, hat verschiedene Ursachen. Eine schwer zugängliche Gliederung, die dem spiralförmigen Prozeß theologischen Lernens nachempfunden ist, läßt Verbindungslinien und Bezüge erst auf den zweiten Blick erkennen. So erschließt sich der Bewertungsmaßstab, der in der Auseinandersetzung mit den in Teil I und II angeführten Positionen zur Anwendung kommt, der LeserIn erst rückblickend im letzten Teil. Schwerwiegender sind die inhaltlichen Schwächen in Teil II, der einerseits dem Stand feministischer Theologie nicht entspricht und andererseits die Weichen für eine fragwürdige Umdeutung befreiungstheologischer Positionen stellt. Der wiederholt formulierte Vorwurf, feministische Theologie komme aus der Sackgasse eines ideologisch-kulturellen Universalismus nicht heraus (117), ist allenfalls unter Ausblendung der feministisch-theologischen Arbeit der letzten zehn Jahre und der in dieser Zeit geleisteten selbstkritischen Reflexion des spezifischen Entstehungskontextes westlicher feministischer Theologie nachzuvollziehen. Theologische Anfragen bezüglich feministischer Christologie, Gottesrede und Sündenverständnis greifen oftmals zu kurz oder sind vor dem Hintergrund des Dargelegten nicht nachvollziehbar (u.a. die Kritik an CARTER HEYWARD S. 129ff). Ärgerlich ist darüber hinaus die dem Anliegen wenig dienliche romantisierende Einschätzung der Basisgemeindenbewegung sowie insbesondere der Lebensverhältnisse von Frauen in Lateinamerika (vgl. 157ff) und die Tendenz, geschlechtsspezifische Stereotype unkritisch zu reproduzieren. Insgesamt stellt sich die Frage, welchen Zweck der Rekurs auf feministische und lateinamerikanische Befreiungstheologie hier eigentlich erfüllt. Für das

am Ende skizzierte Missionsverständnis bleibt er letztlich bedeutungslos, zumal dort Positionen formuliert werden, die zu dem im zweiten Teil Dargelegten offenkundig im Widerspruch stehen, wie etwa die Auflösung der vorrangigen Option für die Armen in ein Wissen um die gemeinsame Hilfsbedürftigkeit vor Gott zeigt (294). Das Gespräch mit Theologen und Theologinnen, die ihrerseits bereits eine trinitätstheologische Grundlegung von Mission erarbeitet haben, wäre hier vermutlich fruchtbarer gewesen.

Zweifelloos hat KONRAD RAISER recht, wenn er in seinem Geleitwort darauf hinweist, daß feministische Theologie (bislang) ebensowenig wie die lateinamerikanische Befreiungstheologie den Durchbruch zu einer Neukonstruktion der Missionstheologie geleistet hat. Allerdings wird das missionstheologische Potential feministischer Theologie in der von VOGEL-MFATO vorgelegten Studie auch bei weitem nicht ausgeschöpft.

Münster

Katja Heidemanns

Die Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Heribert Bettscheider SVD, Arnold-Janssen-Str. 30,
53754 St. Augustin;

PD Dr. Yvonne Karow, Waldstr. 47, 10551 Berlin;

Dr. Heinz Schütte, 5 Bd. de Port Royal, 75013 Paris, Frankreich;

PD Dr. Martin Tamcke, Am Küchenmoor 46, 29320 Hermannsburg.

EDITORIAL

Während vielen unserer Landsleute dank regelmäßiger Berichterstattung in den Medien die künftige Expo 2000 in Hannover bereits ein Begriff ist, wissen hierzulande nur wenige, dass in der portugiesischen Hauptstadt Lissabon für das kommende Jahr 1998 ebenfalls eine solche Schau vorbereitet wird. Sechs Jahre nachdem Spanien mit der Weltausstellung in Sevilla an die für die neuzeitliche Geschichte folgenreiche erste Seefahrt des Admirals Christoph Kolumbus in die Karibik erinnert hat, nimmt das iberische Nachbarland das 500jährige Jubiläum der Reise Vasco da Gamas nach Indien zum Anlass, zu einer ähnlichen Veranstaltung unter dem zukunftsweisenden Thema »Weltmeere und Ökologie« an die Tejo-Mündung einzuladen. Sevilla 1992 und Lissabon 1998 unterstreichen komplementär, dass die Unternehmen des Kolumbus und Vasco da Gamas in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht Bedeutung für die ganze Welt, für die Entwicklung des modernen Weltsystems hatten.

1953 erschien das in den Aufsätzen des vorliegenden Heftes mehrmals zitierte Werk von K. Madhu Panikkar, welches die Zeit von 1498 bis 1945 als die Vasco da Gama-Epoche der Geschichte Asiens bezeichnete. Streng genommen war dieses Zeitalter 1953 immer noch nicht ganz abgeschlossen, denn erst 1961 gingen die Reste des portugiesischen Estado da India (Goa, Damao und Diu) gegen den Willen der Kolonialmacht an das neue Indien über. Die jahrhundertelange Kolonial Epoche hinterließ tiefe Zäsuren nicht nur in der allgemeinen Weltgeschichte, sondern speziell auch in der Geschichte des Christentums. Werner Ustorf arbeitet das in seiner Studie in diesem Heft heraus, die ebenso wie die Texte von Arnulf Camps und Franz J. Verstraelen auf einem in St. Augustin gehaltenen Vortrag beruht. Dort führte das Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschung vom 25. bis 27. September 1996 eine Studientagung über »Vasco da Gama und Indien« durch.

Arnulf Camps erinnerte in St. Augustin daran, dass die portugiesischen Missionare der frühen Neuzeit nicht ohne Vorläufer waren. Durch die Chinareisen verschiedener Franziskaner und Dominikaner zur Zeit der mongolischen Dynastie in das Reich der Mitte war Indien bereits in den Blickwinkel der spätmittelalterlichen christlichen Missionare gerückt. Die Kolonialzeit selbst unterteilt Camps in zwei Abschnitte. Die seit 1498 ausgeübte portugiesische Patronatsmission war im 18. Jahrhundert von innen in eine Krise geraten (Ausgang des Ritenstreites, Aufhebung der Gesellschaft Jesu), ehe die von der Französischen Revolution in Europa ausgelösten Umbrüche zu schwerwiegenden Verschiebungen der Kräfte führten. Politisch stand das 19. Jahrhundert im Zeichen der Vorherrschaft Englands, und parallel dazu setzte sich in den katholischen Missionen eine Vorherrschaft Roms und der Propaganda-Kongregation durch. Nach dem Zweiten Weltkrieg (1939–45) und kirchlich spätestens auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962–65) ging diese Epoche zu Ende.

Im Kontext dieser ausgehenden Kolonialepoche, im Übergang zur heutigen nachkolonialen Welt lebte, dachte und wirkte Thomas Ohm. Franz J. Verstraelen ruft mit seinen Ausführungen die bahnbrechende Offenheit des 1962 verstorbenen Münsteraner Missionswissenschaftlers, sein hohes Einfühlungsvermögen gegenüber den Religionen Asiens in Erinnerung. Ohm war schon daran, den Eurozentrismus hinter sich zu lassen und die neuen Herausforderungen an das Christentum im Zeitalter der Globalisierung wahrzunehmen: »Wir werden die Buddhisten, Hindu und Moslems, namentlich die besten unter ihnen, nur gewinnen und überzeugen, wenn wir geistlich lebendiger und spiritueller sind als sie« (*Asiens Nein und Ja zum Christentum*, 1960, S. 220). Durch die Erinnerung an Thomas Ohm leistete die Tagung über »Vasco da Gama und Indien« auch einen Beitrag gegen das Vergessen der Tradition katholischer Missionswissenschaft im deutschsprachigen Raum.

VASCO DA GAMA UND DAS KOLONIALISTISCHE ZEITALTER

Überlegungen zu einer christentumsgeschichtlichen Zäsur

von Werner Ustorf

In der anthropologischen und ethnologischen Literatur ist mitunter der Ausruf zu finden *plus ça change, plus c'est la même chose*. Historiker sind da in der Regel etwas vorsichtiger, jedenfalls bereit, Unterschiede zu sehen und auch stehen zu lassen. Noch einen Schritt weiter in der Betonung des Unterschieds gehen die Promotoren religiöser und auch säkularer Aufbruchsbewegungen: sie sprechen gewöhnlich von einer radikalen Zäsur, einem Neuanfang. Auch die Französische Revolution führte bekanntlich einen neuen Kalender ein; William Wilberforce, der britische Abolitionist, sah die 1792 erneuerte Sierra Leone-Kolonie als Symbol für das Ende der Sklaverei und den Beginn eines christlichen Afrika und begrüßte sie daher als »den Morgenstern Afrikas«; und Robert Streit spricht in seiner *Bibliotheca Missionum* im Blick auf Europas Expansion nach Afrika, Amerika und Asien Ende des 15. Jahrhunderts von der »Morgenröte einer neuen Zeit« und einer »neuen Epoche in der Welt- und Kirchen-, Kolonisations- und Missionsgeschichte«.¹

Die Frage der Bewertung dieses in der Geschichtsschreibung allgemein als »epochal« angesehenen Moments interessiert mich hier. Ich werde also nicht das historische Ereignis Vasco da Gama diskutieren, das kann nur, wer die Quellen kennt, sondern die Bedeutung, die dem Ereignis Vasco da Gama in der Historiographie des Christentums gegeben worden ist. Besonders möchte ich dabei den Stellenwert untersuchen, der dem Jahr 1498 für die Periodisierung der Kirchengeschichte gegeben wird. Mein Material stammt hauptsächlich aus der Missionsgeschichtsschreibung, es ist keineswegs vollständig, und so kommt meinen Überlegungen nur die Funktion einer Illustration zu.

1. Ich beginne mit einem Bild aus der westlichen Historiographie, einem Zitat aus Edith Anne Stewart's klassischer Studie von 1917 über Franz Xaver. Sie charakterisiert Vasco da Gamas Ankunft in der Nähe von Calicut im Jahre 1498 mit den bemerkens-

¹ Band IV, Aachen 1928, 102. Vgl. dazu STEPHEN NEILL's Beschreibung der Reise Vasco da Gamas als eines Ereignisses, »that changed the face of the world«; *A History of Christianity in India. Vol. I: The Beginnings to AD 1707*, Cambridge Univ. Press 1984, 87.

werten Worten: »Dieser furchtlose Abenteurer hat durch diese eine Reise der muslimischen Herrschaft im Osten mehr Schaden zugefügt als viele Hunderte von Missionaren.«²

Die sogenannte Entdeckung – ein durchaus umstrittener Begriff³ – des Seewegs nach Indien vorbei an der Südspitze Afrikas durch Vasco da Gama, sechs Jahre nach dem Versuch von Columbus, auf dem westlichen Seeweg dorthin zu gelangen, ist lange Zeit in solcher oder ähnlicher anti-islamischer Perspektive bewertet worden. Ich gebe ein paar Beispiele aus der protestantischen Missionsgeschichtsschreibung: In Johann Christoph Blumhardt's *missionsgeschichtlichem Handbuch* (zuerst 1844) heißt es, die muslimischen »Mordheere« seien mit Schrecken und Verwüstung nach Indien eingefallen.⁴ Für Gustav Warneck war »Fanatismus« ein Kennzeichen des Islams in Indien.⁵ Kenneth Scott Latourette beschreibt in seiner siebenbändigen *Geschichte der christlichen Expansion* den Islam als den »furchtlosen Erbrivalen« des Christentums.⁶ Vasco da Gamas Reise eröffne darum ein neues Kapitel in der Christentumsgeschichte: »Die Christen des Westens stießen nicht länger mehr auf eine undurchdringliche muslimische Mauer, wenn sie nach Osten schauten. Sie hatten die Flanke des Islam aufgedeckt.«⁷

Diese militaristische Sichtweise geht auf ein europäisches Trauma zurück. Das Trauma scheint durch den Verlust von Terrain an den Islam bedingt und unannehmbar zu sein im Blick auf eine siegreiche Weltherrschaft Christi. David Bosch spricht in seiner *Missiologie* ganz zutreffend von einer »wachsenden Unruhe« in Europa, die schließlich zum »Zeitalter der Entdeckungen« geführt habe.⁸ Der Gedanke der Reconquista und der Vergeltung war

² »That intrepid adventurer struck a bigger blow at Mohammedan power in the East by that one voyage than did many hundreds of missionaries.« *The Life of Francis Xavier. Evangelist, Explorer, Mystic*, London 1917, 141.

³ Diese Formulierung spricht aus der Sicht und dem Kenntnisstand des frühen neuzeitlichen Europa und will von anderen »Entdeckern« nichts wissen – etwa von dem nestorianischen Kaufmann und Reisenden Kosmas Indikopleustes im 6. Jahrhundert (seine »Christliche Topographie« verzeichnet christliche Gemeinden an der Malabar-Küste und auf Ceylon bzw. Taprobane), und schon gar nichts von den Muslimen, obwohl der aus Bombay stammende und von da Gama »entführte« (so A.M. MUNDADAN, *The Arrival of the Portuguese in India and the Thomas Christians under Mar Jacob 498–1552*, foreword by G. SCHURHAMMER SJ, Bangalore 1967, zugleich PhD Gregoriana; *History of Christianity in India*, CHAI, Vol. I: *From the Beginning up to the Middle of the 16th Century*, Bangalore 1984, 41f.) muslimische Lotse Ahmad Ibn Madjid (alias »Davane«; S. NEILL behauptet in seiner *Indischen Christentumsgeschichte*, 91, der Mann sei Christ gewesen) dem »Entdecker« Vasco da Gama den Weg nach Indien zeigte. Aber selbst innerhalb des neuzeitlich-europäischen Rahmens lässt sich argumentieren, dass beispielsweise ein Mann wie Pedro de Covilhão (1447–1520) als »Entdecker« des Seewegs nach Indien gelten könnte. Covilhão war 1487 von Johann II. von Portugal zu diesem Zweck, und um den legendären »Priesterkönig Johannes« zu suchen, auf der Mittelmeer/Rotes Meer-Route ausgesandt worden (gleichzeitig mit Bartoloméo Diaz, der um das Kap der Guten Hoffnung segelte) und hatte auf einem arabischen Schiff Goa und Calicut im selben Jahr erreicht. Bis zu seinem Tod dann in Äthiopien festgehalten, gelang es ihm doch, seine Kenntnisse nach Lissabon zu schicken, obwohl strittig zu sein scheint, ob Vasco da Gama diese Informationen noch vor seiner Abreise erhielt. Diskussion bei TEOTONIO DE SOUZA (ed.), *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi 1994.

⁴ Hier zitiert nach der 3., erneuerten und vom Calwer Verlagsverein hg. Auflage: *Handbuch der Missionsgeschichte und Missionsgeographie*, 2 Bde., Stuttgart 1863, hier Bd. I, 285.

⁵ *Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Ein Beitrag zur neueren Kirchengeschichte*, (hier 5. Aufl.) Berlin 1899, 250.

⁶ *Christianity's »doughty hereditary rival«; A History of the Expansion of Christianity*, Vol. III, London 1939, 248.

⁷ »No longer did Western Christians confront an impenetrable barrier of Moslems when they faced East. They had turned the flank of Islam.« Op.cit., III, 247.

⁸ *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll: Orbis, 1991, 226.

Teil der Unruhe – Vergeltung dafür, dass ›die Muslime‹, oder ›der Islam‹, ›den christlichen Westen‹ für fast eintausend Jahre vom lukrativen Seiden- und Gewürzhandel ausgeschlossen, den *orbis christianus* zurückgerollt, ja halbiert und nahezu auf ›Europa‹ reduziert hatten – von der Auflösung der alten Christentümer Nordafrikas angefangen über den Untergang der Nestorianischen Kirchen in China bis hin zum Fall Konstantinopels 1453 an die Osmanischen Türken und der Souveränität muslimischer Sultane über die Patriarchen der Orthodoxen Kirche, und auch dafür, dass Muslime ein florierendes Monopol errichtet hatten und in Bagdad, Ormus oder Damaskus, wie Stewart betont, »in phantastischem Glanz und Reichtum« lebten.

Es ist schwierig, hier einen theologischen-messianischen von einem kulturell-militärischen und psychologischen Anti-Islamismus, oder das Missionarische vom Strategischen zu unterscheiden. Stephen Neill definiert die Antriebe zur portugiesischen Expansion als »*Crusade, Curiosity, Commerce, Conversion, Conquest and Colonisation, in that order*«. ⁹ Wir haben es mit einem Bündel von Motiven zu tun, aber sie laufen zusammen in der Konzeption des Ausbruchs aus einer Umklammerung. Der Ausbruch ist zugleich als Bewegung der Restauration gesehen, als Wiederherstellung eines visionären *imperium christianum*. ¹⁰ Ein populäres Vasco da Gama-Bild des Westens drückt dann die Genugtuung aus über den erfolgten Ausbruch und hebt in der Regel, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung, folgende drei Momente hervor: Vasco da Gama ist

1. der Entdecker und Geograph, der dem europäischen Geist unbekannte Völker und Kulturen erschließt, ganze Völker aus »jahrhundertelanger Isolation« ¹¹ befreit und die Einheit der Welt begründet, ein *Captain Kirk* des späten 15. Jahrhunderts;
2. der Keuzfahrer und Feldherr, der auf der vergeblichen Suche nach dem legendären »Priesterkönig Johannes« ¹² den eingeschlossenen Truppen des *corpus christianum* (Christendom) einen Weg bahnt, indem er im Rücken des Islam eine neue christlich-missionarische Front eröffnet;
3. der okzidentale Kulturheros, der mit »brillianter Entschiedenheit« und strategischer Weitsicht die Schätze Indiens an den Muslimen vorbei nach Europa leitet. ¹³

Eine besondere Bedeutung erhält die Frage der von Vasco da Gama angewandten Gewalt. Fast alle Kommentatoren stellen das Faktum mit einer solchen Selbstverständlichkeit fest, dass zumindest mein Argwohn geweckt wird. George Davison Winius hat in seiner Analyse der sogenannten *schwarzen Legende Portugiesisch-Indiens* den Vorwurf der

⁹ *Christianity in India*, op. cit., 87.

¹⁰ Vgl. dazu JOHN MCMANNERS, »The Expansion of Christianity«, in: DERS. (Hg.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford/New York 1992, 301–337; HORST GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh: Mohn, 1992, 33ff.

¹¹ NEILL im Blick auf Indien; *Christianity in India*, 248.

¹² Vgl. dazu GRÜNDER, op. cit., 42ff.

¹³ Vgl. E. STEWART, op. cit., 141–143. Ähnlich NEILL, *Christianity in India*, 90. Band 9 von *Meyers Enzyklopädischem Lexikon* (Mannheim 1973, 657) hebt allein den Entdecker und militärischen Kolonialstrategen hervor, der allerdings »mit außerordentl. Härte« vorgegangen sei. Der Islam taucht in diesem Bild gar nicht auf.

verbreiteten Korruption untersucht und festgestellt, dass es Korruption in der Tat gab, dass aber der Korruptionsvorwurf selbst auf nur eine Hauptquelle zurückgeht und im Kampf um Macht eine politische Waffe war.¹⁴ Im Blick auf die Frage der Gewalt versuchen nur wenige eine Erklärung oder Rechtfertigung. Ich hebe Stephen Neill's bemerkenswerten Versuch hervor. Nach Neill ist die »*bestialische Brutalität*« der Portugiesen gerade nicht die Fortsetzung der Kreuzfahrermentalität¹⁵ oder der Ideologie der Reconquista in Übersee: was sie mitbrachten nach Asien, waren vielmehr die »*Erinnerungen an die Bestialität, mit der Muslime den Krieg im Mittelmeer geführt hatten.*«¹⁶

Begann die Morgenröte der neuen Zeit in Asien mit einer Nachahmung muslimischer Aggression?¹⁷ Dies ist ein interessanter Gedanke, der von de Souza weitergesponnen worden ist zur These einer unbewussten Islamisierung oder *Jihadisierung* des europäischen Christentums.¹⁸ Es sei dahingestellt, ob das Bild des okzidental Kulturheros den Zielen Vasco da Gamas selbst gerecht wird,¹⁹ oder denjenigen der portugiesischen Überseepolitik im 15. Jahrhundert, in der das Motiv christlicher Mission nicht unterschätzt werden sollte,²⁰ oder auch der komplexen Interessenlage in Europa, beispielsweise Genuas und Venedigs. Das Bild ist jedenfalls weit verbreitet.²¹ Deutlich ist andererseits, dass dieses Bild die asiatische Welt selbst fast gar nicht vorkommen lässt.

2. Mein zweites Bild kommt denn auch aus der indischen Historiographie. Der schon genannte Teotonio R. de Souza war bis 1995 Jesuit und Direktor des *Xavier Centre of*

¹⁴ *The Black Legend of Portuguese India. Diogo do Couto, His Contemporaries and the Soldado Prático*, New Delhi 1984.

¹⁵ Zusammenfassende Diskussion bei BOSCH, op. cit., 226ff.

¹⁶ »... memories of the savagery with which Muslims had carried on the war in the Mediterranean.« *Christianity in India*, 92f.

¹⁷ Interessanterweise versuchte JULIUS RICHTER in seiner *Indischen Missionsgeschichte* (2. Aufl., Gütersloh 1924, hier 49), einem Klassiker, nach den noch in manchen theologischen Seminaren Indiens in den 60er Jahren gelehrt wurde, das Ereignis herunterzuspielen. Für RICHTER handelt es sich bei der »neuen Zeit« vor allem um eine »römische Missionsepoche Indiens«.

¹⁸ *Discoveries*, 35.

¹⁹ Ein anonym Bericht der ersten Indienfahrt Vasco da Gamas ist zu finden bei EBERHARD SCHMITT (Hg.), *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, München 1984ff., Bd. II, Dokument 29 (zit. nach GRÜNDER, op. cit., 618).

²⁰ So jüngst betont von EUGEN NUNNENMACHER, »Schwarzafrica – die katholische Erfahrung«, in: K. MÜLLER/W. USTORF (Hg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*, Stuttgart: Kohlhammer, 1995, 86; ebenfalls von JOHN MACMANNERS, op. cit., 304. Schon auf seiner ersten Reise von 1497/98 hatte Vasco da Gama Missionare mit an Bord. Die Angaben schwanken zwischen der Zahl sechs (BAILON DE SÁ, »The Genesis of Portuguese Discoveries and their Influence on Indian Culture«, in: T. DE SOUZA, ed., *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi 1994, 65–75), fünf (STREIT, *Bibl. Miss.* IV, 104) und zwei (fast alle anderen Publikationen). Zumindest einer, ein Trinitarier, war auch für kurze Zeit in Indien tätig – »no conversions«, so DE SÁ, 71; vgl. weiterhin *Discoveries*, 86.

²¹ *A History of Christian Missions* (1964), London: Penguin 1986 (2. veränderte Auflage), 120f. Zu NEILL vgl. CHRISTOPHER LAMB, »Stephen Neill. Unafraid to Ask Ultimate Questions«, in: G.H. ANDERSON e.a. (Hg.), *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, Maryknoll: Orbis, 1994, 445–451. Selbst eine populäre Darstellung aus der Zeit der sozialistischen DDR (WALTER KRÄMER (Hg.), *Die Entdeckung und Erforschung der Erde*, Leipzig 1967, 271f.) betont die Verdienste da Gamas für die Geographie und hebt die Brechung der »jahrhundertlangen Vormachtstellung der Araber« im Handel mit den »wertvollen Waren des Ostens« hervor.

Historical Research in Panjim/Goa. Er ist ein Schüler von Charles R. Boxer und ein Erbe reicher missionsgeschichtlicher Dokumentationen, die z.B. mit dem Namen J. Wicki (*Documenta Indica*) und A. da Silva Rego (*Documentação para a História das Missões do Padroado Português na Índia*) verbunden werden können. De Souza versucht in seinen zahlreichen Veröffentlichungen den kolonialen Mythos eines »Goldenen Goa« historisch zu bearbeiten und aus der Sicht derjenigen zu beschreiben, die in der kolonialen Historiographie nicht vorkamen, der ansässigen Bevölkerung, darunter die zahlreichen Sklaven.²² Interessanterweise sind dabei die Quellen der Inquisition außerordentlich wichtig. Seine besondere Kritik gilt einer gewissen westlichen Form von Historiographie, vor allem in der Missionsgeschichtsschreibung, auf die wir noch direkter stoßen werden, wonach die portugiesische Kolonialgeschichte verstanden wird als *gesta Dei per lusitanos*, Gott an der Arbeit durch die Portugiesen.²³

Solche Rede empfindet de Souza als verletzend, weil es z.B. den Horror der Zwangsbekehrung,²⁴ die »kriminellen Akte der Inquisition«,²⁵ und die Kultur und Geschichte Indiens, einschließlich der Christentumsgeschichte, vor Ankunft der Portugiesen einfach unterschlägt. Das Vasco da Gama-Bild ist infolgedessen negativ – ein brutaler Haudegen, der primär an Reichtum interessiert war.²⁶ Gleichheit wurde im zivilen wie im religiösen Alltag durchgehend verweigert. Wie war es möglich, dass der Westen Jesus Christus erst zu einer Schutzmarke reduzieren konnte, um dann das Weltmarktmonopol hierfür zu reklamieren?²⁷ Wie war es möglich, so wird in Indien gefragt, dass sich die Christenheit Europas bereitwillig zur politischen Eroberung des Globus missbrauchen ließ, und wie ist es zu verstehen, dass der Westen heute dieses »nützliche Instrument«, Christentum, einfach fortwirft?²⁸

K.V. Krishna Iyer, ein Hindu und bekannter Historiker in Kerala, nennt die Ankunft Vasco da Gamas wohl einen »*turning point not only in the history of Kerala but also in the history of India and the world*«. Aber die Sichtweise ist grundverschieden: er sieht das Ereignis als den Beginn der europäischen Einmischung und der Verdrängung asiatischer und afrikanischer Seemächte wie Ägypten, Ostafrika, Türkei und Persien sowie der Entmächtigung lokaler Staaten auf dem indischen Subkontinent, wie etwa dem Sultanat von Golconda (im heutigen Hyderabad).²⁹ Ein muslimischer Historiker, ebenfalls aus Kerala, C.K. Kareem, nennt das Ereignis eine »*Revolutionierung der Wirtschafts- und Kolonialverhältnisse*«. Aber er fügt hinzu: »*The history of their activities from 1500 to 1663 is unrivalled for its inhuman treatment and barbarous atrocities.*« In diesem Zusammenhang

²² Gute Übersicht in seiner Aufsatzsammlung *Goa to Me*, New Delhi 1994.

²³ *Goa*, 70.

²⁴ *Discoveries*, 11, dazu Sektion II des Buches: »almost none was converted from conviction«, quoted p. 93.

²⁵ So P.P. SHIRODKAR, »Evangelisation and its Harsh Realities in Portuguese India«, in: *Discoveries*, 79–83, hier 80.

²⁶ *Goa*, 88.

²⁷ *Discoveries*, 37f.

²⁸ CLAUDE AND NORMA ALVARES, »The Christian and the Wild«, in: DE SOUZA (ed.), *Discoveries*, 19–31, hier 31.

²⁹ »Kerala's Relations with the Outside World«, in: *Commemoration Volume*. Cochin Synagogue Quatercentenary Celebrations, ed. by P.S. VELAYUDHAN e.a., COCHIN: *The Kerala History Assoc.*, 1971, 65–77.

ist anzumerken, dass er den über hundertjährigen Seekrieg der malabarischen Muslime gegen die portugiesische Flotte als Teil des indischen Befreiungskampfes versteht.³⁰

Noch eine andere, vielleicht unerwartete Stimme soll hier zitiert werden. Im Dezember 1968 feierte die Synagoge von Cochin in Kerala ihr vierhundertjähriges Bestehen. Cochin war nach der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal eines der Ziele der Immigranten – Juden, Marranos und sogenannte Neu-Christen. Allerdings führt sich das Judentum in Kerala, ähnlich wie die Thomas-Christen,³¹ auf das erste Jahrhundert zurück, genauer auf das Jahr 72 AD nach der Zerstörung des zweiten Tempels in Jerusalem durch Kaiser Titus. Wie immer es mit der historischen Verlässlichkeit dieser Tradition stehen mag, entscheidender ist hier der immer wieder angeführte Gedanke, dass es in Indien oder besser unter Indern niemals zu Judenverfolgungen gekommen sei: »*India has an unbroken record of nearly two thousand years of hospitality to Jews. Anti-Semitism, the mad hatred of the Jews was unknown in India.*« Weiter heißt es, »*a record of 1900 years of uninterrupted peaceful existence is something which should be an example and a model to the rest of the world.*«³²

Die erste portugiesische Faktorei war in Cochin im Jahre 1502 durch Vasco da Gama begründet worden, ein Jahr später errichtete Alfonso de Albuquerque hier die erste portugiesische Festung in Indien – und die Bartholomäuskirche.³³ Cochin war Sitz des portugiesischen Gouverneurs bzw. Vizekönigs, bis Goa 1510 diese Funktion übernahm. Vasco da Gama ließ in Cochin Zwangstaufen von Juden durchführen, zumindest ist eine belegt – und auch die nachfolgende Entführung des Getauften nach Portugal. Zweifellos hätte die jüdische Gemeinde von Cochin die portugiesische Religionspolitik und die Inquisition nicht überstanden. Es war der Rajah von Cochin, ein Hindu, der seine Hand schützend über die Juden hielt und ihnen Grunderwerb und Religionsfreiheit garantierte, obwohl er seit 1500 ein Vasall der Portugiesen war. Der jüdische Überseehandel wirkte sich dann vorteilhaft auch für den Rajah aus. Das alles heißt nicht, dass die jüdische Bevölkerung von Cochin nicht doch unter portugiesischer Diskriminierung zu leiden hatte. Es gab beispielsweise Sondersteuern und Verbote. Als die Holländer 1663 Cochin einnahmen, waren die Juden durchaus nicht unzufrieden, hatten die Portugiesen doch 1662 noch einen Pogrom in der Stadt durchgeführt.³⁴

³⁰ »Impact of Islam on Kerala and her People«, *Commemoration*, op. cit., 127–137. MACMANNERS, op. cit., 313, folgert, dass christliche Mission in diesem Kontext ausgesprochen schwierig war, nicht zuletzt, weil viele der Portugiesen »ein armseliges Beispiel boten für die Religion, die sie verkündeten.« Es gab aber andere Beispiele.

³¹ Traditionell gilt die Missionstätigkeit des Apostels Thomas als Beginn der indischen Christenheit. Im Jahr 52 AD soll er in Cranganore gelandet sein – auf einem jüdischen Schiff. Über die Historizität dieser Tradition gibt es eine überwiegend kritische Diskussion.

³² S.S. KODER, »President of Kochin Synagogue«, in: *Commemoration Volume*, Vf. Das letzte Statement stammt von Yehudi Menuhin, der an den Feierlichkeiten teilnahm, ebenso wie die Premierministerin, Indira Gandhi.

³³ Es ist merkwürdig, dass STREIT, *Bibl. Miss.* IV, 107, schreibt, diese sei »die erste Kirche in Indien« gewesen.

³⁴ WALTER J. FISCHEL, »The Contribution of the Cochin Jews to South Indian and Jewish Civilization«, in: *Commemoration*, 15–64.

Die letzte Bemerkung soll den Thomas-Christen gelten, denen Vasco da Gama wohl erst auf seiner zweiten Reise begegnete.³⁵ Bekanntlich sind sie spätestens seit dem 4. Jahrhundert – gut eintausend Jahre vor Eintreffen des portugiesischen Kolonialkatholizismus – in ununterbrochener Folge in Kerala und in der Gegend von Madras nachzuweisen. Diese sogenannten »Syrians« bildeten eine relativ wohlhabende, im Handel tätige und von den lokalen Rajahs durchaus anerkannte Kaste. Sie repräsentierten nun ein dezidiert außereuropäisches Christentum; ihre Bischöfe bezogen sie von den chaldäischen Patriarchen in Mesopotamien und sie wussten wenig von der Existenz des Papstes in Rom oder den theologischen Konflikten Europas; weder waren sie der lateinischen noch der griechischen liturgischen und theologischen Welt zugehörig; und weder folgten sie dem großen historischen Projekt des christlichen Europa, wonach Gottes Herrschaft in den beiden verschlungenen Gestalten von Kirche und Staat machtvoll zur Entfaltung kam, noch waren sie an kolonialer Expansion interessiert.

Die Thomas-Christen waren von Anfang an mit der Pluralität unterschiedlicher religiöser und kultureller Traditionen konfrontiert und hatten sich nicht, wie Europa, in das Programm des religiös-kulturellen Monologs, sondern in das der Pluralität hinein-kontextualisiert. Indigenität, Kontextualisierung oder Inkulturation, Kirche, Kaste und Mission, das waren Fragen, die die Thomas-Christen ganz anders beantwortet hatten als die portugiesische Kolonialmission, die derartige Fragen erst einmal als solche erkennen musste. Die Okkupation Goas und die Organisation des kolonialen Katholizismus im Rahmen des Padroado, die Vertreibung der Muslime (dazu Qur'an-Verbrennungen), dann 1540 das strikte Verbot der öffentlichen Ausübung des Hindu-Kultes (i.e. Zerstörung der Tempel und Einzug des Grundbesitzes) in den portugiesischen Territorien und die Einführung der Inquisition im selben Jahrzehnt (ca. 1547–1774 und 1779–1812), alles dies zeigte, dass in Indien zwei ganz verschiedene Formen von Christentum aufeinandertrafen. Für die einheimischen Thomas-Christen war diese Begegnung schließlich traumatisch und endete 1599 in der Synode von Diamper (Udayamperur) mit der Latinisierung, d.h. dem zumindest zeitweiligen Ende der indischen Thomas-Christenheit als einer eigenständigen Kirche.³⁶

K.M. Mundadan aus Kerala, der dem Orden der *Syrian Carmelites of Mary Immaculate* angehört, also drei Traditionen vereinigt (Indien, Katholizismus und die Linie der Thomas-Christen), hat zwei Bücher vorgelegt, die hier interessieren, eines davon im Rahmen des Projekts einer *indischen Kirchengeschichte*.³⁷ Für Mundadan ist das Ereignis Vasco da

³⁵ Die Tatsache, dass Vasco da Gama 1498 in Calicut einen Hindu-Tempel für eine Kirche und damit praktizierende Hindus für Christen gehalten hatte, wird mancherorts ironisch kommentiert, vgl. etwa MUNDADAN, *Arrival*, 46ff. Erstaunlicher ist vielleicht, dass bei da Gama und seiner Entourage überhaupt kein Interesse an den außerchristlichen religiösen Welten Malabars bestanden zu haben scheint.

³⁶ Vgl. für einen knappen Überblick KLAUS KOSCHORKE, »Der indische Subkontinent«, in: K. MÜLLER/W. USTORF (Hg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte*, op. cit., 104–107. Mit dem Schwur am »Coonen Cross« in Cochin, 1653, reklamierten die »Syrer« – oder doch zumindest ein Teil – ihre Unabhängigkeit. Aber die Kircheneinheit war doch unwiederbringlich dahin.

³⁷ *The Arrival of the Portuguese in India an the Thomas Christians under Mar Jacob 1498–1552*, foreword by G. SCHURHAMMER SJ, Bangalore 1967 (zugleich PhD Gregoriana); *History of Christianity in India* (CHAI), Vol. I: *From the Beginning up to the Middle of the 16th Century*, Bangalore 1984.

Gama »epoche-machend«, ein historischer Strudel, der die Thomas-Christen plötzlich und unerwartet in eine ganz neue Existenzform zog.³⁸ Da Gama hat natürlich Indien keineswegs *entdeckt*, sondern allenfalls »wiederentdeckt«.³⁹ Mundadans Kritik am portugiesischen Kolonialkatholizismus ist zurückhaltend, aber klar: die Missionare hatten »keinen Takt«, keinen Respekt für die christliche Tradition Malabars, und sie konnten die Begegnung nicht anders konzipieren als im Gedanken einer spirituellen Eroberung.⁴⁰ Das unter dem Stichwort »Christen und Gewürze« angesprochene Motivbündel der portugiesischen Expansion wird bei Mundadan noch einmal bestätigt, doch der Akzent liegt stärker auf dem Handel und dem Erwerb von Reichtum. Nicht das legendäre Indien eines »Priesterkönig Johannes«, sondern das lukrative »Indien Venedigs« sollte entdeckt werden.⁴¹ Viel wichtiger ist Mundadan die ökumenische Frage. Das Jahr 1498 bzw. 1502 bot die historische Chance einer echten ökumenischen Begegnung zwischen der lateinischen christlichen Welt und der syrisch-nestorianischen Tradition. Diese Chance haben die Europäer vertan, obwohl die Thomas-Christen ihnen in »christlicher Solidarität« weit entgegengekommen seien. Die Tragödie ist nach Mundadans Meinung nicht nur, dass die Tradition der Thomas-Christen missachtet wurde, sondern dass die alte und einheimische christliche Tradition Indiens durch den portugiesischen Eingriff in den Ruf gebracht wurde, mit den fremden Eroberern gemeinsame Sache zu machen und so Indien zu verraten.⁴²

3. Nach welcher Kartographie soll das Ereignis ›Vasco da Gama‹ im Rahmen der Christentumsgeschichte also verstanden werden? Welches Maß an ›Verzerrung‹ müssen wir hinnehmen, um an das Ziel unseres Verstehens zu kommen?⁴³ Eine der wichtigsten ›Karten‹ hat bekanntlich K. Madhu Panikkar im Jahre 1953 vorgelegt, als er den Terminus der »*Vasco da Gama-Epoche der asiatischen Geschichte*« prägte. Damit hatte er eine historiographische Kategorie Asiens entworfen, die für die Periodisierung neuzeitlicher Geschichte überhaupt relevant wurde. Die Vasco da Gama-Epoche reichte nach Panikkar von 1498 bis 1945, also bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, der neben der Revolution in China 1949 und anderen Konsequenzen zur Auflösung des britischen Kolonialreiches

³⁸ »...sudden, unexpected, and the beginning of a new epoch of tremendous impact, the entering into a new world of existence.« *Arrival*, op. cit., VIII.

³⁹ *History*, 244.

⁴⁰ *Arrival*, 115.

⁴¹ *History*, 254f.

⁴² Vgl. die Debatte in *History*, 265–282. Ob hier Apologetik im Spiel ist, mag zu fragen sein. Auf Seite 282 jedenfalls heißt es etwas unschuldig, die Thomas-Christen »spontaneously expressed their feeling of Christian solidarity with their Portuguese brethren and were ready to cooperate with them.«

⁴³ Geschichtsschreibung ist stets Vereinfachung, lediglich ein Modell des Verstehens von Geschichte – ähnlich dem Verhältnis zwischen Erdoberfläche und geographischer Karte. Ihre Rekonstruktion balanciert zwischen Reduktion und Konstruktion. Der *Historiograph* hat vermutlich mehr Schwierigkeiten als der *Kartograph*, denn Geschichtsschreibung ist das Nachdenken einer Zeit über das Nachdenken einer anderen Zeit, die Reinterpretation von Interpretation. Geschichtsschreibung offeriert ›Landkarten‹ für die Kontinente und Meere der Bedeutungen, symbolische Karten durch die terra incognita der Zeit. Die Mercator-Projektion beispielsweise ist winkeltreu und hat Europas Seefahrern gute Dienste getan, aber sie hat die Nordhalbkugel begünstigt und die tatsächlichen Größenverhältnisse verzerrt. Die moderne Peters-Projektion ist nun flächentreu, aber sie führt alle, die sich nautisch zurechtfinden wollen, in die Irre.

und 1947 dann zur Unabhängigkeit Indiens – und zur Vereinigten Kirche Südindiens – führte. Die Geschichte christlicher Mission in Asien definierte Panikkar mit Troeltsch als religiöse Begleitbewegung zur Expansion und Aggression des Westens bzw. als »Angriff auf die spirituellen Grundlagen asiatischer Länder«. Diesen Versuch der christlichen Mission, »Asien für Christus zu erobern«, erklärte er jedoch für »definitiv gescheitert«. ⁴⁴ Teotonio de Souza hat 1992 auf einem missionsgeschichtlichen Symposium in Goa eine ganz ähnliche Aussage gemacht und teilt auch die These missionarischer Aggression. ⁴⁵

Panikkars historisches Modell und Akzentsetzung waren international einflussreich, weniger in Deutschland zunächst, ⁴⁶ dafür um so stärker in der eher englischsprachigen Ökumene. Das von John D. Rockefeller Jr. geförderte Studienprogramm des Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf über den »raschen sozialen Umbruch« (rapid social change) und die »Emanzipation« der nichtwestlichen Welt (1955–1961) war stark von Panikkars Imperialismuskritik und dem indischen Modell eines »demokratischen Sozialismus« geprägt. Wie nämlich war es zu erklären, dass die unter westlicher Dominanz stehenden Länder der Südhälfte nach einer einhundert- bis vierhundertjährigen Kolonial- und Missionsgeschichte nicht mit den westlichen Nationen gleichgezogen hatten, sondern plötzlich endeten im neu erfassten Phänomen der »Unterentwicklung«? Theologisch hieß die doppelte Frage, ob und inwiefern Gott in den nationalen und antikolonialen Bewegungen aktiv war, und – bei genereller Bejahung dieser Frage – wie dann die Beziehung zwischen dem Geschichtshandeln Gottes und dem westlichen Kolonialismus und Imperialismus zu beschreiben war? ⁴⁷

Zwei unterschiedliche Antworten des Westens möchte ich vorführen. Die erste beruft sich auf das Geschichtshandeln Gottes im Alten Testament. Die Herrschaft des Westens seit 1498 stand dann im Dienst der Vorsehung Gottes, so wie der persische Großkönig Kyros unwissentlich vielleicht Gottes Willen tat. Ein prominentes Beispiel solcher theologischen Apologie des Westens ist das 1955 von Max Warren in London veröffentlichte Buch »Caesar – The Beloved Enemy«. Warren war von 1942–1963 Generalsekretär der anglikanischen kirchlichen Missionsgesellschaft (CMS) und wurde später einer der profilierten Missionsgeschichtler Englands. ⁴⁸ In diesem Buch tritt uns jedoch der »frühe«

⁴⁴ K. MADHU PANIKKAR, *Asia and Western Dominance: a survey of the Vasco da Gama epoch of Asian history (1498–1945)*, London 1953 (mehrere Auflagen; hier 2. Aufl., 1954; der Abschnitt über christliche Mission: 375–457). A. WIND vermutet, dass sich das Ende der Vasco da Gama-Epoche bereits 1905 ankündigte in dem Sieg der japanischen Flotte über die russische. Vgl. seinen Beitrag »De protestantse missionaire beweging van 1789–1963«, in: A. CAMPS e.a. (Hg.), *Oecumenische Inleiding in de Missiologie*, Kampen 1988, 248.

⁴⁵ »The Asian success (in resisting mission, W.U.) is reflected in the insignificant percentage of adherence that western Christianity could win in the continent.« Vgl. *Discoveries*, 9 und 34–44.

⁴⁶ Beispielsweise enthält der 1958 erschienene Band Zwei von »Religion in Geschichte und Gegenwart« keinen Eintrag zu Vasco da Gama. Mein theologischer Lehrer hingegen, Hans Jochen Margull, war tief getroffen von der Wucht der Panikkarschen These.

⁴⁷ Vgl. KARL-HEINZ DEJUNG, *Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968*, Stuttgart/München 1973, 216–268.

⁴⁸ London 1955. Vgl. F.W. DILLISTONE, »Max Warren 1904–1977. Disciplined Intercession that Embraced the World«, in: G.H. ANDERSON e.a. (Hg.), *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, Maryknoll: Orbis, 1994, 616–623.

Warren entgegen, der den westlichen Imperialismus heilsgeschichtlich deutet, nämlich als eines der Instrumente der Pädagogik Gottes. Dies ist also der Punkt, auf den indische Historiker geradezu allergisch reagieren. Nach Warren zwang die Vasco da Gama-Epoche die nichtwestliche Welt aus ihrer »Isolierung« heraus und führte zur *einen* Welt.⁴⁹ Diese Linie hat Stephen Neill, wie gezeigt, immer beibehalten.⁵⁰

Die andere Antwort stammt von Willem A. Visser't Hooft, dem damaligen Generalsekretär des Weltrats der Kirchen.⁵¹ 1959 hatte er in einem trendsetzenden Artikel das Modell Panikkars übernommen, sodann aber gleichsam ökumenisiert und »getauft«. Er forderte nun, dass die Kirchen des Westens *wie diejenigen Asiens* (z.B. im Blick auf Ideologie und Nationalismus) sich von der zu Ende gehenden »Vasco da Gama-Epoche« befreien müssten. Visser't Hooft bestritt *jeder* Verbindung von Herrschaft und Gottes Geschichtshandeln, ob im Osten oder Westen, die theologische Legitimität. Eingerahmt war diese von Karl Barth herkommende Position in eine neue Periodisierung der Christentumsgeschichte, und es wird sich zeigen, dass die Vasco da Gama-Epoche, anders als von Panikkar intendiert, durch mehrere Perioden hindurchreicht:

1. Die Anfangszeit, als die Kirche noch »jung« war, d.h. ohne staatliche oder kulturelle Rückendeckung lebte.

2. Die konstantinische Ära, vom 4. bis zum 18. Jahrhundert, im wesentlichen die in der Französischen und US-amerikanischen Revolution gekappte Verbindung von Thron und Altar.

3. Die »Christendom Era«, rund 1800 bis 1950; ihr Kennzeichen ist die »Ehe« zwischen moderner westlicher Kultur und Christentum. Ziel ist eine diffus »christliche« Weltzivilisation – und: die moderne westliche Mission ist pure »christendom«-mission. Was ist das Gefährliche daran? Diese Art von Christentum ist eher der Ausdruck (sc. eine religiöse »Wiederholung«) der modernen Zivilisation, nicht ihr »Gewissen«, ihr »*prisoner rather than its prophetic reformer*«. Diese Ära beendet sich durch die kommunistischen Revolutionen, durch den westlichen Säkularismus und durch den Widerstand der anderen Religionen. Die Idee einer christlichen Weltzivilisation sei zusammengebrochen.

4. Die Ära des gegenwärtigen »Post-Christendom«, dies könnte »*the great epoch of liberation*« sein, oder, die Rückkehr der Kirchen zur ersten Phase der Christentumsgeschichte; dazu aber war die Befreiung der Kirchen aus der »Gefangenschaft« durch kolonialistische Mentalität, kapitalistische Kultur und pseudoreligiöse Ideologien erforderlich.

⁴⁹ WARREN, op. cit., 25f., 31–35. Der Eingriff des Westens schaffe – unter expliziter Berufung auf Panikkars Buch – neue Formen von Recht und Politik und bereite so zivilisatorisch und kulturell den Boden vor, auf dem die Erkenntnis Gottes wachsen könne, definitionsgemäß das Christentum.

⁵⁰ In seiner *Indischen Christentumsgeschichte* schreibt er (257), dass die Zukunft Indiens und Europas seit dem 16. Jahrhundert »inescapably linked with one another« sei.

⁵¹ Vgl. Art. »Visser't Hooft, Willem Adolf«, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ed. by N. LOSSKY e.a., Geneva: WCC, 1991, 1058–1060.

Überbleibsel der zwei Perioden-langen Vasco da Gama-Epoche waren nach Visser't Hooft noch immer in der Außenpolitik der Westkirchen wirksam und nahmen die nicht-westliche Christenheit in den Griff. Aber wer sollte die große Befreiung durchführen? Sie wurde vorbereitet von der Ökumenischen Bewegung, jedoch die sich emanzipierende asiatische Christenheit sollte die ganze Weltkirche mitreißen und (wieder) in eine Befreiungsbewegung umwandeln: »*They must urge that the ecumenical movement becomes increasingly a movement of liberation*«. ⁵²

Blieben wir für einen Moment bei der Weltchristenheit als *einer* und bei den hohen Erwartungen Visser't Hoofts an die asiatische Christenheit. Strukturell tut sich hier eine, wie ich finde, denkwürdige Parallele auf: Karl Marx hatte sich 1853 in der *New York Daily Tribune* in seiner Artikelserie über die britische Herrschaft in Indien gefragt, ob »*die Menschheit*« ohne die Einführung einer »westlichen Gesellschaftsordnung«, d.h. einer radikalen Revolution, in Asien eine Zukunft habe. »*Wenn nicht,*« fuhr er fort, »*so war England, welche Verbrechen es auch begangen haben mag, doch das unbewußte Werkzeug der Geschichte, indem es diese Revolution zuwege brachte.*« Marx nannte dies explizit die »*doppelte Mission*« Englands. Entscheidend ist nun die Marxsche Denkbewegung: Das Reich der Freiheit, oder die Erfüllung menschlicher Geschichte, das jedenfalls, was Marx »*die Bestimmung*« der Menschheit nennt, kann nur kommen, wenn entweder die große soziale Revolution im Westen siegt, oder die Revolutionierung Indiens auf den Westen selbst zurückschlägt; und das geschieht dann, wenn die Entfaltung der Produktivkräfte in Indien weit genug vorangeschritten ist, um den Westen oder England mit den eigenen Waffen zu schlagen. ⁵³

Das Interessante an einem Vergleich zwischen Visser't Hooft und Marx ist, dass beide Denkansätze Raum für den Einfluss des Ostens auf den Westen haben und dass die christliche Emanzipation (in Visser't Hoofts Fall) oder die soziale Emanzipation (bei Marx) von der bürgerlich-kapitalistischen Kultur gleichgesetzt werden mit einem Paradigmenwechsel oder einer neuen geschichtlichen Epoche. In gewissem Sinne kann gesagt werden, dass Visser't Hooft das Programm von Marx geschichtlich fortschreibt: die große soziale Revolution im Westen ist nicht erfolgt, jedenfalls nicht so, wie Marx es sich gewünscht hätte, und die Hoffnungen, die in das Proletariat gesetzt waren, haben sich nicht erfüllt. Die westliche Christenheit aber hat auch nicht alle Hoffnungen erfüllt. Und die interessante Frage ist nun, ob Visser't Hooft etwa von den Christen Asiens erwartet, was Marx damals von der Arbeiterschaft erwartet hatte.

4. Damit bin ich beim letzten Punkt. Es ist unbestreitbar, dass die Jahre 1492 – das *Columbus-Project* – und 1498 – die *Vasco da Gama-Epoche* – eine Zäsur darstellen und zu den wichtigen Vorbedingungen für die Entstehung des Weltchristentums gehören, also

⁵² WILLEM A. VISSER'T HOOFT, »The Significance of the Asian Churches in the Ecumenical Movement«, in: *The Ecumenical Review*, 11 (1959), 365–376. Letztes Zitat: 375.

⁵³ Zitiert nach KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS. *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, hier Bd. II, Berlin 1977, 435–450.

der Transformation des Christentums von einer weitgehend »europäischen« Religion zur Weltreligion. Aber wir haben auch gesehen, dass diese Zäsur ganz verschieden aufgefasst wird. Die Definition einer Zäsur ist selber schon Interpretation oder, wie bei Visser't Hooft, Bekenntnis.⁵⁴ Ich möchte im folgenden zwei Periodisierungen daraufhin untersuchen, was ihre Autoren damit »bekennen«. Jan Jongeneel, der Utrechter Missiologe, hat in seinem missionswissenschaftlichen Literaturkatalog einen Abschnitt »Chronologie«, den ich hierfür heranziehen möchte. Jongeneel stellt drei Modelle zur Diskussion, von denen ich die folgenden zwei auswähle:⁵⁵

Kenneth S. Latourette: In einer Vorlesung in Harvard von 1940 zuerst, dann in seiner zweibändigen *History of Christianity* von 1953,⁵⁶ revidierte der Historiker aus Yale die den sieben Bänden seiner *History of Expansion of Christianity*⁵⁷ zugrunde gelegte Gliederung in folgender Weise:

1. 1–500 The initial stage, Roman Empire
2. 500–950 The first and greatest recession (greatest loss ever)
3. 950–1350 The second great age of advance
4. 1350–1500 The second major recession, decline
5. 1500–1750 The third great age of advance (vitalization of the West)
6. 1750–1815 The third major recession (decay of Spain, Port., revolutions)
7. 1815–1914 The fourth great age of advance (due to industr./colon./missions)
8. 1914– The latest stage

Die Mechanik von Wachstum und Schrumpfung, damit von einem Zyklus in der Geschichte des Christentums, hat zweifellos etwas Faszinierendes. Die eurozentrische Sicht ist damit weitgehend überwunden. Zugleich bleibt die Verbindung der Missions- mit der

⁵⁴ 1983 fand in Genf eine Tagung der kirchenhistorischen Gruppe der *Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt Theologen* statt zum Thema der Periodisierung. M.D. DAVID, Historiker aus Bombay, schlug folgende Periodisierung der indischen Kirchengeschichte vor: 1. 52–1498 first period (St. Thomas to Vasco da Gama); 2. 1498–1706 second period (Vasco da Gama to Ziegenbalg in Tranquebar); 3. 1706–1813 third period (up to Serampore Trio – Carey, Marshman, Ward); 4. 1813–1857 fourth period (East India Company charter act, London, to Great Rebellion); 5. 1857–1947 fifth period (bis zur Unabhängigkeit, Church of South India); 6. 1947– sixth period (bis heute). Die Gliederung reflektiert, wie schwer es ist, von den vorgegebenen Daten der Kolonialzeit wegzukommen und, wie beansprucht, die Geschichte der Kämpfe des Volkes in das Zentrum zu stellen. Vgl. »History of the Church in India«, in: L. VISCHER (ed.), *Towards a History of the Church in the Third World*, Bern 1985, 7–16.

⁵⁵ *Philosophy, Science, and the Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries. A Missiological Encyclopedia. Part I: The Philosophy and Science of Mission*, Frankfurt: Lang, 1995, 226–229. Die erste Chronologie, die JONGENEEL anführt, stammt von ROBERT H. GLOVER, vgl. *The Progress of World-wide Missions*. Rev. and enl. by J. HERBERT KANE, New York 1960, first ed. New York/London 1924/25: *Rise and Development* – 1. 33–100 Apostolische Mission; 2. 100–313 Mission der Alten Kirche (bis Konstantin); 3. 313–800 Missionierung Westeuropas (bis Karl d. Gr.); 4. 800–1517 Mittelalter; 5. 1517–1650 Reformation (Luther bis Hallesche Mission); 6. 1650–1792 Halle bis W. Carey; *World-Wide Extension* – 7. 1792 – Carey bis Gegenwart. Diese Gliederung missachtet die katholische Mission und Kirche, die Weltgeschichte im weiteren Sinne, und auch die Christenheit in den außereuropäischen Kontinenten. Der wichtigste Wendepunkt ist William Carey, d.h. der Blickpunkt bleibt fest auf Europa gerichtet.

⁵⁶ New York/London 1953, paperback edition 1975.

⁵⁷ Seine bekannte *History of the Expansion of Christianity*, New York 1937–1945, 7 Bde., enthält noch folgende Gliederung: 1. 1–500 The first five centuries; 2. 500–1500 The thousand years of uncertainty; 3. 1500–1800 Three centuries of advance; 4. 1800–1914 The great century, 5. 1914– Advance through storm.

Weltgeschichte im Blick. Latourette sagt ausdrücklich, dass der Christentumsgeschichte »Gewalt antut«, wer sie von der Weltgeschichte trennt.⁵⁸ Aber warum soll z.B. auf »advance« und »expansion« stets eine »recession« folgen? Der missionarische Neu-Aufbruch in Westeuropa um 1800 z.B., der zu weltweiter Kirchgründung führt und eigentlich nach Latourette eines der Kriterien der Expansion erfüllt, liegt nun ausgerechnet in einer Rezessionsphase. Vasco da Gama tritt passenderweise in der Schwellenzeit zwischen den Perioden auf. Tatsächlich aber schlägt hier als steuerndes Prinzip der Wechsel von Territorialgewinn oder -verlust durch, und dieses Schema stammt aus der traumatischen Grunderfahrung: dem Vormarsch des *corpus christianum* nach Konstantin und dem Einbruch in der Expansionsphase des Islam. Der Islam war nach Latourette über lange Strecken der Christentumsgeschichte »*Christianity's most dangerous and formidable rival*«. Das Christentum ließ sich verdrängen, sogar aus Jerusalem, aber der Islam »*almost never surrendered a people or a region which it had once entered*«. ⁵⁹ De Souza könnte hier mit einigem Recht von einer islamisierten Periodisierung reden.

Jongeneels eigenes Schema: Dieses Schema kann chronologisch-seriell nur schwer dargestellt werden, weil »Zeit« nicht unbedingt die leitende Kategorie ist, und weil Jongeneel sagt, dass die Frage der Epochen der Missionsgeschichte (Gustav Warneck: »Missionsperioden«, vgl. Missionslehre I, 277) eine besondere sei und nicht identisch mit der nach den Epochen der Welt- oder Kirchengeschichte. Fundamental sind für Jongeneel zwei Fragen:

1. Wird die Mission aus einer Situation der Minderheit bzw. der Machtlosigkeit heraus oder in einer Macht- und Mehrheitssituation betrieben – damit stellt sich die Frage nach dem *corpus christianum* und wohl auch nach politischer Macht, Kolonialismus, Imperialismus und Menschenrechten.

2. Wer sind die Missionare? Jongeneel unterscheidet durchgehend, für alle Zeiten gewissermaßen, folgende drei Gruppen: *Judenchristen, westliche goiim-Christen und nichtwestliche goiim-Christen*.

3. Das Schema lässt sich zeitlich nur einteilen in a) die frühe Mission von Judenchristen im ersten Jahrhundert, b) die Zeit bis zur Errichtung des *corpus christianum* durch Konstantin, c) die Zeit des *corpus cristianum* selbst, und d) schließlich die Zeit nach dem Zerfall des *corpus christianum*. Die Nähe zu Visser't Hooft ist hier deutlich.

Die »Hebrew Christians« haben für Jongeneel eine durchgehende, bleibende Bedeutung, sie dürfen nicht vernachlässigt werden, weil sie, nicht die goiim, das *eigentliche Subjekt*

⁵⁸ *A History of Christianity*, 1975, I, xxi.

⁵⁹ *History of the Expansion*, Vol. 7, London 1947, 469–473. Natürlich ging es um mehr als nur Territorien, es ging um die Substanz des Glaubens, um Wahrheit. Hatte der Islam Teil an der Wahrheit? LATOURETTE macht hier (471) eine etwas rätselhafte Bemerkung, wonach »*the presence of Christianity (im Islam der ersten Jahrhunderte, W.U.), so stimulating to Europeans, had much to do with the activity of the Arab mind and spirit*.« Es ist schwer, diese Hypothese anders zu verstehen als im Sinn eines »Islam minus Christentum = Null«. Zu Latourette's History vgl. nun ANDREW F. WALLS, *A History of the Expansion of Christianity Reconsidered*, New Haven: Yale Divinity School Library Occas. Publ. No. 8, 1996, 35 pp.

der Mission seien. Jongeneel erläutert seine theologische Position leider nicht näher.⁶⁰ Daneben wird von Anfang an die nichtwestliche Mission anerkannt, von den Nestorianern bis zu den Kirchen der Dritten Welt heute, um dem Vorurteil abzuweichen, dass Mission schlicht Westmission sei.

Jongeneel hat ein interessantes, an Visser't Hooft erinnerndes Modell vorgelegt, das nun auch noch historiographisch angewandt und erprobt werden müsste. Es ist gewiss ein Versuch, Missionsgeschichte nach der Vasco da Gama-Ära des Westlichen Christentums neu zu konzipieren. Der Gedanke von Epochen der Missionsgeschichte ist hier stark zurückgenommen, dafür kommen theologische und ekklesiologische Gedanken zum Zug. Die Anbindung von Missionsepochen an die Bewegung des Islam ist völlig fallen gelassen worden.

Summary

Vasco da Gama, the event and its interpretation, plays a significant role in the historiography of mission in particular, and for the periodization of Christian history in general. For West and East alike, Vasco da Gama's voyages to India represent a major ›caesura‹ of history. A juxtaposition of ›Western‹ and ›Indian‹ interpretations of the event has the expected result of a considerable difference of opinion. A non-expected result, and a tentative hypothesis of the paper, is that important mission-historiographical assumptions of the West about the meaning of the event Vasco da Gama, and about the periodization and the nature of Christianity, may have been constructed in hostile opposition to Islam. Within the context of postcolonialism, Vasco da Gama appears to having become a symbol of all that what the contemporary ecumenical and missionary movements try to get away from.

⁶⁰ Auch nicht im angeführten Abschnitt 3.4.2.3. Band II der holländischen Originalausgabe (*Missionaire theologie*, s'Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum B.V., 1991) hat zwar kein Sachregister und auch keinen speziellen Abschnitt zur Frage der Judenchristen, scheint aber ebenfalls, soweit ich sehe, keine weitere Auskunft in dieser Frage zu geben; auch nicht in den Abschnitten 5.3.3.5 (Miss. Heilsgeschichte), 5.3.3.10 (Miss. Ekklesiologie) und 5.3.1.1. (Miss. Apologetik und Dialogik).

INDIEN IM BLICKWINKEL EUROPÄISCHER MISSIONARE

von Arnulf Camps O.F.M.

Die ersten europäischen Missionare, die mit Indien in Berührung kamen, hatten meistens nie die Absicht, sich niederzulassen. Um 1290/1291 rückte Indien zum ersten Mal in den Blickwinkel eines europäischen Missionars. Wir werden die mittelalterliche Periode kurz behandeln. Man könnte diese Begegnung die Vorgeschichte nennen. Eine zweite Periode begann 1498, als Vasco da Gama den Seeweg nach Indien öffnete. Ein Neuanfang wurde im neunzehnten Jahrhundert gemacht, und diese Periode dauert bis heute. Nach dem Zweiten Weltkrieg änderte sich der Blickwinkel europäischer Missionare in erheblicher Weise. In diesem Beitrag wird versucht, diese drei Perioden in großen Zügen darzustellen und mit einigen Beispielen zu erläutern.

1. Die mittelalterliche Vorgeschichte

Es gab bereits Missionare in Indien seit den ersten Jahrhunderten der Zeitenwende, aber diese waren keine Europäer. Sie kamen aus dem damaligen Persien und haben die Kirchengemeinschaften der Thomas-Christen in Süd-Indien gegründet.¹ Auch im Mittelalter gab es Missionare in Indien, und diesmal waren sie Europäer. Johannes von Monte Corvino O.F.M., Gründer der katholischen Kirche in Beijing – China, war während seiner Reise nach Ost-Asien dreizehn Monate in Quilon und in Madras (zwischen 1291 und 1293). Sein Reisegefährte, Nikolaus von Pistoia O.P., starb in Madras und wurde dort beerdigt. Wir wissen nicht, welche Arbeit Johannes von Monte Corvino in Indien geleistet hat, abgesehen von einigen Taufen, die er spendete. Von Mylapore (Madras) schrieb er einen ausführlichen Brief (um 1292/93), der den ersten Bericht über Süd-Indien aus der Feder eines Europäers enthält. Er beschreibt die exotische Flora des Landes, besonders die Gewürze, und er erwähnt indische Bräuche wie: Schreiben auf Palmblättern, die Leichenverbrennung, das Essen mit den Händen wie die Schweine, die Verehrung der Kühe und die Anbetung unzähliger Idole. Die indische Kultur stand ihm fern.²

¹ JOHN ENGLAND, *The hidden history of Christianity in Asia, the Churches of the East before 1500*, Delhi and Hong Kong 1996, 59–68. LESLIE BROWN, *The Indian Christians of St. Thomas, an account of the ancient Syrian Church of Malabar*, Cambridge, 1982². JAMES AERTHAYIL C.M.I., *The spiritual heritage of the St. Thomas Christians*, Bangalore 1982. SAMUEL HUGH MOFFETT, *A history of Christianity in Asia, Volume I: beginnings to 1500*, San Francisco 1992, 265–271.

² ANASTASIUS VAN DEN WYNGAERT O.F.M., *Sinica Franciscana*, Vol. I, Quaracchi 1929, 340–345. GASPARE HAN O.F.M., *Giovanni da Montecorvino, fondatore della Chiesa Cattolica in Cina*, Roma 1996, 33–34.

Jordan Catalani O.P. kam zusammen mit vier Franziskanern während seiner Reise nach China 1321 in Thana (in der Gegend von Bombay-Mumbai) an. Dort wurden die vier Franziskaner von den Muslimen getötet, weil sie die Religion des Islam und den Propheten Muhammad verurteilten. Jordan war auf einer Reise und blieb allein zurück. Er arbeitete in der Umgebung von Thana und taufte 130 Personen. Einige Jahre später siedelte er nach Quilon in Süd-Indien über. Jordan reiste 1329 nach Avignon und wurde von Papst Johannes XXII. zum Bischof von Quilon ernannt. Noch im selben Jahr wurde er konsekriert und war 1330 noch in Europa. Dann verschwand er spurlos! Jordans Sicht Indiens war optimistisch: Er lobt die Toleranz der Inder und versichert seinen Mitbrüdern, dass in Surat, Broach, Quilon und in vielen anderen Städten fruchtbare Arbeit geleistet werden kann. Tatsächlich erreichten mehrere Dominikaner Indien, aber über ihre Arbeit wissen wir wenig.³

Es gab noch einige Franziskaner, die auf der Hin- oder Rückreise nach China Indien besuchten. Odoricus von Pordenone O.F.M. kam 1321 in Thana bei Bombay an. Er nahm die Gebeine der vier Ordensbrüder, die den Märtyrertod gestorben waren, an sich und brachte sie in eins der zwei Klöster seiner Mitbrüder in Zayton (Quanzhou) in Süd-China. Er folgte dem Seeweg nach Calicut, Cranganore, Quilon und Mylapore bei Madras. In seinem Reisebericht beschreibt er religiös-ekstatische Praktiken, die heute noch bei verschiedenen hinduistischen Tempelfesten zu beobachten sind. Der Ochse wird als Gott verehrt, und die Verbrennung der Witwe zusammen mit ihrem verstorbenen Manne ist ihm bekannt. Odoricus war nur vorübergehend in Süd-Indien und hat nicht versucht, die Kultur Indiens zu verstehen.⁴

Johannes von Marignolli O.F.M. reiste 1339–1342 mit etwa fünfzig Mitbrüdern auf dem Landweg nach China. 1345 entschloss er sich, nach Europa zurückzukehren, und zwar auf dem Seeweg. Im März 1346 war er in Quilon, wo er als Bischof von den Thomas-Christen gut empfangen wurde. Er besuchte Kap Comorin, und nach dem Juli 1347 verreiste er nach Sumatra und Sri Lanka. 1348 war er in Mylapore. Um 1349/50 kehrte er nach Europa zurück. Sechzehn Monate hatte er in Indien verbracht. Im Gegensatz zu den anderen Franziskanern, die in Indien waren, war das Verhältnis zwischen Johannes von Marignolli und den Thomas-Christen äußerst positiv. Er nennt sie nie Häretiker oder Schismatiker. Über Indien selbst hören wir recht wenig.⁵

Man darf behaupten, dass vor 1500 europäische Missionare Indien keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben. Die Geschichte der Begegnung zwischen Indien und Europa – missionarisch betrachtet – fängt erst 1500 an, als die ersten acht Franziskaner und acht Weltpriester in Indien ankamen.

³ W.J. LÖDDING O.P., *Die schwarz-weiße Legion. Missionsgeschichte des Dominikanerordens*, Köln 1974, 49, 60–68. STEPHEN NEILL, *A history of Christianity in India, Vol. I: The Beginnings to AD 1707*, Cambridge 1984, 72–74. A. CAMPS O.F.M., »Cathala(ni) Jordan OP«, in: *LfThK II*, Freiburg ³1994, Sp. 978.

⁴ *Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/18–1330)*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von FOLKERT REICHERT, Heidelberg 1987, 34–58. A. VAN DEN WYNGAERT, a.a.O., 378–495.

⁵ A. MATHIAS MUNDADAN, *A history of Christianity in India, Vol. I*, Bangalore 1984, 120–144. A. VAN DEN WYNGAERT, a.a.O., 513–560.

2. Die Periode von 1500 bis etwa 1800

Als Vasco da Gama den Seeweg von Europa nach Indien geöffnet hatte, kamen zuerst Franziskaner und Weltpriester nach Calicut. Drei Franziskaner wurden in Calicut getötet. Vier von ihnen siedelten nach Cochin über, und von da an wuchs ihre Zahl. 1523 wurde in Cochin ein Kloster gegründet. Bis 1835 – als alle religiösen Orden von der portugiesischen Krone aufgehoben wurden – gab es in Indien zwei Provinzen der Franziskaner.⁶

Welche Sicht Indiens wurde von diesen *Franziskanern* vertreten? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, weil sowohl in Rom wie auch in Lissabon und in Goa die Archive zerstört wurden. Folgendes kann aus verstreuten Archivakten und aus älteren Historiographien belegt werden.

- Die Franziskaner waren meistens Vertreter des portugiesischen Padroado-Systems. Ihre Niederlassungen wurden häufig in den Küstenorten, die von den portugiesischen Behörden verwaltet wurden, gegründet. Sie betreuten vor allem die Portugiesen und die Mestizen. Die Thomas-Christen wurden von ihnen als katholische Christen betrachtet und mussten deshalb latinisiert werden.
- Öfters versuchten die Franziskaner, missionarisch tätig zu sein. Da gab es aber Schwierigkeiten mit den Weltpriestern und mit den Portugiesen, die aus wirtschaftlichen und politischen Gründen die Ruhe bewahren wollten. Die Franziskaner beabsichtigten, ihre Klöster für die Betreuung der Konvertiten zu öffnen, aber das wurde nicht immer erlaubt, weil diese missionarischen Aktivitäten in Gebieten, die unter portugiesischer Herrschaft standen, stattfanden.
- Nur einmal wurde versucht, eine Mission, die weit vom portugiesischen Herrschaftsbereich entfernt war, zu gründen. Das war im Groß-Mogul-Reich, wo die Franziskaner 1623 ankamen. Es waren Pater Manoel Tobias und Bruder Johannes von Nazareth. Am Hofe des Kaisers Jahangir begegneten sie den Jesuiten, die behilflich waren. Aber Johannes ging so offensiv vor in Bezug auf Muhammad und die Religion des Islams, dass er und sein Mitbruder etwa 1626 oder 1627 nach Goa zurückkehren mussten. Auch Pater Francisco da Madre de Deus O.F.M., zusammen mit zwei Mitbrüdern, war 1624 in Agra in der Mogul-Mission. Wir wissen nicht, was genau passierte, aber so viel ist sicher, dass die Propaganda Fide Kongregation in Rom sich später mit der Frage beschäftigte, ob die Jesuiten daran Schuld waren, dass die Franziskaner die Mission aufgeben mussten.⁷
- Ich erwähne diese Geschichte, weil sie zeigt, dass die Franziskaner damals wie alle anderen Missionare davon überzeugt waren, dass andere Religionen Aberglauben seien und dass die Gründer dieser Religionen falsche Propheten seien. Diese Überzeugung war von Anfang an vorhanden, aber während etwa vierzig Jahren (bis 1543) waren die Portugiesen tolerant. Die Mehrzahl der Einwohner ihrer Niederlassungen waren noch

⁶ ACHILLES MEERSMAN O.F.M., *The ancient franciscan provinces in India 1500–1835*, Bangalore 1971.

⁷ A. MEERSMAN, a.a.O., 409–415. A. CAMPS O.F.M., *Franciscan missions to the Mogol Court*, NZM 15 (Schöneck-Beckenried 1959), 259–270.

immer Muslime oder Hindus. Nur die öffentliche Ausübung der Religion war verboten. Als um 1543 zwei Weltpriester in Goa anfangen, »alle Tempel und Häuser des Aberglaubens« zu zerstören, war Schluss mit der Toleranz. 1545 gab es in Goa keine Hindu-Tempel mehr.⁸

- Während der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts hatten die Franziskaner und die Weltpriester kein Interesse für das Studium der Sprachen, Kulturen und Religionen Indiens. Wie C.R. Boxer schrieb: »If we compare the situation in Portuguese Asia with that in Spanish America during the first half of the sixteenth century, we find that the Portuguese missionaries were much slower in seriously studying the beliefs and the cultures of those whom they were trying to convert than were their Spanish colleagues in New Spain and Peru. Until the Jesuits arrived with new Men and new Methods at Goa in 1542, relatively few missionaries had been sent out from Portugal and they had achieved relatively little. Most of them were Franciscan friars, but they provided no counterparts to the famous ›Twelve Apostles‹, headed by Fr. Martin de Valencia, O.F.M., who had done so much for the spiritual conquest of Mexico from 1524 onward. As indicated above, neither the pioneer friars nor the secular clergy in Asia for a long time too, the trouble to study the sacred Books and the basic religious beliefs of their potential converts, whether Muslim, Hindu or Buddhist, being inclined to dismiss them all out of hand as the works of the Devil.«⁹ So viel ist sicher, dass es etwa nach 1550 notwendig war, gesetzlich einzugreifen und die Beherrschung der Landessprache für Pfarrer verpflichtend vorzuschreiben. Gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts verbesserte sich die Lage, und die Franziskaner in Tamilnad, Goa, Ceylon usw. studierten und sprachen Tamil, Konkani, Singhalese usw. Es wurden Grammatiken geschrieben und Sprachschulen gegründet. Zwei Franziskaner, Francisco do Oriente und Manoel de S. Mathias, diskutierten mit Hindus, Muslimen und Juden und verfassten Bücher über die Religion der Hindus. Es gab sogar einige Franziskaner, die mit der Missionsmethode Robert de Nobilis S.J. einverstanden waren. Sie betrachteten bestimmte Hindu-Bräuche als nicht religiöses, sondern als ziviles Verhalten. Viele Arbeiten dieser Franziskaner sind verlorengegangen, wie die des Francisco Negrão O.F.M. (1570 bis etwa 1634). Er war Historiker, und seine Arbeiten wurden von Pietro della Valle, Queyroz und Paulo da Trindade O.F.M. ausgiebig verwendet.¹⁰ Beachtung verdient Gaspar de S. Miguel O.F.M., der während der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in Goa arbeitete und vierzehn Arbeiten über »pastoral subjects, Christian doctrine and apologetics; works of poetry, sermons, and linguistic treatise« in der Konkani Sprache schrieb. Seine »Arte da Lingoa Canarim, parte 2ª: Sintaxis Copiosissima na lingoa Bramana e Pollida (A Syntax of Standard Konkani)« wurde erst 1967 in Bombay veröffentlicht.¹¹

⁸ ST. NEILL, a.a.O., 129–133.

⁹ C.R. BOXER, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440–1770*, Baltimore and London 1978, 49–50.

¹⁰ A. MEERSMAN, a.a.O., 78–93. PAULO DA TRINDADE O.F.M., *Conquista espiritual do Oriente*, Lisboa 1962. F. FÉLIX LOPES O.F.M., *Os Franciscanos no Oriente Português de 1584 a 1590*, Studia no. 9 (Lisboa 1962), 29–142.

¹¹ JOSÉ PEREIRA, *Journal of the University of Bombay* 36 (New Series Bombay 1967) part 2, X und 155 S. Zitat: 10.

Über die missionarische Arbeit der *Jesuiten* ist viel mehr bekannt geworden. Sehr viele Quellen sind erhalten geblieben, und viele Autoren haben sich damit beschäftigt. Fast fünfzig Jahre nach Vasco da Gama, im Jahr 1542, kam der erste Jesuit, Franciscus Xavier, nach Indien. Sieben Jahre später schrieb er seinem General in Rom, Ignatius von Loyola: »In jeder Gegend Indiens, wo Christen leben, kann man einige unserer Patres finden; auf den Molukken gibt es vier, in Malakka zwei, Kap Comorin sechs, in Quilon zwei, in Bassei zwei, in Socotra vier, in Goa eine viel größere Zahl.«¹² Es ist unmöglich, hier die ganze Geschichte der Jesuiten von 1542 bis 1773, dem Jahr der Aufhebung, durchzugehen, um ihre Sicht Indiens zu beschreiben. Ich beschränke mich auf einige sehr wichtige Tatsachen. Franz Xavers Beispiel in Japan folgend haben seine Mitbrüder in Indien zweimal die Grenze Portugiesisch-Indiens überschritten, weil auch sie bevorzugten, im echten Indien missionarisch tätig zu sein. Es geht hier um die Großmogul-Mission und um die Arbeit Roberto de Nobilis.

Die erste Mogulmission wurde 1580 von Rudolf Aquaviva S.J. begonnen und endete 1583. Eine zweite Mission dauerte nur einige Monate des Jahres 1591. Die dritte Mission wurde 1595 von Hieronymus Xavier S.J. gegründet und dauerte bis 1803, als der letzte Jesuit, Franciscus Wendel, starb. Es ist schade, dass diese Mogul-Mission so wenig von Historikern, wie z.B. Klaus Wetzel, beachtet wird.¹³ Auch Dauril Alden hat die Bedeutung dieser Mission nicht verstanden.¹⁴ Doch ist sie wichtig. Nicht, weil viele Einwohner des Großmogul-Reiches bekehrt wurden, und sicher nicht, weil die Kaiser Akbar und Jahangir Christen wurden. Das war nicht der Fall. Aber im Norden Indiens begegneten die Missionare endlich mal dem echten Indien. Da war die portugiesische Sprache nutzlos, Persisch und Hindustani waren Hofsprache und Volkssprache. Hier wurden die Missionare gezwungen, die Religionen, besonders den Islam und den Hinduismus, zu studieren und sich mit diesen auseinanderzusetzen. Zwei Jesuiten waren hervorragend. Hieronymus Xavier ermöglichte seinen Mitbrüdern, eine neue und realistischere Sicht Indiens zu entwickeln, weil er die Instrumente einer neuen Missionsmethode schuf. Auf Persisch verfasste er ein Leben Jesu, das Leben der zwölf Apostel, das Leben des heiligen Petrus, einen ausführlichen Dialog mit Hindus und Muslimen, eine Übersetzung der Psalmen, ein Buch über die Pflichten der Könige, Katechismen und Übersetzungen einiger klassischer Philosophen. Von ihm stammt eine portugiesische Übertragung des Korans. Es ist bemerkenswert, dass diese riesige Arbeit in einer relativ kurzen Zeit von einer Person geleistet wurde. Im portugiesischen Indien hatten seine Mitbrüder während der vergangenen sechzig Jahre dies nicht geleistet. Außerdem entwickelte er eine neue Methode des Vergleichs der Religionen. Hieronymus Xavier entdeckte, dass Gott sich graduell oder stufenweise offenbart in der langen Geschichte der Menschheit mit Gott. Gott offenbart sich auf immer vollkommenere Weise, und er offenbart sich allen Menschen! Das

¹² GEORG SCHURHAMMER S.J., »Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit«, Bd. II *Asien (1541–1549)*, zweiter Halbband: *Indien und Indonesien 1547–1549*, Freiburg 1971, 379.

¹³ KLAUS WETZEL, *Kirchengeschichte Asiens*, Wuppertal und Zürich 1995.

¹⁴ DAURIL ANDEN, *The making of an enterprise, the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540–1750*, Stanford 1996, 52.

bedeutet, dass andere Religionen nicht ganz und gar falsch sein können und dass es eine gegenseitige Öffnung gibt. Xavier ist davon überzeugt, dass Gott sich am tiefsten in Jesus von Nazareth offenbart und dass es in den Religionen Sachen gibt, die kritisiert werden müssen, aber er redet nicht mehr von Aberglauben. So entstand eine damals ganz neue Sicht der indischen Religionen und Kulturen.¹⁵

Der andere Jesuit, der hervorragend war, war Heinrich Roth S.J. aus Dillingen. Er arbeitete in Nord-Indien, wo er 1668 starb. Er hatte eingesehen, dass die übergroße Mehrheit der Einwohner nicht Muslime, sondern Hindus waren. Um diese neue Sicht Indiens in die Tat umzusetzen, lernte er die heilige Sanskrit-Sprache, schrieb als erster Europäer eine Sanskrit-Grammatik und sammelte einige berühmte Sanskrit-Texte, die er glossierte. 1660 beendete er diese Arbeit, die eine Wende in der Missionsgeschichte Nord-Indiens einläutete.¹⁶

Eine zweite politisch-religiöse Grenzüberschreitung wurde von Roberto de Nobili S.J. (1577–1656) gemacht. Er war in der süd-indischen Madurai Mission tätig und nicht in den portugiesischen Niederlassungen an der Küste. Seines Erachtens waren die Brahmanen die wichtigsten Personen in der Hindu-Gesellschaft. Robert war davon überzeugt, dass ihr Übertritt zum Christentum die Bekehrung der Massen zur Folge haben würde. Auch er studierte die heilige Sanskrit-Sprache, las die heiligen Bücher der Hindus, kleidete sich und lebte wie ein Sanyasi. Aggressive Methoden wandte er nicht an, weil er meinte, dass Argumente und Beweise Menschen bekehren und nicht Gewalt und Bedrohungen. Brahmanen sollten Christen werden, ohne aufzuhören, Brahmanen zu sein. Diese wichtige Akkommodationsmethode blieb nicht ohne Schwierigkeiten. Mitbrüder, andere Missionare sowie weltliche und kirchliche Verwalter beschäftigten sich mit der Frage, ob so nicht die niedrigen Kasten der Gesellschaft diskriminiert würden, ob nicht abergläubische Elemente in das Christentum hineinkämen und ob diese Methode nicht mit dem Evangelium in Widerspruch geriet. Er verteidigte sich gegen Anklagen und war öfters im Gefängnis, aber nie gab er seine Methode auf. 1645 wurde er nach Jaffna in Sri Lanka versetzt, und glücklicherweise konnten andere Jesuiten seine Arbeit weiterführen.¹⁷ Neill würdigte die Arbeit de Nobilis in dieser Weise: »The courage with which he faced adversity of many kinds cannot but call out our admiration. The adventurous spirit in which he pioneered new ways of living and studying and proclaiming the Gospel in Indian terms marks him out as one of the great missionaries of all times. Yet his memory is not served by pretending that he was other than he was — great at many points, but at others falling short of the stature of the Master whom he so intensely desired to serve.«¹⁸

¹⁵ ARNULF CAMPS O.F.M., *Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire, Controversial works and missionary activity*, Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Bd. 6 (Schöneck-Beckenried 1957). ST. NEILL, a.a.O., 166–190, 259–269. KHALID ANIS AHMED (ed.), *Intercultural encounter in Mughal Miniatures (Mughal-Christian miniatures)*, Lahore 1995.

¹⁶ ARNULF CAMPS O.F.M. and JEAN-CLAUDE MULLER, *The Sanskrit grammar and manuscripts of father Heinrich Roth S.J. (1620–1668)*, Leiden 1988.

¹⁷ *His star in the East*, by FR. A. SAULIÈRE S.J., revised by FR. S. RAJAMANARICKAM S.J., Madras 1995.

¹⁸ ST. NEILL, a.a.O., 300.

Ich hoffe, am Beispiel der Aktivitäten der Franziskaner und Jesuiten gezeigt zu haben, wie die Sicht Indiens während des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts sich vielfältig gestaltet hat. Das achtzehnte Jahrhundert ist ganz anders. Die Macht Portugals ging nieder, die protestantische Mission begann, die Holländer, Franzosen, Dänen und Engländer eroberten wichtige Handelsposten entlang der Küste Indiens. Das Reich der Großmoguls wurde immer kleiner und unbedeutsamer. Der Ritenstreit in Süd-Indien (Malabar) wurde 1744 beendet mittels eines endgültigen Verbots dieser Riten. 1759 wurde der Jesuitenorden in Portugal verboten. Die Teilung in zwei Jurisdiktionen – die des portugiesischen Patronats und die der Propaganda Fide Kongregation – behinderte eine friedliche Missionierung. Dazu kam die Französische Revolution, so dass von Frankreich aus bis zum Ende der Revolutionsära keine Missionare ausgesandt werden konnten. Napoleon Bonaparte hob die Propaganda Fide Kongregation auf (1795). Die Sicht Indiens trübte sich.¹⁹

3. Neuanfang im 19. Jahrhundert bis heute

1815 waren in Indien außerhalb der vier portugiesischen Diözesen etwa zwanzig Missionare. Portugal war nicht in der Lage, finanziell oder personell zu helfen. Die vier Diözesen Goa, Cranganore, Mylapore und Cochín waren bis 1843 durchweg vakant. Doch beanspruchte Portugal das Patronat über die ganze Kirche Indiens. Papst Gregor XVI. griff ein und hob drei Bistümer auf. Die Jurisdiktion Goas wurde auf die von Portugiesen beherrschten Gebiete beschränkt (1838). Apostolische Vikariate wurden von der Propaganda Fide Kongregation überall gegründet, aber diese wurden von Portugal und von England nicht anerkannt. So entstand das goanesische Schisma (1838/1858/1886), das von Papst Leo XIII. gelöst wurde. Er errichtete die ordentliche Hierarchie mit sieben Kirchenprovinzen. Das Erzbistum Goa wurde zum Patriarchat erhoben, und zwei der drei portugiesischen Bistümer wurden wieder errichtet. Für diese wurde eine Doppeljurisdiktion geschaffen. 1887 wurde die Hierarchie für die malabarischen Kirchen errichtet, und diese wurde der Kongregation für Orientalische Kirchen in Rom unterstellt.²⁰

Es versteht sich, dass die europäischen Missionare im neunzehnten Jahrhundert nach Indien schauten als nach einem Land, das – kirchlich betrachtet – problematisch war und neu organisiert werden musste. Ein gutes Beispiel dieser Geisteshaltung war die Tätigkeit des Bischofs Anastasius Hartmann O.F.M. Cap. (1803–1866). Er war Apostolischer Vikar in Patna und in Bombay. Als er 1846 zum ersten Apostolischen Vikar von Patna in Nord-Indien ernannt wurde, hatte er vier Priester als Mitarbeiter und 3000 Katholiken. Er trug die Verantwortung für rund 35 Millionen Menschen. Mit der Organisation seiner Kirche war er völlig beschäftigt: Schulen für katholische Kinder wurden gebaut, Schwestern

¹⁹ STEPHEN NEILL, *A history of Christianity in India. Vol. II: 1707–1858*, Cambridge 1985, 1–155. GITA DHARAMPAL, *La religion des Malabars*, Immesee 1982.

²⁰ KL. WETZEL, a.a.O., 367–369.

wurden eingesetzt, ein Katechismus auf Urdu wurde verfasst, eine christliche Terminologie auf Urdu wurde geschaffen, und das Neue Testament wurde auf Urdu übersetzt (1864 erschienen). In Bombay hatte er vollauf zu tun mit dem Konflikt zwischen den Patronat- und Propaganda-Parteien, mit der Verteidigung der Katholiken und mit dem Heranziehen der Jesuiten, die in Bombay ein Kollegium gründeten und in Bandora ein Priesterseminar. Walbert Bühlmann schrieb: »Im übrigen aber mußte er erkennen, wie ungeheuer schwer es hält, echte Hindus und Mohammedaner aus dem Block ihrer religiös-sozialen Gemeinschaft herauszubrechen und zu Christen zu machen. Bis heute hat die Indien-Mission den Großteil ihrer sechs Millionen Katholiken – mit Ausnahme der Goanesen und der altsyrischen Christen – aus den niederen Kasten gewonnen, aber den eigentlichen Block des Hinduismus oder des Islams noch nicht erschlossen. So mußte Anastasius bis ans Ende seines Lebens den Zwiespalt mit sich tragen, im innersten Herzen Missionar zu sein und doch wegen der vielfältigen Verpflichtungen nicht im gewünschten Maß missionarisch wirken zu können, die Millionenmassen in den indischen Flußtälern und Städten zu sehen, ohne mit seiner Botschaft an sie heranzukommen.«²¹

Die Missionare des neunzehnten Jahrhunderts hatten eine traurige Sicht Indiens. Aber in guter Zusammenarbeit mit der Propaganda Fide Kongregation in Rom haben sie eine bessere Zukunft vorbereitet. Ein eminenter Gelehrter und hervorragender Missionar, Abbé Jean Antoine Dubois, M.E.P. (1765–1848), hat wesentliches dazu beigetragen. Er arbeitete in der Mysore-Region Süd-Indiens während einunddreißig Jahren im Geiste Roberto de Nobilis als Gelehrter und Missionar. In seiner Hauptarbeit über Indien schrieb er: »During the long period that I remained among the natives, I made it my constant rule *to live as they did*, conforming exactly in all things to their manners, to their style of living and clothing, and even to most of their prejudices. In this way I became quite familiar with the various tribes, that compose the Indian nation, and acquired the confidence of those whose aid was most necessary for the purpose of my work. My great object was to gain authentic information.«²²

»Though some Europeans have been in possession of regular and permanent establishment amongst the people of India for more than three hundred years, it is wonderful to observe how little authentic information they have collected respecting the various nations which inhabit that vast region.«²³

Die große Arbeit Dubois wurde im neunzehnten und im zwanzigsten Jahrhundert öfters übersetzt, neu aufgelegt und überarbeitet. Seine Sicht Indiens war wissenschaftlich verantwortet und hat Generationen von Missionaren geholfen, Indien und die Inder zu verstehen.

²¹ WALBERT BÜHLMANN O.F.M. CAP., *Pionier der Einheit, Bischof Anastasius Hartmann*, Zürich 1966, 158–159. AUGUSTINE KANJAMALA S.V.D., *Integral Mission Dynamics, an interdisciplinary study of Catholic Church in India*, New Delhi 1996, 148–155.

²² ABBÉ J.A. DUBOIS, *Description of the character, manners, and customs of the people of India; and of their institutions, religious and civil*, London 1817, XV. FR. ANTHONY SIMO, *History of the Archdiocese of Bangalore*, Vol. I, Bangalore 1992, 26–32.

²³ J.A. DUBOIS, a.a.O., XI.

Im zwanzigsten Jahrhundert werden die Früchte dieser Vorarbeiten geerntet. Ich beschränke mich auf drei beispielhafte Personen.

1928 vereinbarten Portugal und der Päpstliche Heilige Stuhl, dass der Bischof von Bombay wechselweise die portugiesische oder die englische Staatsangehörigkeit besitzen sollte. Der Erzbischof und Engländer, Thomas Robert S.J., wurde 1937 ernannt. Plattner schrieb, dass er »an altruistic English Jesuit« war.²⁴ Bombay war den Jesuiten anvertraut, aber die Zeit drängte, die Diözese dem indischen Klerus abzutreten. Roberts hatte verstanden, dass die englische Herrschaft in Indien fast am Ende war. Auf unauffällige Weise legte er die Eigentumsrechte fest, so dass ganz klar war, was den Jesuiten und was der Erzdiözese gehörte. 1945 waren fast alle einundachtzig Pfarreien in den Händen der indischen Weltpriester. Die Jesuiten arbeiteten in Schulen und in Missionsposten im Inneren. 1946 wurde ein Weltpriester, Valerian Gracias, zum Hilfsbischof geweiht (nicht Koadjutor). Eiligst wurde Roberts zum Militärbischof ernannt, so dass er de facto die Administration seiner Diözese dem Hilfsbischof überlassen konnte. Dies passierte vor der Proklamation der Unabhängigkeit Indiens 1947. Die indische Regierung übte Druck auf Portugal und den Heiligen Stuhl und verlangte auch in dieser Sache Freiheit. Msgr. Roberts dankte sofort und freiwillig ab und verreiste nach England. 1950 wurde Msgr. Gracias zum Erzbischof ernannt, und 1953 wurde er zum Kardinal kreiert.²⁵

Erzbischof Roberts löste das Problem der Herrschaft Portugals und Englands über Bombay. Es war ein anderes Mitglied des Jesuitenordens, Msgr. Oscar Severin, der in der Region von Chota-Nagpur (östlich von Kalkutta) die Kirche unter den Stammesangehörigen einheimisch machte. Die Geschichte der Ranchi-Mission ist das Erfolgsstück der indischen Mission. Die belgischen Jesuiten haben dort 1877 mit ihrer Arbeit angefangen. Der große Missionar war Constant Lievens S.J. (1856–1893). Die Stammesmitglieder wurden gegen die Großgrundbesitzer, die Raja, und gegen die Engländer verteidigt. Es wurden eine Genossenschaftsbank und eine Einkaufsgenossenschaft gegründet wie auch viele neue Pfarreien und Schulen. Oscar Severin wurde 1934 zum Bischof von Ranchi ernannt. Die Zahl der Katholiken wuchs schnell, und neue Diözesen waren notwendig. Neue Missionare wurden eingesetzt, wie amerikanische Jesuiten, australische Jesuiten und Mitglieder der Gesellschaft des göttlichen Wortes (S.V.D.).

Zwischen 1934 und 1955 entstanden aus der Ranchi-Mission zehn weitere Bistümer, die heutzutage fast alle von »tribal bishops« geleitet werden. Oscar Severin siedelte 1951 nach Raigarh-Ambikapur über und wurde 1957 emeritiert. In der gesamten Chota-Nagpur Mission gab es 1995 fast eine Million Katholiken. Die belgischen Jesuiten und ihre späteren Mithelfer und Mithelferinnen – besonders Oscar Severin – haben in Indien eine Kirche der Armen und der Unterdrückten gegründet. Eine Kirche, die mit den Prinzipien des Friedens und der Gerechtigkeit arbeitet, eine Kirche, die im Volke und in ihren

²⁴ FELIX ALFRED PLATTNER, *The Catholic Church in India: yesterday and today*, Allahabad 1964, 74–75. Deutsch: *Die Kirche unter den Völkern: Indien*, Mainz 1963.

²⁵ A. MATHIAS MUNDANAN C.M.I., *Indian Christians: search for identity and struggle for autonomy*, Bangalore 1984, 154–157. THOMAS D. ROBERTS S.J., *From the Bridge*, Bombay 1938. BERNHARD JOSEF WENZEL, *Portugal und der Heilige Stuhl*, Lisboa 1958, 199.

Kulturen tief verwurzelt ist, eine Kirche, die während eines Jahrhunderts selbständig wurde. Fast alle Bischöfe sind Oraons, Mundas, Santals, Hos oder Kharias. Bis heute hat diese neue Sicht Indiens die Kirche des Landes manchen Kampf gekostet, denn fundamentalistische Hindus sehen mit scheelen Augen, wie die Stammesangehörigen ihre Geschichte und Zukunft in die eigenen Hände nehmen. Die Verteidigung der Rechte der Kastenlosen, »The Dalit«, steht im Vordergrund der indischen Kirche.²⁶

Die dritte Person, die die Sicht Indiens der europäischen Missionare geprägt hat, ist Bede Griffiths O.S.B. (1906–1993). Viele Ausländer haben versucht, die christliche Religion in Indien zu einer Religion Indiens zu machen: Jules Monchanin, Henri Le Saux, Francis Mahieu u.a. Aber Bede Griffiths war imstande, diese Ashrambewegung auf eine feste Grundlage zu stellen. Er lebte zuerst (ab 1958) im Kurisumala Ashram in Kerala und ab 1968 im Shantivanam in Tamilnad im Sacciddananda Ashram. Von Shantivanam aus wurden eine indische Christologie, Liturgie und eine indische Weise christlicher Gemeinschaft und Kirche-Sein entwickelt. Baukunst, Musik, Gebetsstunden und Lebensweisen sind indisch-christlich. Die heiligen Schriften Indiens werden studiert und meditiert. Mit Hindu Sanyasas wird nicht nur Dialog gehalten, sondern auch Leben geteilt. Man spürt den Einfluss dieser Ashrambewegung in der ganzen katholischen Kirche Indiens. Das Christentum ist einheimisch geworden und nicht länger ein Fremdkörper.²⁷

4. Schlussbemerkungen

Seit etwas mehr als siebenhundert Jahren haben europäische Missionare in Indien gearbeitet. Die Geschichte dieser westlich-christlichen Präsenz und Begegnung war kompliziert und kannte Schattenseiten und Höhepunkte. Die in unserem Beitrag gemachte Auswahl dürfte dazu beitragen, dass man in der Beurteilung nicht in Verallgemeinerungen verfällt. Vielleicht dürfte Tissa Balasuriya O.M.I. ein bißchen vorsichtiger und nuancierter sein, wenn er schreibt: »Churches are seen as opposed to the other religions and to the integral liberation of the people. Whatever our efforts at dialogue, there are serious suspicions among persons of other religions that Christians, especially Catholics, want to convert them of their peoples to Christianity. This is due to their bitter memory of the activities of the Christian churches and the european powers from the period after Vasco da Gama up to recent times. We Christians would like Asians to forget these events without our changing our deepest orientations and motivations.«²⁸

²⁶ THOMAS POTHACAMURY, *The Church in independent India*, Bombay 1961, 18–27. O.M. THOMAS, *Bishop Severin S.J., great benefactor of the tribals and champion of freedom of conscience*, Allahabad 1963. F.A. PLATTNER, a.a.O., 208–224. A. MARLIER S.J., *Een Jezuier-missionaris Pater Constant Lievens*, Brussel 1956.

²⁷ ERNST PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien, zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlandes*, Altenberge 1989. KATHRYN SPINK, *A sense of the sacred: a biography of Bede Griffiths*, Maryknoll N.Y. 1989. JESUS RAJAN, *Bede Griffiths and Sannyasa*, Bangalore 1989. BEDE GRIFFITHS, *River of Compassion. A christian commentary on the Bhagavad Gita*, New York 1995.

²⁸ TISSA BALASURIYA O.M.I., »Right Relationships«, *Logos* 30 (Colombo 1991) nrs. 3/4, 2.

Es ist nicht zu verneinen, dass es in Indien Hindus gibt, die den Christen gegenüber Argwohn empfinden, oder dass es bittere Erinnerungen gibt. Die Hintergründe dieser Tatsachen sind von K.M. Panikkar in seinem Buch über Asien und die westliche Dominanz während der Vasco da Gama-Epoche (1498–1945) ausführlich studiert worden.²⁹ Das alles bestreitet aber nicht, dass zum Beispiel die Aktivitäten von Jean Antoine Dubois, Thomas Roberts, Oscar Severin, Constant Lievens und Bede Griffiths der heutigen Kirche Indiens geholfen haben, Gerechtigkeit für alle Kasten der Gesellschaft und ein theologisch-positives Verhältnis zu den Religionen Indiens zu erreichen. 1969 wurde in der katholischen Kirche Indiens ein pastorales Konzil – das »All India Seminar on the Church in India today« – durchgeführt. In beispielhafter Zusammenarbeit der indischen und westlichen Teilnehmer wurde ein neues Glaubensbekenntnis aufgestellt:

»The other religions are not fortresses which we must attack and destroy. They are homes of the Spirit which we have failed to visit; they are receptacles of the Word of God which we have chosen to ignore. They, too, like us, have been tempted to live in isolation and to look with suspicion and antagonism at those who follow a different path. The pilgrim Church today, in her deeper understanding of the love which urges her towards fulfilment, recognises her fellow-pilgrims in those whose faces had so far appeared strange or hostile. And she is anxious to be recognised by them as one who no longer thinks in terms of conquest but humbly desires to share. In a deeper sense, the Church, in whose faith and sacraments the Risen Christ is already present in a unique manner, lovingly seeks to contemplate the full countenance of her Lord. He whose active presence has sustained the course of history and will guide mankind till »all men are brought to life in him«, is forever calling to the Church to be attentive to his voice wherever it has spoken.«³⁰

Es dürfte klar sein, dass die Vasco da Gama-Epoche zu Ende geht!

Summary

The encounter between European missionaries and India started during the middle Ages. All intended to continue their journey to China, or they actually did so. The first was John of Monte Corvino OFM, who stayed in India between 1291–1293 and who became the first archbishop of Beijing. Up to 1349 franciscan missionaries visited India. As they were only passing through, they did not pay much attention to India. The real meeting started soon after Vasco da Gama had discovered the sea route to India in 1498. The first European missionaries were secular priests and franciscans. Special attention is paid to the franciscans and the jesuits, who arrived some 40 years after the arrival of the

²⁹ K.M. PANIKKAR, *Asia and the Western Dominance, a survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian history 1498–1945*, London 1953.

³⁰ All India Seminar, *Church in India Today*, Bangalore 1969, 107. ARNULF CAMPS O.F.M., »Asia«, in: *Storia della Chiesa*, XXV/2: *la Chiesa del Vaticano II (1958–1978)*, a cura di Maurilio Guasco, Elio Guerriero, Francesco Traniello, parte seconda, Milano 1994, 609–665.

franciscans (1542). The franciscans founded two provinces and had to live within the limits of the Portuguese Patronage. It was only about 1600 that they took a greater interest in the languages and cultures of India. The Jesuits succeeded in the non-Portuguese parts of India. An important mission was started in the Mogul Empire (1580–1803) and another in the Madurai region (1606). There they met with the »real India«. A third period in the meeting of India began in the 19th century. Anastasius Hartmann OFM Cap. (1803–1866), who served as vicar apostolic in Patua and Bombay tried to reorganise the catholic community. Abbé Jean Antoine Dubois MEP collected and published outstanding information on the customs of the people (1765–1848). Archbishop Thomas Roberts SJ of Bombay (1937–1950) freed his diocese from the Portuguese Patronage and handed his powers over to an Indian succession. Oscar Severin SJ was bishop in the Ranchi mission (1934–1957) and founded a church of the poor among the tribal population. Bede Griffiths OSB (1906–1993) in Tamilnad promoted Indian religious life, theology and liturgy.

It may be concluded that the meeting between India and European missionaries was not at all exclusively negative, as K.M. Panikkar and T. Balasuriya OMI try to make us believe. The pastoral council, held in 1969, proved that the Vasco da Gama period had come to an end!

THOMAS OHMS »ASIENS NEIN ZUM CHRISTENTUM« – DIE GESCHICHTE EINES MISSVERSTÄNDNISSES?

Im Vergleich mit K. Madhu Panikkar und Aloysius Pieris*

von Frans J. Verstraelen

I. Thomas Ohm und die Vasco da Gama Epoche

Ist es möglich, eine Beziehung zwischen Ohm und der Vasco da Gama Zeit herzustellen? Die Biographie Ohms und ein geschichtlicher Rückblick auf die Vasco da Gama Zeit werden uns zu einer Antwort verhelfen. Die Antwort wird mein Frage-Thema »Thomas Ohms ›Asiens Nein zum Christentum‹ – die Geschichte eines Missverständnisses?« erläutern.

1.1. Thomas Ohm

Thomas Ohm, geboren 1892, stammt aus dem Westfalenland. 1912 finden wir ihn im Noviziat in der benediktinischen Erzabtei St. Ottilien. Theologie studierte er in München und in Münster. 1925/26 doziert er Missionswissenschaft in St. Ottilien. 1927 bis 1932 treffen wir ihn als Dozent und Professor für Fundamentaltheologie an der theologischen Fakultät in Salzburg. 1932 bis 1940 hat er eine Professur für Missionswissenschaft an der Universität Würzburg inne. In den 20er und 30er Jahren unternimmt er ausgedehnte Reisen nach Ostasien, Indien, Süd- und Ostafrika. Die letzte Reise (1936) führte ihn nochmals nach Fernasien. 1940 wurde er seines Amtes enthoben (es war während der Nazi-Zeit in Deutschland), erhielt aber im Mai 1946 wieder einen Lehrauftrag in Würzburg. Im September des gleichen Jahres wurde er zum ordentlichen Professor für Missionswissenschaft an die Universität Münster berufen.

* Dieses Referat wurde vorbereitet an der Universität von Zimbabwe, was nur möglich war mit Hilfe der Bibliotheken des Steyler Missionswissenschaftlichen Institutes, St. Augustin, und des Missionswissenschaftlichen Institutes Missio, Aachen. Hilfe in der deutschen Übersetzung des zum größtenteils englischen Originals boten Fr. Albert Plangger SMB (Harare) und Frau Monica Streger des Steyler Missionswissenschaftlichen Institutes (St. Augustin). Zu allen herzlichen Dank.

Als Professor in Münster wurde er weit bekannt durch seine Publikationen, seine Schüler (Doktoranden) und die von ihm angeregten und beeinflussten missions- und religionswissenschaftlichen Forschungen. Sein *opus magnum*, ein Band von 927 Seiten und betitelt: *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, erschien kurz vor seinem Tod im Jahr 1962 (siehe Beckmann 1962 und Schlette 1962).

1.2. Die Vasco da Gama-Epoche

Eigentlich datieren lässt sich das Ende der Vasco da Gama-Epoche nicht. Es ist aber wohl bekannt, wann sie anfang. In Calicut, im Norden von Cranganore, an der Westküste von Indien, ging Vasco da Gama am 21. Mai 1498 an Land. Es ist das Symbol beginnender westlicher Vorherrschaft in Asien. Man muss aber auch festhalten, dass die Portugiesen damals noch nicht die Absicht hatten, Indien zu erobern. Ihr erstes Interesse war Handel, und sie verbanden mit Handel und Verkehr auch ein religiöses Interesse: die Suche nach Christen im Osten unter dem legendären Priester Johannes. Dieser könnte allenfalls helfen, so dachten sie, zum Aufbau einer Allianz gegen den Islam, der nach dem Fall von Konstantinopel (1453) den Westen ernsthaft bedrohte (Mundadan 1989: 237–240; 242–248).

Tatsache bleibt, dass Vasco da Gamas Ankunft die Herrschaft westlicher Mächte über Indien und andere östliche Länder einleitete: Es kamen die Holländer, die Dänen und die Briten, die schließlich den ›Raj‹ begründeten, der ganz Indien zu kolonisieren und zu beherrschen suchte. Höhepunkt der Kolonisation war die Zeit des Imperialismus: 1880–1920 (cf. Christensen und Hutchinson 1982). Ein deutlicher Wendepunkt war der Erste Weltkrieg. Hatte vorher die Mehrheit der Inder die britische Herrschaft akzeptiert, so regte sich nach dem Krieg unter Hindus und Moslem der Widerstand. Der Indische Nationalkongress, gegründet 1885, begann unter der Führung Mahatma Gandhis das Programm der Nicht-Kooperation mit den Briten. Gandhi und viele andere waren nicht zufrieden mit den beschränkten Zugeständnissen einer Selbst-Verwaltung (zugestanden 1919 und 1935). Sie verlangten volle Unabhängigkeit für Indien (cf. India 1992). Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg wurde diese Unabhängigkeit gewährt (1947).

Nochmals die Frage: Wann endete die Vasco da Gama-Epoche? Formell mit der Unabhängigkeit, aber vor allem in der Zwischenkriegszeit regte sich unter vielen Indern bereits das Bewusstsein und der Drang nach politischer Freiheit ohne jede ausländische Einmischung. Der Zweite Weltkrieg alarmierte das Bewusstsein der ›Dritten Welt‹, ein Begriff, der in den 50er Jahren aufkam.¹ Zunächst deckte dieser Begriff alle Länder am Rand der industrialisierten und kapitalstarken Zonen der Ersten Welt (d.h. vor allem Europa und Nordamerika) sowie am Rand der sozialistischen Staaten der Zweiten Welt

¹ Es ist vielleicht nützlich, hier anzumerken, dass in der Sicht Afrikas die Kolonialzeit bereits 1935 endete und nicht erst 1945 (oder 1960). 1935 war das Jahr der Eroberung Äthiopiens durch die Faschisten Italiens unter Mussolini – ein Ereignis, das Afrikaner tief beleidigte und Widerstand anfachte (siehe BOAHEN 1985: 18).

(Sowjetunion, Europäische Oststaaten). Aber die Erschütterungen des Zweiten Weltkrieges machten vor keiner Grenze Halt. Die ganze Welt war betroffen und damit auch die ganze »missionarische Welt«. Der holländische Missiologe Janssen Schoonhoven spricht diesbezüglich von einer »kopernikanischen Revolution« (Janssen Schoonhoven 1970). In Missionskreisen war die Dritte Welt der 60er Jahre »not so much a geographical concept as it is an emerging consciousness on the part of deprived and relatively powerless people – an emerging awareness of their condition and a growing conviction that it need not and must not continue« (quotation in Anderson/Stransky 1976: 2).

Auf Grund dieses neuen Bewusstseins, dieses neuen Gespürs, begannen Völker der Dritten Welt einen Prozess der Selbstfindung, der Situationsanalyse, und dies nicht nur im je eigenen Kreis, sondern auch in Bezug auf die westlichen Nachbarn – in staatlich-politischer wie auch in religiöser Hinsicht. Anders ausgedrückt: Dritte-Welt-Völker öffneten ihren Blick für die Realitäten – weltliche und religiöse – bei den Völkern der Ersten und Zweiten Welt aus einer Perspektive, die sie selber entwickelten. – Natürlich gibt es Gradunterschiede und viele Varianten dieses Prozesses. Im Blick auf Indien möchten wir festhalten, dass der Prozess bereits in der Zwischenkriegszeit einsetzte.

1.3. Die Beziehung Ohms zur Vasco da Gama-Epoche

Wo plazieren wir unseren Missiologen Thomas Ohm in Bezug auf die Vasco da Gama-Zeit? Ohm erlebte noch die Blüte des Kolonialismus – auch des deutschen Kolonialismus. 1912 trat er bei den Benediktinern ein und begann bald auch seine akademischen Studien. Seine ersten Reisen nach Asien, 1926–1936, fallen in die Zwischenkriegszeit. Kolonialbeamte und auch viele christliche Missionare waren sich damals eines Zieles sehr stark bewusst: Europäische Zivilisation und europäisches Christentum sind im Kontext der Kolonialvölker dermaßen überlegene Größen, dass sie vorzüglich ihrer Verbreitung dienen müssen. Arteigene, genuine Kulturwerte der Kolonialvölker waren für die meisten damals eine noch unbekannte, unerforschte Welt.

Thomas Ohm gehört zu den wenigen, die eine positive Haltung entwickelten, sich offen zeigten für die asiatische Welt, ja sogar bereit waren, auf asiatische Kritik einzugehen – auch auf Kritik am westlichen Christentum. – Die Erfahrungen im Zusammenhang der zwei Weltkriege erklären allerdings nicht zur Genüge die neue, noch ungewohnte Sicht von Ohm. Wir wissen doch auch, dass sogar nach dem Zweiten Weltkrieg zum Teil nochmals die alten »Vorkriegsplatten« aufgelegt wurden. Es gab immer noch Leute, auch Missionare, die eben nichts gelernt hatten.

Thomas Ohm hatte offensichtlich jene Einfühlungsgabe für das allgemein Menschliche, für das speziell Spirituelle »im Andern«, das er vor allem auf seinen Reisen in sich anreicherte. Er war auch fähig, das Erlebte in Worte zu fassen, darüber zu meditieren und

das Meditierte weiter zu schenken.² Ohm blieb zeitlebens der beschauliche Mönch. Diese Eigenschaft war wertvoll speziell im Kontakt mit den Asiaten, mit den Afrikanern. So sagt er selbst im Vorwort zur 2. Auflage: »Es ist mir auf meinen Weltreisen immer mehr darum zu tun gewesen, Blicke in die Seelen der Asiaten und Afrikaner zu werfen als die sieben Wunder der Welt zu schauen« (Ohm 1960: 9). Ohm wusste intuitiv, dass Menschen nicht bloß denken, sondern auch fühlen und empfinden (ebd.).

Es gibt verschiedene Typen unter den Missionaren. Es gibt jene, die mehr am Aufbau, am Wachsen der Kirche interessiert sind und darüber referieren. Andere konzentrieren sich auf die innere Geschichte, Motive der Bekehrung, religiöse Ansatzpunkte usw. Thomas Ohm gehört in diese zweite Gruppe, die immer auch die Empfänger der Botschaft und ihre Antwort, ihre Reaktion mitberücksichtigt. Wie kommen wir missionarisch an? Warum kommen wir nicht an? Das sind im Grunde die elementaren Fragen Ohms. Er konnte deshalb die neue Stimmung und das neue Bewusstsein erkennen, welche während der 30er Jahre aufkamen und welche stärker spürbar wurden während der 40er Jahre.

Bemerkenswert sind allein schon die Titel seiner Bücher und Aufsätze. Wir folgen dabei ganz klar einer Reise von außen nach innen: *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* (1948), *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum* (1944) und *Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen und das Christentum* (1957). – Eines sei nicht vergessen hier: Ohm arbeitete und publizierte vor dem II. Vatikanum und vor der Zeit, da der Begriff ›Third Church‹ gängig wurde. Wir möchten aber betonen, dass Ohm in mancher Hinsicht spätere Entwicklungen signalisierte, und seine Pionierleistung sei voll anerkannt.

II. Die Quellen und einige Klarstellungen

Nachdem wir die Beziehung Ohms zur Vasco da Gama-Periode asiatischer Geschichte in etwa markiert haben, wird dadurch auch der Kontext einsichtig, der Ohms Analyse und Wertung zugrunde liegt.

2.1. Die Quellen

Ich benütze drei Quellen in meiner Übersicht:

a. Der erste Titel heißt *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* (1948). Eine englische Übersetzung, elf Jahre später, trägt den Titel *Asia looks at Western Christianity*

² Der holländische Missiologe J.H. Bavinck, der eine langjährige Erfahrung als Missionar und theologischer Dozent auf Java (Indonesien) hatte und später einen Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Reformierten Theologischen Hochschule in Kampen und an der Freien Universität in Amsterdam einnahm, bewies eine Einfühlungsgabe für Kulturen und Religiosität anderer Völker, ähnlich wie Professor Ohm sie besaß. Siehe z.B. BAVINCK'S *Soeksma Soepana* (Ecstasy of the Soul; 1933, ³1956), und *Christus en de Mystiek van het Oosten* (1934).

(1959). Der ursprüngliche Text wurde überarbeitet und erweitert. Er berücksichtigt eine veränderte Weltlage und orientiert sich auch an neuen Publikationen.

b. Der zweite Beitrag ist betitelt *Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft* (1951).

c. Der dritte Band nennt sich *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* (1960).

In Kürze möchte ich diese drei Quellen folgendermaßen charakterisieren:

a. *Asiens Kritik* erschien kurz nach dem 2. Weltkrieg, beruht aber auf Vorträgen, die Ohm in den Jahren 1941 bis 1944 in verschiedenen Städten gehalten hat. In Halle wurde der Vortrag von den Nationalsozialisten verboten (1948: 7). Die Anregung zu diesen Vorträgen verdanken wir Dr. Spülbeck, dem späteren Bischof von Meißen, der Ohm bat, in Leipzig, Dresden und anderswo darzulegen, wie sich das Christentum in asiatischer Sicht ausnimmt (1960: 9).

Es ist erstaunlich, dass Ohm diese Vorträge noch während der Kriegszeit halten konnte, nachdem der Referent unter dem Druck der Nazis seine Professur in Würzburg hatte aufgeben müssen. Ebenso erstaunlich ist die Tatsache, dass die Einladung durch einen offenbar höher gestellten Diözesanpriester erfolgte. Auch ist erstaunlich, dass das »imprimi potest« des Ordens bereits am 11. Juli 1945 erteilt wurde, während das damals noch obligate diözesane »Imprimatur« erst zwei Jahre später, am 4. Oktober 1947, gegeben wurde. Es kann zwar sein, dass die Verzögerung von *Asiens Kritik* für den öffentlichen Buchhandel etwas zu tun hatte mit den Zensurbestimmungen der Besatzungsmacht, in diesem Fall mit der sogenannten Kontroll-Lizenz der amerikanischen Militärbehörde (1948: 4).

Wir möchten feststellen, dass Ohm in diesem Essay vor allem die Kritik nicht-christlicher Asiaten einbringt: d.h. also die Kritik der Hindus, der Buddhisten, Konfuzianer, Taoisten und Shintoisten, »jene Bewohner des Ostens, deren Geistesleben sich bis zum Beginn der Neuzeit rein asiatisch oder unabhängig von Europa entwickelte«. Weniger ausführlich berücksichtigt Ohm die Orientalen und die Anhänger Mohammeds, offenbar deshalb weil »sie uns geistig näher stehen« und seit Jahrhunderten vom Westen her beeinflusst waren; ebenfalls weniger berücksichtigt bleiben die asiatischen Christen (1948: 11).

b. *Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft* (1951) gleicht im Tenor und in der geistigen Ausrichtung dem Werk *Asiens Kritik*. Es ist die Wiedergabe eines Vortrags, den Ohm 1949 bei einem internationalen Studententreffen auf der Burg Gemen sowie in Krefeld, Hamburg, Kiel, Flensburg, Essen und Solingen gehalten hat (1951: 7). Hauptthema dieser Publikation ist das westliche Christentum, seine Art, sein Wert, seine Christlichkeit und seine Zukunft (1951: 15–53). Aber auch die Bedeutung Asiens und des asiatischen Christentums für den Westen, westliches Christentum und Christentum überhaupt kommt zur Sprache.

Sehr vorsichtig stellt Ohm schließlich eine Prognose im Sinn einer Einsicht, »wohin der Zug der Zeit und die Fahrt geht«. Er erklärt sich in sechs Punkten, und ich werde in der Würdigung darauf zurückkommen.

c. *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* (1960) will »eine Korrektur, Verbesserung und Modernisierung« der ursprünglich deutschen Fassung von 1948 sein. Inzwischen war das Buch auch italienisch, spanisch und englisch erschienen. Im Vorwort zur 2. Auflage 1960 erklärt Ohm: »Denn seit dem ersten Erscheinen meines Buches ist die Welt nicht stillgestanden, ja eine ganze Welt ist zusammengestürzt. Das Asien von heute ist nicht mehr das Asien des zweiten Weltkrieges oder gar der Vorkriegszeit. Gewiß, im heutigen Asien denken und fühlen viele immer noch so, wie man jahrtausendlang gedacht und gefühlt hat. Die großen Ströme der Erde verändern nicht so schnell ihren Charakter und ihr Bett. Aber vieles hat sich doch gewandelt, sogar grundlegend gewandelt. So habe ich das Buch einer gründlichen Duchsicht unterzogen und zeitnäher zu machen versucht« (1960: 9).

Ich benütze hauptsächlich diese neu bearbeitete Ausgabe von 1960. – Bemerkenswert ist der neue Titel dieser Ausgabe, ohne dass sich Ohm darüber äußert. Ich vermute, dass der Kösel-Verlag hier seine Hand im Spiel hatte, und Ohm war offenbar zufrieden mit dem Vorschlag seines Verlegers.

2.2. »Abendländisches Christentum« und »Asien«

Ohm weiß natürlich, dass er mit den Termini »Asien« und »Westliches Christentum« stark verallgemeinert und damit der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, der Vielfalt und Originalität gerade religiöser Äußerungen nicht gerecht wird. So sagt er: »Ist das abendländische Christentum nicht ein buntes Mosaik von Gedanken und Lehren, Idealen und Lebensformen, Stellungnahmen und Ordnungen? Liegen die Dinge im Luthertum nicht anders als im Calvinismus und im Katholizismus, ganz abgesehen von den verschiedenen Richtungen in den einzelnen Konfessionen ...«. Dennoch stellt Ohm fest, dass »das Christentum des Abendlandes genauso wie das Abendland selber trotz aller Differenzierungen und Spannungen eine gewisse Einheit und Ganzheit ... darstellen« (1960: 14).

In »Asien« ist es jedenfalls schwieriger, eine gewisse Einheit oder Geschlossenheit zu finden: »Der Inder denkt anders als der Araber, der Mongole anders als der Malaye. Die Geistigkeit des Japaners hebt sich scharf von der des Koreaners ab. Im Islam herrschen nicht die gleichen Anschauungen und Wertungen wie im Buddhismus oder gar in der Ersatzreligion des Kommunismus. Selbst innerhalb der einzelnen Völker und Religionen gehen die Meinungen weit auseinander ...« (1960: 14–15).

Ein anderer Passus von Ohm schlussfolgert: »Die Völker sind mannigfaltig und widerspruchsvoll. Aber es geht in dieser Untersuchung nicht ohne Zusammenschau, Vereinfachungen und Verallgemeinerungen. Das Vorherrschende steht hier für das Ganze.« (1951: 13)

In der Absicht, gewissenhaft den Kontext mitzubeachten, wenn Asiaten sich kritisch äußern über das Christentum (so wie sie es erleben oder verstehen), will Ohm immer klar festhalten, ob es sich um Japaner, Inder oder andere handelt, die sich melden. Hier möchte

ich betonen, dass ich mich im Themenkreis unseres Symposiums auf Stimmen und Situationen in Indien konzentriere.

2.3. Das Thema

Das mir gestellte Thema entbehrt nicht einer gewissen Brisanz. Soweit ich Ohms Veröffentlichungen einsehen konnte, fand ich keine Behauptung, dass Asien definitiv »Nein« gesagt hätte zum Christentum. Allerdings spricht Ohm kaum über Christentum als solches, sondern immer mit der Einschränkung *abendländisches* oder *westliches* Christentum. Auch führt die zweite, überarbeitete Auflage von *Asiens Kritik* im Titel sowohl ein »Nein« als auch ein »Ja«, nämlich *Asiens Nein und Ja zum Westlichen Christentum* (1960), wobei ich offen lasse (wie schon bemerkt), ob diese Formulierung ursprünglich vom Verfasser oder vom Verleger stammt.

Dennoch scheint mir die Fragestellung durchaus anregend und hilfreich, wenn wir Ohms Analyse und Wertung asiatischer Kritik näher beleuchten wollen.

Der Grund, warum Ohm Asiaten und hauptsächlich Nichtchristen zu Wort kommen lässt, ist klar inspiriert vom Krisen- und Kriegserlebnis vieler Christen im Westen. Europa erholte sich schwer und schmerzlich und war bereits wieder gefährdet durch den steigenden Einfluss des Kommunismus in den östlichen Staaten.

Christen im Westen schauten aus »nach einer besseren, nach der wahren und richtigen Deutung der Botschaft und des Werkes Christi und begehren nach einer Rekonstruktion ... einer Auferstehung oder Wiedergeburt Christi in uns und unter uns« (1960: 11).

Bemerkenswert und zum Teil auch rätselhaft ist die Tatsache, dass manche Christen des Abendlandes »das richtige Verständnis des Christentums und damit die Grundlage seiner Verbesserung von Menschen erwarten, die Abstand vom Abendland und seinem Christentum haben, und zwar vor allem von den Bewohnern jenes Erdteils, von dem das Christentum ausgegangen ist. Daher die Fragen nach Ansicht und Urteil der Asiaten über das Christentum im allgemeinen und über das abendländische Christentum, seine Deutung und Verwirklichung der Botschaft und des Ideals Jesu durch die Menschen des Abendlandes im besonderen« (1960: 11–12). — Ex Oriente Lux!! ...

Dass europäische Christen sich neue Einsichten erhofften für das Verständnis ihrer eigenen Religion, indem sie auf vorwiegend nichtchristliche Asiaten hörten, ist allerdings weniger verwunderlich, wenn man bedenkt, dass viele von diesen aus langjähriger Erfahrung mit dem westlichen Christentum in ihrer Umgebung heraus sprechen, oft auch aus einem lebendigen Interesse daran, was das Christentum zu bieten hat — ohne jedoch zu der Überzeugung gelangt zu sein, die christliche Religion für ihr Leben annehmen zu müssen.

Ohm erwähnt einen weiteren Grund, dass es notwendig sei, die oft recht kritischen Stimmen ernst zu nehmen. Obschon er nicht mit Bachofen übereinstimmt, der die Weltgeschichte auflöst in einen Kampf zwischen Orient und Okzident, so möchte er doch bestätigen, dass dieser Kampf ein wesentliches Element der Weltgeschichte darstellt:

»Gerade in dem gewaltigen Ringen, das gegenwärtig im Gange ist, spielt er (der Kampf) eine bedeutsame Rolle ... Dabei ist die Auseinandersetzung und Wechselwirkung zwischen dem größten Kontinent (Asien) und Europa in ein neues Stadium getreten. Asien ist dem Menschen des Westens heute so nahe auf den Leib gerückt, wie es noch vor kurzem niemand für möglich gehalten hätte« (1960: 12).

Ohm fügt noch eine geschichtstheologische Randbemerkung an: »Auch der Osten ist Werkzeug bei dem Gericht, das Gott an Europa vollzieht« (Ibid.).

Auch beobachtet Ohm ein »wachsendes Selbstvertrauen« (1959: 221) unter den Asiaten bezüglich ihrer eigenen Religionen: Während westliches Christentum unruhig und desorientiert erscheint, erfahren die großen Religionen des Ostens eine Renaissance, und sie finden dabei oft eine Art Rückendeckung durch die neuen asiatischen Staaten. Andererseits erwähnt Ohm auch Einflüsse steigender Säkularisierung und kommunistisch-atheistischer Strömungen. Es gibt »in Asien nicht bloß Kritik am Abendland und am abendländischen Christentum, sondern auch an Asien und seinen Religionen, ist nicht bloß Revolution gegen das Abendland, sondern auch gegen die überkommenen asiatischen Denkweisen und Anschauungen, Verhältnisse und Ordnungen, gegen das eigene Erbe und die eigene Vergangenheit, gegen die alten Sitten, die Großfamilie, den Stamm und die Kasten. Es geht eine Grundwelle tiefer und heißer Sehnsucht nach wirtschaftlicher, sozialer, politischer, geistiger und religiöser Erneuerung durch ganz Asien, gerichtet gegen das Denken und Leben von gestern, vor allem gegen menschenunwürdige Existenz ...« (1960: 15).

Ich erwähne diese sogenannte moderne Dimension Asiens zum Beweis dafür, wie kompliziert und vielschichtig Asien und die Asiaten sein können. — Mein Beitrag aber muss sich einschränken auf die Kritik der Asiaten am westlichen Christentum, so wie sie Ohm vorlegt. Die Kritik ist ziemlich umfassend und berührt fast alle Aspekte des christlichen Lebens, der Lehre, der Frömmigkeit, der Moral, der Kunst usw. Die Kritik — nicht zu vergessen! — konzentriert sich stark auf das westliche, missionarische Engagement. — Ohm akzeptiert nicht jedes Negativum, weil so manches doch bloßes Vorurteil oder mangelnde Information verrät (1959: xvi-xvii). Er will aber zunächst einmal einladen zum aufmerksamen Zuhören, das allein ein sorgfältiges Abwägen sowohl berechtigter wie übereilter Kritik garantiert (1960: 15-16).

Am Schluss der Studie summiert Ohm das Ergebnis seiner Untersuchung mit einer Würdigung und Auswertung (1960: 203-223). — Man muss aber immer die Möglichkeit gelten lassen, dass das Vorurteil des einen die grundehrliche Überzeugung eines anderen sein kann. Auch ist es wichtig anzuerkennen, dass selbst verlässliche Informationen über das Christentum nicht unbedingt positiv ausgewertet werden. Sie können wohl in ein »Ja« münden — sie können aber auch ein »Nein« bestärken.

Es ist uns klar, dass wir hier nicht alle Einwände nichtchristlicher Asiaten gegen das Christentum berücksichtigen können. Es gibt auch Einwände transkultureller Art — schlicht und einfach Ableger oder Beschränkungen unserer »human condition«, obschon gerade diese Bedingtheit — viele sehen sie in Bezug zur Erbsünde — eine theologische

Erklärung herausfordert. In dieser Beziehung entdecken wir immer wieder menschliche Gemeinsamkeiten oder Grundtendenzen der Absicherung:

- Im Bereich des Hinduismus hören wir z.B. von »üblen Bräuchen«, die als Dekrete der Götter interpretiert und praktiziert werden wie Witwenverbrennung (Satī), Kinderheirat, Tempelprostitution (Devadāsi), Kastenwesen usw. (1960: 22)
- Im Bereich des Christentums kennen wir im Namen Gottes: Kreuzzüge, Religionskriege, Inquisition, Verfolgung, Hinrichtung von Häretikern, Sklaverei, entweder ausgeübt oder zugelassen (1960: 19).

Nicht die Auswüchse religiöser Intoleranz, nicht Fanatismus und Brutalität, wie wir sie historisch orten und zum Teil auch verstehen können, sind entscheidend in unserem Zusammenhang, sondern das suchende Ringen um religiöse Wertbeständigkeit gemessen am Humanum. – In dieser Hinsicht wollen wir Ohms Diskussion um *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* etwas näher untersuchen.

III. »Asiens Nein zum Christentum«

3.1. Verschiedene Gesichtspunkte

Hier werde ich zuerst in einem Punkt A Ohms Standpunkt und Auslegung der Beziehung Asiens zum Christentum analysieren: Danach gebe ich die Auffassungen von K.M. Panikkar (Punkt B) und von Aloysius Pieris S.J. (Punkt C) kurz wieder. Damit wird ein Vergleich zwischen verschiedenen Perspektiven möglich – einerseits die Sicht eines deutschen Missiologen der 50er Jahre und andererseits die Sicht eines indischen Historikers und die Interpretation eines Jesuiten aus Sri Lanka; der eine ist Ohms Zeitgenosse, der andere unser Zeitgenosse.

A. Ohms Standpunkt und Auslegung

Ohm führt viele Gründe an, weshalb Asiaten (d.h. Hindus, Buddhisten, Shintoisten und andere) sich distanzieren vom Christentum und so »Nein« sagen. Wir können jene Gründe auflisten, die im Vordergrund stehen:

1. Das Christentum wird von anderen Religionen eingeholt oder gar übertroffen; zum Beispiel Buddhisten halten Gautamas Religion an Geistigkeit für dem Christentum stark überlegen (1960: 17).

2. Weil Christus durch ungezählte Nichtchristen hochgeschätzt wird, genießt das abendländische Christentum in weiten Kreisen keine Sympathien. In Indien wird es als Verhängnis bezeichnet, dass das Christentum, »bevor es nach dem Osten vorgedrungen sei, dessen Geist ihm kongenial sei, nach dem ganz anders gearteten, ungeistigen, irdisch-materialistisch-militärisch – Rom! – gesinnten Westen gekommen sei. Der Westen habe

das Christentum nicht verstanden. So sei es zu einer Veräußerlichung und Verkehrung gekommen« (1960: 27).³

3. Grundlage und Gegenstand des christlichen Glaubens sind geschichtliche Tatsachen und Gewissheiten. In vielen nichtchristlichen Religionen aber stehen an Stelle historischer Tatsachen »Erzeugnisse der Einbildungskraft«. Von Buddha haben die Inder bezeichnenderweise keine Biographien; sie wissen überhaupt wenig von ihm persönlich, aber um so mehr von seiner Lehre. Besonders die Hindus sind historisch desinteressiert oder sogar geschichtsfeindlich: Sie kennen nur die ewige Wiederholung, nicht Realgeschichte, und halten lediglich das Metahistorische und Metaphysische für wirklich (1960: 32–33).

4. Die meisten nichtchristlichen Religionen Asiens sind älter als das Christentum und sind stolz auf diese Tatsache. Das Christentum komme, weil es neu und jung sei, für die Anhänger der asiatischen Religionen nicht in Frage, und zwar um so weniger, als es nichts Neues biete (1960: 35).

5. Am wenigsten findet die »Unduldsamkeit« des Christentums Verständnis. Sehr viele Asiaten halten die Vielheit der Religionen und Konfessionen für sinnvoll und nützlich oder sogar für notwendig. Der von Ohm häufig zitierte japanische Schriftsteller Junyu Kitayama wirft in *West-östliche Begegnung* (1941: 246) die Frage auf: »Ist das Reich Gottes so eintönig und arm, daß es nur in einer einzigen religiösen Auslegung und Erlebnisweise sich kundtut?« Im Hinduismus herrscht eine ähnliche Einstellung: Alle Religionen sind berechtigt und gut – mit Ausnahme derjenigen, die Ausschließlichkeit beanspruchen (1960: 36–37). Implizit wird damit gesagt, dass das Christentum nicht berechtigt und nicht annehmbar ist. Gandhi, der Christus für die größte Gestalt der Weltgeschichte und den einzigen Weg zur Lösung der indischen Frage hielt, ist schließlich doch nicht Christ geworden, und zwar unter anderem wegen der Ausschließlichkeit Jesu im Christentum. »Christus«, so meint er, »ist eine strahlende Offenbarung Gottes, nur nicht die einzige« (Ströhle 1933: 38, zitiert in Ohm 1960: 44). So wundert sich niemand mehr darüber, dass Asiaten das Christentum anklagen wegen seiner dogmatischen Unduldsamkeit und seine Lehren von der Absolutheit, Allgemeingültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit für unerträglich halten (1960: 44).

6. Die praktischen Folgerungen dogmatischer Intoleranz, vor allem die christliche Mission oder Expansion, wirken in Asien unsympathisch; so u.a. die Bemühungen, das Christentum auf der ganzen Welt durchzusetzen und alle anderen Religionen zu überwinden. Was wohl am meisten abstoßend wirkt, sind die Versuche, das Christentum mit rein weltlichen Mitteln zu verbreiten und abzusichern (durch Kreuzzüge, Religionskriege, Verfolgungen und Ausweisungen). Dies sind zwar Episoden der Geschichte, sie wirken aber bis heute nach. Die mit Gewalt verbundene christliche Mission raubt den Asiaten jede

³ Siehe weiter OHM 951: 15–22, wo er ausführlich reflektiert über die asiatische Herkunft des Christentums. Apg. 16: 6–7, wo der Geist Jesu es nicht gestattet, dass Paulus weiter nach Asien vorstößt, wird von Ohm als Ausdruck »der Weisheit Gottes« dargestellt. Ohm sagt dazu: »Auf alle Fälle stellt die Schrift jenes weltgeschichtliche Ereignis mit aller Klarheit als Werk Gottes hin« (1951: 17–18) ... »Das stolze Hellas und mit ihm ganz Europa bedarf der Hilfe, und Gott gewährt sie« (1951: 17).

Vorliebe für das Christentum, zumal jene, gleich Gandhi, *ahimsā*, Nichtschädigung lebender Wesen und Gewaltlosigkeit lieben, lehren und praktizieren (1960: 46–47).

Diese von Asiaten vorgebrachten Gründe erklären, dass die Anhänger der großen asiatischen Religionen ein deutliches »Nein« sagen zum Christentum.

Aber nach Ohm ist dieses »Nein« kein absolutes aus dem einfachen Grunde, weil es asiatische Christen gibt, Asiaten also, die »Ja« zum Christentum gesagt haben:

- In allen Kreisen und bei allen Völkern Asiens gab und gibt es Leute, welche das Christentum anerkennen, schätzen und zu ihm halten, darunter Männer von Rang ... Vielen Asiaten gelten die Leitideen und Ziele, die Vorbilder und Heiligen des Christentums als die Besten. Tausende und Abertausende von Japanern, Koreanern, Chinesen und Indo-Chinesen haben ihr Leben freudig für Christus und seine Kirche hingegeben, in der festen Überzeugung, dass Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (1960: 20).
- Ohm betont nachdrücklich, dass das Christentum in Asien keine »quantité négligeable« ist, keine Wirklichkeit, die übersehen wird, sondern ein Phänomen, das eine Entscheidung fordert und herbeiführt (1960: 203). Aber Ohm fügt auch schnell hinzu, dass von der Bevölkerung des größten Erdteils nur »ein winziger Bruchteil christlich und ein noch winzigerer katholisch« ist (1960: 207).⁴ Ohm erklärt weiter, dass die Christen in Asien heute relativ weniger zahlreich sind als etwa im fünften oder sechsten Jahrhundert, und sie wachsen prozentual weniger als die Gesamtbevölkerung Asiens. Objektiv könnte man diesen »Misserfolg« des Christentums in Asien kennzeichnen als ein absolutes »Nein« zum Christentum.
- Ohm zieht aber keine Schlussfolgerung dieser Art. Aus seinen Darlegungen muss man eher schließen, dass er offen bleibt für ein »vorläufiges Nein« oder, mehr positiv formuliert, für ein »potentielles Ja«. Trotz tiefgründiger Kritik und deutlichem (oft auch sublimem) Widerstand der Asiaten bleibt Ohm der Meinung, dass ein »Ja« in Zukunft nicht ausgeschlossen ist, ja sogar eine reale Möglichkeit darstellt. Ich zitiere ein paar Beispiele solcher Äußerungen von Ohm.
 - a. In Bezug auf ein »vorläufiges Nein«:
- Obschon die Beschäftigung mit dem Christentum oft eindringlich ist, kann bei den meisten Asiaten von einem Vorstoß bis zu den wichtigsten Dingen und tiefsten Fragen noch keine Rede sein. Aber die Asiaten betrachten und prüfen am Christentum doch keineswegs bloß Äußerliches, Nebensächliches und Unwesentliches (1960: 203, mit Verweis auf den buddhistischen Professor Fumio Masutani, 1957).
- Die Ein- und Nachwirkungen des Animismus, des Polytheismus, des Theophanismus und anderer Formen nichtchristlicher Religionen sind in Asien so mächtig, dass die

⁴ OHM, mit Verweis auf sein Buch *Die Religionen Asiens* (1954: 23–27) erwähnt, dass unter den rund 1500 Millionen Bewohnern Asiens bloß 40–50 Millionen Christen und unter diesen wiederum bloß 32 Millionen katholisch sind (1960: 207). – Nach der »statistischen Bibel« von BARRETT (1982) gab es Mitte der 80er Jahre 109 Millionen Christen in Ostasien (= 7,6 %). Von diesen 109 Millionen befanden sich 49 Millionen in den Philippinen.

Asiaten unmöglich sofort und überall zu einem richtigen und vollen Verständnis des Christentums kommen können (1960: 206).

Wir betonen hier »noch nicht« und »nicht sofort«, was aber eine »spätere Möglichkeit« offen hält.

b. In Bezug auf ein »potentielles Ja«:

- Obschon die Zahl der Christen relativ klein ist, meint Ohm, »das kann sich ändern« (1960: 21).
- »Es bedürfen Völker alter Kultur an erster Stelle eines Wandels der Atmosphäre, einer Durchdringung dieser jahrtausendealten Kultur mit christlichen Elementen, bevor sie in größerer Zahl zur Kirche kommen« (Van Straelen, o.J.: 3, mit Übereinstimmung zitiert in Ohm 1960: 221).
- »Wir werden die Buddhisten, Hindu und Moslems, namentlich die besten unter ihnen, nur gewinnen und überzeugen, wenn wir geistlich lebendiger und spiritueller sind als sie« (1960: 220).
- Ohm unterstreicht besonders die neue Lage im Zusammenhang mit »dem Sieg der Alliierten« im Fernen Osten, auch im geistigen und religiösen Bereich: »Der Shinto ist entmachtet, und der Konfuzianismus in China in gewisser Hinsicht erledigt«, so meint er (1960: 209). Gleichzeitig beobachtet Ohm, dass in der neuen politischen Konstellation der Widerstand gegen das Christentum sich versteift, besonders im Hinayāna-Buddhismus, Hinduismus und Islam. Männer wie Ramakrishna, Vivekananda, Gandhi, Thakur (Tagore) und Ibn-Sa'ud haben den Glauben an die alten Religionen gestärkt. Außerdem haben die erwähnten Religionen in den neuen asiatischen Staaten einen politischen Rückhalt gefunden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass nach Ohm Asien zwar im allgemeinen »Nein« gesagt hat zum Christentum, aber Ohm betrachtet dieses »Nein« nicht als ein »absolutes Nein«, weil es tatsächlich Christen gibt in allen Kreisen und unter allen Völkern Asiens. Die Zahl asiatischer Christen ist allerdings so winzig, dass aufs Ganze gesehen Asien nur ein »sehr dünnes Ja« zum Christentum geäußert hat. – Ohm hat keine Mühe, diese Tatsache anzuerkennen, ist aber der Meinung, dass das »große Nein« als ein »vorläufiges Nein« zu interpretieren ist und dass es Anzeichen gibt in Asien für ein »potentielles Ja« zum Christentum, erst recht unter dem Einfluss der politisch neuen Lage nach dem Sieg der Alliierten.

Am Ende seines Buches *Asiens Nein und Ja zum Christentum* (1960) sagt Ohm mit Überzeugung, dass das Ziel, ganz Asien für Christus zu gewinnen, zwar schwierig, aber eine reale Möglichkeit sei: »Wir können und dürfen uns noch nicht zurückziehen. Wir werden noch lange und schwer arbeiten müssen, bis alle Asiaten Jünger, alle in Christus neu gestaltet sind.« (1960: 223)⁵

⁵ BARRETT (1982) statistische Berechnungen in Bezug auf Indien zeigen keinen beträchtlichen Fortschritt in der Anzahl der Christen: 1960: 1,7 % der Gesamtbevölkerung; Mitte 1970: 3,5 %; Mitte 1980: 3,9 %; allerdings für das Jahr 2000 Barrett erwähnt 4,7 %.

B. Die Sichtweise Panikkars

K. Madhu Panikkar, ein indischer Historiker, ehemaliger indischer Botschafter in China und zur Zeit in Ägypten, publizierte 1953 *Asia and Western Dominance. A Survey of The Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498–1945* (London 1953, 1954–2). Panikkar schreibt einleitend, »this is perhaps the first attempt by an Asian student to see and understand European activities in Asia for 450 years« (1954: 19). – Der Autor widmet über 80 Seiten seines Buches den christlichen Missionen (VII: 375–457).⁶

Vieles, was Panikkar ausführt, deckt sich mit Ohms Beschreibung der asiatischen Kritik. Aber die Schlussfolgerung Panikkars steht diametral gegen Ohm. Seine indische (und nichtchristliche) Perspektive drängt Panikkar zur Schlussfolgerung: »the attempt to conquer Asia for Christ has definitely failed« (p. 455).

Wir können Panikkars umfängliche Argumentation hier nicht wiedergeben, sondern lediglich seine allgemeine Grundtendenz:

1. Als de Nobilis Versuch (Anpassung an das Leben der Brahmanen) aufgegeben wurde, war das zugleich das Ende der Toleranz gegenüber indischer Kultur und Lebensweise. Mission, im blinden Eifer, wurde intolerant (p. 384).

2. Panikkar illustriert mit mehreren Beispielen, dass die Missionare zur Zeit von William Carey (p. 384) und Alexander Duff (p. 419) ihre Bemühungen viel zu optimistisch einschätzten: der orthodoxe Hinduismus reagierte scharf; auch zeigte er intern Reformwillen und Reformeifer. Christliche Missionen fanden wohl Zugang zu den niederen Kasten (Chanars) und zu den Unberührbaren, aber die Autorität des orthodoxen Hinduismus wurde niemals ernsthaft herausgefordert. Die Türen bleiben verrammelt (p. 446).

3. Anfang dieses Jahrhunderts ging der Hinduismus in die Offensive, wobei er sich sogar, wie Panikkar sagt, in das Lager des Feindes wagte. Bekannt ist z.B. die Ramakrishna Mission in Amerika. – Wohl versuchten christliche Missionare ein deutliches Mehr an schulischen und caritativen Werken, aber der Erfolg blieb bescheiden. Ein strammer Nationalismus und starke hinduistische Reaktionen verhinderten auf jeden Fall ein erfolgreiches Apostolat. Christliche Mission war praktisch fast ausgeschaltet. So war die Situation um 1900, und der »Neue Hinduismus« hatte, von christlicher Seite, kaum mehr etwas zu fürchten und erneuerte sich kräftig (Tila, Laipat Rai, Aurobindo). Wieder etwas später brachte Mahatma Gandhi seinen breiten Einfluss in den Hinduismus. Zur Zeit der politischen Unabhängigkeit Indiens von England war christliche Missionstätigkeit kein ernst zu nehmender Faktor mehr – auf jeden Fall nicht in religiöser Hinsicht (pp. 445–447).

4. Panikkar macht zwei wichtige Bemerkungen, die engstens miteinander verbunden sind. Einmal stellt er fest, dass der große nationale Aufschwung keine anti-christlichen Reaktionen hervorrief. Gandhi z.B. unterhielt gute Beziehungen zur »Society of Friends«,

⁶ OHM (1960) erwähnt K.M. PANIKKARS *Asia and (the, sic) Western Dominance* und fasst dessen negative Wertung der Erfolge der christlichen Mission kurz zusammen durch fünf relevante Zitate (1960: 180, 186; siehe weiter OHM 1959/60).

und auch Missionare wie C.F. Andrews, Stanley Jones und sogar John Mott und andere mehr gehörten zu seinem Freundeskreis. Diese gut nachbarliche Einstellung war – der zweite Aspekt – wohl möglich, weil der Hinduismus jetzt voll überzeugt war von der Überlegenheit und Katholizität seines eigenen Glaubens. Jetzt konnte er es sich leisten, auch christlicher Lehre und Praxis gegenüber tolerant, ja sogar wohlwollend interessiert zu sein. Panikkar erinnert u.a. an jene 30 Jahre (ca. 1920–1950, FJV), in denen der Hinduismus seine neu eroberte Stellung ausbaute und überraschenderweise auch christlichen Auffassungen und Lehren gegenüber Sympathie zeigte. Er verweist auf Studien orthodoxer Hindus, die sich mit Themen des Religiös-Christlichen befassten. Ohm fasste diesen Trend als Einfluss des Christentums auf den Hinduismus auf, während Panikkar ihn als Ausdruck hinduistischer Toleranz verstanden wissen will, ohne die Überlegenheit des Hinduismus preiszugeben.

5. Panikkars Standpunkt wird bestätigt durch seine Feststellung, dass Absolventen der Missionskollegien oder Studierende in Europa kein besonderes Interesse zeigten an christlichen Auffassungen (»They felt no particular interest in the ethics, metaphysics and dogmas of Christianity«). Panikkar spricht hier aus eigener Erfahrung und verweist auf seine Studienzeit – zuerst in der CMS (Anglican, FJV) High School, später am St. Paul's College und eine kurze Zeit im Madras Christian College (p. 447).

Das abschließende Kapitel im Part VII handelt über die christliche Mission und trägt den Titel: »The Failure of the Christian Missions« (pp. 454–456). Der Text macht sehr deutlich dass Panikkar ein »absolutes Nein« Asiens (d.h. Hindus und Buddhisten) gegenüber dem Christentum vertritt. Er schreibt: »There was never any prospect, except in the minds of blind fanatics, of either the Hindus or the Buddhists abandoning their religions and accepting the faith which the European trader and conquerer brought with him« (p. 454).

Und trotzdem kann Panikkar am Schluss des Kapitels erklären: »Missionary efforts in Asia may still be renewed when the present suspicion of European activity in the East is replaced in time by an attitude of friendly cooperation« (p. 456).

Ohm interpretiert missionarisches Wirken als Weg zur Bekehrung aller Asiaten zum Christentum, während Panikkar missionarische Tätigkeit auffasst als Zusammenarbeit in Sachen der Erziehung, der medizinischen Versorgung und des kulturellen Austausches. Dabei erwähnt er die indischen Christen vorkolonialer Zeit, die auch nicht proselytierten. Am Schluss seiner Studie erläutert Panikkar schließlich noch die Bedeutung des Endes der Vasco da Gama-Epoche im Kontext der Weltgeschichte und charakterisiert sie als »a breakdown of the narrow Europeanism, which considered everything outside the experience of the West of secondary importance ... and that now, since the political domination of India is a thing of the past, the results of the interpenetration of cultures may be even more fruitful« (p. 508).

C. Die Interpretation von Pieris

Aloysius Pieris S.J. – er schreibt *nach* dem II. Vatikanum – ist ein bedeutender Vertreter der Dritte-Welt-Theologen aus Sri Lanka. Er leitet das »Center for Research and Encounter« in Kelaniya. Bekannt ist er auch als wichtiger Vertreter einer asiatischen Theologie der Befreiung.

Im Kontext unseres Themas vertritt er eine Mittelstellung zwischen Panikkar und Ohm. Zunächst hält er es mit Panikkar und ist überzeugt, dass Asien nie ein christlicher Kontinent werden wird. Andererseits glaubt er mit Ohm, dass das Christentum als solches in Asien weiterhin eine missionarische, d.h. eine religiöse Aufgabe hat. – Pieris übertrifft beide als scharfer Denker und überrascht durch eine tiefeschürfende Analyse der sozio-religiösen Situation. Wiederum erlaubt der mir zur Verfügung stehende Raum eine nur kurze Präsentation (Pieris 1980: 75–95; 1988: 69–86):

1. Wie begründet und rechtfertigt Pieris seine Behauptung »Asia, as circumstances clearly indicate, will remain always a non-Christian continent«? (1980: 80)

Pieris stellt sich dem Problem, indem er eine Interpretation versucht, die sich zuerst orientiert an der religiös-kulturellen Abgrenzung Asiens im Rahmen der Dritten Welt. – Die Religionen Asiens beinhalten zwei Polaritäten: eine kosmische und eine meta-kosmische. Die kosmische (animistische) Seite repräsentiert kosmische Kräfte (Feuer, Erde, Wind und Wasser ...), die wir brauchen und fürchten. Diese Kräfte wirken vereint mit mysteriösen Mächten und erhalten das kosmische Gleichgewicht. Kosmische Religion vertritt »the basic psychological posture that the *homo religiosus* (residing in each one of us) adopts subconsciously towards the mysteries of life« (1980: 78).

Pieris präzisiert dann asiatische Religionen folgendermaßen: »The characteristic feature of Asian religiosity is that, unlike in Africa or in Oceania, this cosmic religion does not appear in its pure or primordial form, except in certain isolated pockets ... It has practically been domesticated and integrated into one of the three *meta-cosmic soteriologies*, namely Hinduism, Buddhism and to some extent Taoism. The Summum Bonum they present is a »Transphenomenal Beyond« which is to be realized here and now through *gnosis*« (1980: 78).

»A certain spiritual elite, the sages, become the embodiments of the mystico-monastic ideals considered as the climax of human perfection. They serve as models and symbols of »liberated persons.« (1980: 78–79).

Dieses kosmisch-metakosmische Muster (paradigm) erklärt, warum Sri Lanka, Indien, Burma und andere Länder weder christlich noch islamitisch stark beeinflusst wurden. Die eben erwähnten gnostischen Soteriologien hatten die kosmischen Religionen bereits vereinnahmt, domestiziert zu einem wohl-integrierten kulturellen System (1980: 79).⁷

Andererseits wird es verständlich, dass das Fehlen eines solchen Kultur-Systems den Katholizismus auf den Philippinen und den Islam in Indonesien erfolgreich machte. In

⁷ PIERIS' Text »in domesticated ... forms« (1980: 79) ist korrekturbedürftig und sollte heißen: »in undomesticated ... forms«. Diese Korrektur ist angebracht worden in PIERIS 1988: 72.

diesen Ländern war (und ist) kosmische Religion noch aktiv präsent, noch nicht eingebunden in ein anspruchsvolles kulturelles System (1980: 79, corrected in Pieris 1988: 72). Während Ohm rätselt, weshalb »bei den außergewöhnlich religiösen Völkern (Asiens), ja gerade bei ihnen der Widerstand (gegen das Christentum) groß ist« (Ohm 1960: 207), erklärt Pieris durch eine Analyse des kosmisch-metakosmischen Paradigmas, dass der religiöse Tatsachenbestand einfach so ist und so bleiben wird (Pieris 1980: 78–80; 1986: 71–74). Pieris stimmt deshalb überein mit Panikkars Behauptung, dass Asien nie christlich werde, aber durch Pieris gewinnen wir einen Einblick in die Erklärung dieser Tatsache.

2. Nun aber die andere Frage: Wo ist hier Platz für christliche Mission, wenn eine Bekehrung im Bereich gnostischer Soteriologien unmöglich oder kaum möglich erscheint?

Pieris hält die entsprechende Situation für ambivalent. Er schreibt: »It creates enormous opportunities for more creative modes of Christian presence in Asia by humble participation in the non-Christian experience of liberation; or, it can repeat past mistakes in radically new ways« (1980: 80).

Pieris verdeutlicht, was er unter »humble participation in the non-Christian experience of liberation« versteht, indem er sich in einem längeren Exkurs über buddhistische Soteriologie ausspricht (pp. 81–88, leider können wir hier nicht näher darauf eingehen).

– Nach Pieris wird damit die Weltanschauung enthüllt, innerhalb welcher die asiatische Kirche berufen wird, ihre Wahl zu treffen (»a worldview within which the Asian Church is called to make its options«).

Zur Begründung dieser Aussage fügt er bei: »If our approach is basically positive and appreciative, it is because we wish to absorb from these religions the Asian style of being, thinking and doing« (1980: 80).

3. Zum Thema »Mission« kommentiert Pieris auch die Missionsbewegung des Westens, westlich des Christentums, und den Westen schlechthin. So stellt er fest, »one source of Christian failure in Asia was its association with Mammon (commercial and colonial exploitation) and its refusal to enter into the monastic spirituality of non-Christian soteriologies« (1980: 82). – Bezüglich »Mammon« hört sich Pieris an wie Mahatma Gandhi, der 1920 sagte: »Es ist meine feste Überzeugung, daß das heutige Europa nicht den Geist Gottes und des Christentums verwirklicht ... Europa ist heute nur noch dem Namen nach christlich. In Wirklichkeit betet es den Mammon an« (Ohm 1960: 27–28, mit Verweis auf Gabriel 1931: 34).

Pieris glaubt, dass die alten Fehler auch heute wieder begangen werden durch massive Entwicklungsprogramme und -projekte, mit denen asiatische Kirchen sich verfestigen und abschirmen in westlichen Oasen (große und oft private schulische, technische, agronomische Institutionen errichtet und verwaltet mit »Foreign Aid«) und so sich schützen wollen gegen einen möglichen Verlust ihrer Identität und Eigenstellung. – Merkwürdig ist dabei die Tatsache, dass die christlichen Kirchen, eine Minorität, oft der nichtchristlichen Mehrheit materielles Fortkommen vordemonstrieren und aufzwingen. »This use of Mammon, imposingly and manipulatively present in Asia, is a continuation, albeit in a new way, of the missiology (mission?, FJV) of conquest and power characteristic of the colonial era. – When a revolution rises against such establishments, the churches speak

of themselves as being persecuted – when in reality they are only trampled upon as salt without flavour« (1980: 82, corrected in 1988: 75).

Pieris erinnert an den Buddhismus, der sich nicht nur in religiösen Texten äußert, sondern auch in der Kultur des Volkes. Die Kirche in Asien sollte das beachten und davon lernen. Buddhistische Kultur hat dem Volk gezeigt, »to integrate their cosmic concerns with a metacosmic vision, politics with spirituality« (1980: 86).

Pieris rühmt Papst Paul VI. als »a wise man in the West«, weil dieser Papst in der Enzyklika *Populorum Progressio* (No. 20) aufmerksam macht auf die Wechselwirkung zwischen technischem Planen und wissenschaftlichem Fortschritt, und beide, der Techniker und der Wissenschaftler, könnten nur gewinnen durch die Begleitung eines distanziert kontemplativen weisen Mannes.

Der Jesuit aus Sri Lanka spricht es klar und offen aus: »Thus, the Patriarch of the Western Church (sic!) has recognized the need for a bi-polarity between secular knowledge and spiritual wisdom. Asia has taught this for centuries in its religious view on material progress« (1980: 86–87). Mit anderen Worten: Heiliger Vater, Sie haben eine tiefe Wahrheit ausgesprochen, aber verzeihen Sie uns, wenn wir sagen: »Für uns in Asien haben Sie nichts Neues verkündet«.

3.2. Die Geschichte eines Missverständnisses?

Das größte Missverständnis ist zweifellos, dass die meisten Asiaten das westliche Christentum identifizieren mit dem Christentum schlechthin. Das Resultat ist doppelgesichtig: Die vielen ungünstigen Urteile über das westliche Christentum treffen auch das Christentum als solches. Andererseits ist vieles, was speziell europäisch sein soll, wesentlich christlich (cf. Ohm 1960: 204). Dieses Missverständnis hat seine eigene Geschichte.

Erstens: das Christentum, das vom Ursprung her asiatisch war, hat einen starken Wandel durchgemacht, als es nach Europa kam – und das geschah in einem sehr frühen Stadium (vgl. Apg. 16: 6–7). Viele Asiaten sind sich dieser Tatsache klar bewusst. Ohm lässt einen gewissen Uchimura, einen bekannten Protestanten, zu Wort kommen, der gesagt hat: »Das Christentum sei ihnen in der von Christus gelehrt Form willkommen, denn diese stamme aus dem Orient und passe wegen seiner Gleichnisse und vieler anderer Dinge ganz zu ihnen, den Japanern. Aber leider habe das Christentum eine Wandlung zum Dogmatismus durchgemacht. Dieses Christentum lehnten sie ab.« (1960: 28)

In Indien wird es als ein Verhängnis für das Christentum bezeichnet, dass es, bevor es nach dem ihm geistig kongenialen Osten vorgedrungen sei, nach dem ganz anders gearteten, ungeistig-irdisch-materialistischen Westen sich gewandt habe. Der Westen hat den Ursprung des Christentums vergessen und dadurch missverstanden. Und als dieses westliche Christentum nach Asien kam, war es für die Asiaten unverständlich, was etwas anderes besagt, als dass es missverstanden wurde (vgl. Ohm 1960: 27–28). Ohm stimmt ganz und gar dem asiatischen Ursprung des Christentums zu, meint aber, dass das

Kommen des Christentums nach Europa ein Werk Gottes sei, da das Christentum noch in vielem der Formen bedurfte, welche Griechen und Römer bereit hielten. Aber zugleich bestätigt er, dass das Christentum alles Wesentliche (Gott bzw. Christus und vieles andere) Asien verdankt, speziell Palästina und Persien. Im asiatischen Ursprung des Christentums war Nachfolge, Verwirklichung im Leben wichtiger als Lernen. Christus betonte Nachfolge mehr als die Mitteilung von Kenntnissen. Der Ursprung war noch weit entfernt von jener Intellektualisierung des Glaubens, für die die Hellenisten verantwortlich sind (siehe Ohm 1951: 17–19).

Zweitens: obschon das Christentum in Indien fast ebenso alt ist wie das Christentum selbst (Thomas-Christen), ist das Christentum in weiten Kreisen Indiens (und anderswo in Asien) doch bekannt geworden durch die von Europa kommenden Missionare. Diese waren sich aber der asiatischen Weise des Christseins überhaupt nicht bewusst. Sie tradierten ein Christentum, wie sie es kannten und erlebten – also westliches Christentum. Ohm bestätigt diese Tatsache in Bezug auf katholische Missionare: »Noch heute wird Latein und Katholisch gern als identisch hingestellt« (1960: 50). Kein Wunder, dass diese westliche bzw. lateinische Art des Christentums keine Anerkennung und Zustimmung bei Asiaten finden konnte.

Die Frage ist also berechtigt: Wo war das Missverständnis beheimatet? Ich denke, doch eher bei den europäischen Missionaren als bei den nicht-christlichen Asiaten! Andererseits haben Asiaten das Christentum nicht nur abgelehnt aus Missverständnis, sondern auch aus einem klaren Verständnis, was es vertritt und anstrebt. Das betrifft besonders die Unduldsamkeit des Christentums (cf. 3.1 A.). Diesen Anspruch des Christentums kennen die Asiaten nur zu gut. Er ist ihnen aber so unverständlich und provozierend, dass er wohl der wichtigste Grund ist, warum sie sich der christlichen Religion nicht anschließen konnten (können) und wollten (wollen). Ohm ist übrigens der Meinung, dass das Nicht-Verstanden-Werden ein Kennzeichen der »wahren Kirche« ist: »Christus selber hat zu seinen Lebzeiten bei den Massen kein volles Verständnis gefunden ... nicht einmal bei den Aposteln. Das Christentum ist für den weltlichen und irdischen Menschen Torheit und Ärgernis« (Ohm 1960: 205). – Was Ohm hier betont, kann aber eher auf säkularisierte Europäer angewandt werden als z.B. auf Inder, denen Ohm anderswo das Zeugnis ausstellt, sie seien »durch und durch religiös«, mit dem »stärksten Sinn für die Wirklichkeit der transzendenten Welt« (1960: 207).

IV. Kommentar und Würdigung

4.1. Kommentar

Seit Ohms *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* (1948) hat sich vieles gewandelt in der Missiologie, zumal in der Missionstheologie. Ich werde auf zwei Begriffe

etwas näher eingehen: die ›Unduldsamkeit des Christentums‹ und die ›Mission‹, und dabei Ohms Verständnis mit heutigen Interpretationen vergleichen.

A. Von Unduldsamkeit zum Dialog

Ohm verwirft Wilhelm Diltheys sogenannten religiös-universalistischen Theismus, der annimmt, dass »Gott sich nicht bloß in einer Religion, sondern in allen bedeutenden philosophischen und religiösen Geistern, ja in jedem edlen Menschen offenbaren läßt« (1960: 45). Ohm ist fest davon überzeugt, dass Christen, ganz besonders Katholiken, theoretisch-dogmatisch unduldsam sind und sein müssen: »Dogmatische Unduldsamkeit ist ein Wesenszug jeder echten Religion. Eine Religion, die auf die Lehre von ihrer absoluten Wahrheit und ihre Unbedingtheit verzichtet, gibt sich selbst auf und huldigt dem Indifferentismus. Die Wahrheit ist nur eine und verträgt sich nicht mit dem Irrtum.« (1960: 45)

Ohm verwirft jeden Versuch, die Unterschiede zwischen den nicht-christlichen Religionen Asiens und dem Christentum zu verwischen oder zu bagatellisieren als ›Relativismus‹ und ›Synkretismus‹. Ganz anders denkt man heutzutage in manchen Hauptströmen der christlichen Kirche über das Verhältnis des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen – auch in der katholischen Kirche. Hier hat in den 60er Jahren das II. Vatikanische Konzil in seiner ›Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen‹ die Öffnung zu einer weiteren Ökumene hin ermöglicht. In den 70er Jahren haben Dritte-Welt-Theologen aus ihrer existentiellen Erfahrung mit anderen Religionen eine Theologie zu entwickeln begonnen, die diese mit einbezieht (siehe Verstraelen 1996: 20–22).

Die erste Versammlung von EATWOT stellte fest: »We believe that these religions and cultures have a place in God's universal plan and that the Holy Spirit is actively at work among them« (Final Statement – EATWOT 1976). – Einen ganz neuen Ansatz entwickelte die sogenannte ›Theologia Religionum‹, die noch immer in Bewegung ist (für einen Überblick siehe Van Lin 1995). Der zentrale Begriff dieses Ansatzes ist ›Dialog‹.

Ohm verwendet aus seiner ›Unduldsamkeit-Position‹ heraus eine ›militärische‹ Begriffswelt, um das Verhältnis des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen auszudrücken. Er spricht von ›Kampf‹ und ›Sieg‹ christlicher Religion in dem ›Überwinden‹ aller anderen Religionen (1960: 222). Asiatische Theologen strichen bei einer anderen EATWOT-Konferenz (New Delhi 1981) die Funktion des Dialogs heraus: »Asian Christian theology must view the rich and multifaceted religious heritage of Asia in a new light. It will have to integrate – not reject or ignore – this plenitude. It should enter into dialogue with other faiths in order to discover and activate the liberating factors they contain ...« (Fabella and Torres 1983: 76).

In seinem letzten Werk, der Missionstheorie *Machet zu Jüngern alle Völker* (1962), erwähnt Ohm zwar den ›Dialog‹ (S. 565), aber dabei bezieht er sich auf eine der literarischen Formen philosophischer Untersuchung im Altertum. Ohm befasst sich dabei nur mit »der Disputation, der Diskussion, dem Streitgespräch oder Wortgefecht« (S. 565).

Auch die Christologie wird heutzutage neu durchdacht. Für Christen bleibt Jesus Christus der Messias, der Heiland, aber z.B. Knitter meint in seinem jüngsten Buch: »For Jesus to be *truly* God's saving revelation, he does'nt have to be God's *only* revelation« (Knitter 1996: 21). Wenn auch diese Ansicht (noch) nicht allgemein anerkannt ist, zeigt sie doch, dass man auch in christlichen Kreisen aufgeschlossen ist für das in Asien allgemein verbreitete Empfinden, dass man Gott nicht in irgendeine institutionalisierte Form von Religion einsperren kann, auch nicht im Christentum und in der Bibel (Verstraelen 1993: 289).

Wer weiterhin daran festhält, dass Theologie ihm das Recht gäbe, anderen Religionen gegenüber intolerant zu sein, sollte sich an die aufschlussreiche Aussage des schwarz-amerikanischen Theologen James Cone erinnern: »God does not do theology. Human beings do theology« (Cone 1986: xxi). Jede Theologie ist daher eine von Menschen erstellte Konstruktion und braucht immerzu Korrekturen und die Wiederausrichtung auf ihr Ziel. Genau dies geschieht in weiten Bereichen der »Theologia Religionum«, die ein deutliches Korrektiv bildet zu Ohms Vorstellung von der »Unduldsamkeit des Christentums«.

B. Von »ausländischen Missionaren« zur »Mission der lokalen Kirche«

Thomas Ohm verwirft energisch den »Europäismus«⁸ in der neuzeitlichen Asienmission. Er erklärt in aller Deutlichkeit: »Die europäische Welt-, Kirchen- und Missionsgeschichte ist vorbei« (1956/1961: 148). Und weiter: »Der Katholizismus läßt keinen Zweifel darüber, daß die lateinische Kirche nur eine Partikularkirche ist und daß der Bereich der katholischen Kirche nicht mit dem Bereich der lateinischen Kirche zusammenfällt« (1960: 51).

Aber in Bezug auf »Mission« als missionarische Aktivität scheint Ohm doch noch stark eurozentrisch zu denken. Er fragt sich wohl: »Sollten wir das Christentum nicht zurückübersetzen in den orientalischen Geist seines Ursprungs? Sollten wir die Mission in Asien nicht von Christen durchführen lassen, die den Asiaten näherstehen als wir, also von Orientalen oder von den Asiaten selbst?« Ohm ist der Meinung: »Hier ist die Antwort schwer«, und fügt hinzu, dass er persönlich glaube, »daß unsere europäische Christenheit noch immer eine Sendung im Osten hat«, ja sogar, dass wir »wegen unserer Vergangenheit eine providentielle Mission in Asien hatten und haben« (1960: 218; 215).

⁸ In den 20er und 30er Jahren wurde »Europäismus« vielfach diskutiert in Zusammenhang mit »Akkommodation«. ALFONS VÄTH S.J. in seinem Buch *Das Bild der Weltkirche. Akkommodation und Europäismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neuen Zeit* (1932) unterscheidet einen »ungesunden Europäismus« (HUONDER 1921) von einem »gesunden Europäismus« (VÄTH 1932: vii–viii). VÄTH sagt: »Der Europäismus ist uns bisher häufig als ungesunder Europäismus gegenübergetreten. Dieser falsche Europäismus soll in der Mission der Zukunft verschwinden. Nur die echte Form kommt für uns in Frage und sei begrifflich genauer gefaßt ... Es ist Wert darauf zu legen, daß die übermittelten europäischen Kulturelemente dauernd forderlich sind. Die Geschichte hat gezeigt, daß Europäismus, der zeitweise eine Hilfe war, auf die Dauer schädlich wirkte. Andererseits kann ein Europäismus, der früher Schaden anrichtete, in der Zukunft recht nützlich sein« (VÄTH 1932: 141).

Aus dem Folgenden kann man schließen, dass Ohm die europäische Mission als eine Art Wachhund oder Wächter der christlichen Orthodoxie betrachtet, denn er zitiert einen »Kenner Indiens« (P. Konrad), der schreibt: »Schneide das Christentum Indiens von jedem Einfluß des Westens ab, und es wird eine Hindu-Kaste daraus, in der Christus verehrt wird als eine Menschwerdung Vishnus, dessen Priester der Bramane ist«. Und er fügt hinzu, dass man vom Christentum in anderen Ländern ähnliches sagen könnte (1960: 218–219).

Ohm sieht in der Tatsache, dass führende Asiaten (mit Ausnahme von Chiang Kai Sheck referiert er nur zu Bischöfen sowie einem Kardinal, also Leuten, die im allgemeinen die offizielle Linie der Kirche vertreten) dem Bedürfnis nach fremden (sic) Missionaren Ausdruck verliehen, allerdings Missionaren, die jedes europäische Überlegenheitsgefühl abgelegt haben, eine Unterstützung seiner eigenen Meinung. Obschon die Mission in ihrer traditionellen Form »ein abgeschlossenes Kapitel« ist, betont Ohm in Bezug auf ganz Asien, dass die europäische und amerikanische Mission noch ihre primäre Bedeutung behält. Er drückt das mit einem dreifachen »Wir« aus: »Wir können und dürfen uns noch nicht zurückziehen. Wir werden noch lange und schwer arbeiten müssen, bis alle Asiaten »Jünger«, alle in Christus neu gestaltet sind. Wir stehen nicht am Ende der Asien-Mission, sondern im Grunde noch immer in ihren Anfängen.« (1960: 223)

Inzwischen kristallisierte sich im Christentum heraus, was der schweizerische Missiologe Walbert Bühlmann Mitte der 70er Jahre als die »Dritte Kirche« bezeichnet hat, eine dynamische und junge Kirche, welche dafür sorgt, dass das Christentum in unserer Zeit seinen zahlenmäßigen Schwerpunkt in der Dritten Welt hat. – Die »Dritte Kirche« war ein klarer Ausdruck einer Zurückkehr zur Ortskirche, wie sie das II. Vatikanum proklamiert hatte. Damit hat die katholische Kirche wieder Anschluss gefunden an das Modell der Missionierung des Urchristentums. Der Apostel Paulus hat ja damit angefangen, missionsmethodisch überall das Ziel eigenständiger Ortskirchen anzustreben.⁹

Im Dekret des II. Vatikanum über die missionarische Aktivität der Kirche (*Ad Gentes*, 1965) kommt die Ortskirche 25mal vor, womit gleichzeitig Mission primär als eine Aufgabe der lokalen christlichen Gemeinschaft bestimmt wird. »Mission« wird dabei verstanden als Christianisierung nicht nur der eigenen Umgebung, sondern auch der weiteren Welt – und Kirche nicht nur als Gesamtkirche, sondern auch als »lokale Kirche«. Zwischen beiden besteht kein Gegensatz, sondern eine Komplementarität. »Die Gesamtkirche realisiert sich nur in Einzelkirchen, und Einzelkirchen sind nur Kirche dadurch, daß sie miteinander Gemeinschaft haben« (Bühlmann 1974: 214).

Diese neue und zugleich uralte Einsicht ist nicht nur Idee oder Ideal geblieben. Die Dritte Kirche hat schon angefangen mit einer weltweiten missionarischen Aktivität. David Bosch in seinem großartigen »*Transforming Mission*« nennt die neue Welle der Dritte-Welt-Missionare »one of the most exciting developments, in both Catholic and Protestant circles«

⁹ OHM, mit Verweis auf KARL MÜLLER (1957), sagt in Bezug auf Paulus' Missionsmethode: »Er (Paulus) denkt aber nicht im entferntesten daran, die *Plantatio Ecclesiae* zum eigentlichen, spezifischen, theologischen Ziel seiner apostolischen Tätigkeit zu erheben. Seine Berufsaufgabe ist Künden; ... sein Ziel ist ein ganzes lebendiges Ja seiner Hörer zu dem, was er verkündigt« (OHM 1962: 301).

(Bosch 1991: 531–532). Wir können auch verweisen auf drei bedeutende Herausforderungen und Beiträge der Dritten Kirche:

(a) Im theologischen Bereich: Die Dritte-Welt-Theologien, welche eine Befreiung brachten von dem Monopol der europäischen Theologie als der einzigen und damit universellen Gestalt der Theologie, und welche gleichzeitig nicht-christliche Traditionen mit einbezieht.

(b) Im kirchenhistorischen Bereich: Historiker und Theologen in der Dritten Welt streben eine Neu-Interpretation der Geschichte des Christentums an. Sie präsentieren neues Material, eine ökumenische Perspektive, ein deutliches Engagement, und betonen Initiativen und Beiträge lokaler Christen (siehe Verstraelen-Gilhuis 1992: 65–98).

(c) Im Bereich der Ökumene: Die Dritte Kirche versteht unter Ökumene mehr als nur die Suche nach Einheit der christlichen Kirchen untereinander. Die Dritte Kirche betont nicht so sehr konfessionelle Eigenart, eher, wie der Glaube und die kirchliche Praxis sich verhalten zum Kampf für Menschlichkeit entsprechend den Grundsätzen des Reiches Gottes.

Wirklich, die Dritte Kirche beweist ihren Wert für das Christentum weltweit, aber besonders für westliche Kirchen und Christen; sie ist eine Einladung zu Umwandlung und Reformation (siehe Verstraelen 1996: 17–30 on ›Third World Christian Challenges and Contributions‹; siehe weiter Ustorf 1992).

Die Realität und Bedeutung der Dritten Kirche war größtenteils noch jenseits von Ohms Horizont. Das ist natürlich darauf zurückzuführen, dass er aus der Zeit vor dem Konzil stammt, in der der aller Nachdruck auf ausländische Mission und nicht auf lokale Kirche gelegt wurde. Aber es gibt vielleicht noch einen anderen Grund. Es ist ja verwunderlich, dass in seinen Büchern über Asien die christlichen Kirchen überhaupt nicht erscheinen. Das kann nicht völlig erklärt werden aus Ohms Entscheidung, vorwiegend auf die Nichtchristen zu hören. Ohm war ein eifriger Vertreter der Münsterschen Schule – in der die Kirche nicht als Ziel, sondern nur als Mittel gesehen wurde. Christianisierung der Heiden (Nichtchristen) war das Ziel. Der missionarische Auftrag wurde gesehen als ›Machet zu Jüngern‹. Ohm konnte daher schreiben: »Über ... die Kirche zu handeln, scheint freilich in einem Werke mit dem Thema ›Machet alle Völker zu Jüngern‹ unnötig zu sein« (1962: 290). Aber da die Kirche innig und wesentlich mit dem Werke der Christianisierung zusammenhängt, behandelt er sie auch. Ohms Schlussfolgerung ist jedoch: »Alles in allem darf gesagt werden, daß die Kirche letzten Endes nicht Ziel, sondern Mittel der Sendung ist« (Ohm 1962: 302, mit Verweis auch auf Müller 1960).

Wenn ›Kirche‹ aufgefasst wird als bloßes Mittel der Mission, kann sie nicht die tragende Kraft werden, welche in der heutigen Missiologie der lokalen Kirche zugeschrieben wird. – Dies alles bedeutet aber nicht, dass Thomas Ohm überhaupt keine Ahnung hat von einer zukünftigen Bedeutung des Christentums in Asien und anderswo für das ›abendländische Christentum‹ und für das Christentum als solches.

4.2. Würdigung

Diese Konferenz findet statt genau 50 Jahre, nachdem Thomas Ohm auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft der Universität Münster berufen wurde, und 34 Jahre nach der Veröffentlichung seines opus magnum *Machet zu Jüngern alle Völker* (1962).

Beckmann hat Ohm als Menschen und Missionswissenschaftler nach seinem Tod gewürdigt. In »Thomas Ohm OSB zum Gedächtnis« spricht er ihm Dank aus »für all das, was ... die gesamte Missionswissenschaft durch ihn an Bereicherung und vor allem an Vertiefung missionarischen Denkens erfahren hat« (Beckmann 1962: 311). Die Frage ist, ob Ohms damals so hochgepriesenes »missionarisches Denken« dem unsrigen heute noch etwas zu bieten hat. Ich beschränke mich dabei auf das mir angewiesene Thema.

Auf den ersten Blick scheint die Antwort negativ auszufallen. Doch haben heutige Missionswissenschaftler Ohm nicht ganz und gar vergessen. Müller (1987) erwähnt Ohm immerhin neunmal, Bosch (1991) dreimal (eine dieser Stellen übt Kritik an Ohms Christusbild, das rein idealistisch präsentiert wird, völlig getrennt von dessen jüdischem Glauben und Leben, p. 20). In »Missiology. An Ecumenical Introduction« (1995) kommt Ohm nur einmal in einer Fußnote vor (Verstraelen 1995: 213 n. 1). Jongeneel (1991) in seiner ausführlichen bibliographischen Übersicht verzeichnet zehn unterschiedliche Werke von Ohm. Aber keiner dieser Autoren bezieht sich auf die drei Bücher, auf die ich mich für mein Thema hauptsächlich stütze. Ausnahmen sind Bühlmann (1974), der zweimal auf Ohms »Asiens Nein« (1960) verweist, und Camps, der in seiner Abschiedsrede (1990) auf alle drei Bücher verweist.

Wenn wir davon ausgehen, dass die theologische Reflexion über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen eine zentrale Bedeutung in der heutigen Missionswissenschaft hat und dass Dialog darin einen wesentlichen Platz einnimmt, dann scheint Ohm völlig außen vor zu sein, denn seine Sicht der »dogmatischen Unduldsamkeit des Christentums, zumal des Katholizismus« macht es für ihn unmöglich, zu einer positiven Einstellung zu den nichtchristlichen Religionen zu gelangen. In dieser Sicht ist auch kein Platz für Dialog, so wie wir ihn heute verstehen. Ohms Mittel der Wahl sind »Apologetik« und »Disputation« (Ohm 1962: 127, 137).

In den drei Büchern jedoch, in denen er das abendländische Christentum mit Asiens Kritik konfrontiert (Ohm 1948; 1951; 1960), beweist er eine Offenheit für die Ansichten und das Empfinden von Nichtchristen, die ungewöhnlich ist für seine Zeit, besonders in katholischen Missionskreisen,¹⁰ und die heute zur Basis jeden echten Dialogs gehört.

¹⁰ OHM hat manche Verweise in seinen Asien-Büchern (1948, 1951 und 1960) auf protestantische Autoren, z.B. HEILER 1926; SCHOMERUS 1931, 1931–1933, 1941 und ROSENKRANZ 1941. Aber Ohm hatte offensichtlich keine Kenntnisse von den indischen Theologen NEHEMIAH GOREH (1825–1895), BRAHMABANDAHAB UPADHYAJA (1961–1907) und P. CHENCHIAH (1886–1959), die einer beginnenden (protestantisch-)christlichen indischen Theologie Form gaben (siehe BOYD 1974: 18–32). Übrigens sagt K.M. PANIKKAR im Kapitel 9 von *Christian Missions*, obschon nicht ganz klar ist, was er meint: »The Catholic Church, which had a greater appreciation of the situation and had not been misled by propaganda, adjusted its work to the spiritual care of Christians, without emphasizing its missionary aspects« (PANIKKAR 1953: 488).

Wegen dieser Offenheit kann man Ohm betrachten als jemanden, der nicht außerhalb der heutigen Missionswissenschaft steht, sondern zur Entstehung einer neuen missionarischen und missiologischen Zeit beigetragen hat, indem er »Zuhören« geübt und das, was er »gehört« und »gelernt« hat, einem großen Kreis – Akademikern und christlichem »Fußvolk« – vermittelt hat.

Natürlich hat seine – aus heutiger Sicht – enge theologische Interpretation der einen und einzigen Wahrheit (im katholischen Glaubensgut) ihm den freien Blick auf die anderen Religionen verstellt. – Leider hat Ohm, der als Mitglied der vorbereitenden Missions-Kommission für das Vatikanische Konzil berufen worden war, die Früchte dieses Konzils nicht mehr erlebt, die unter anderem in einer größeren Offenheit und sogar Anerkennung anderer religiöser Traditionen bestanden. Seine Hoffnung, seine Erwartungen an die Zukunft lassen es aber als sicher erscheinen, dass Ohm die theologischen Neuansätze des Konzils nicht nur freudig angenommen, sondern selbst auch einen wertvollen Beitrag geleistet hätte.

Was Ohm über »das Christentum der Zukunft« (1951: 71–79) sagt, und noch mehr die Auswertung seines *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* (1960), stützt eindeutig unsere Behauptung: »Außer der Verjüngung ist nach asiatischer Ansicht eine Bereicherung und Vervollkommenung des Christentums fällig. Unser Christentum sei nicht die Vollform des Christentums, sondern nur ein Bruchstück von ihm ...« (1951: 76) »Die Weißen waren in der Kirche die überwältigende Mehrheit ... Das ändert sich aber jetzt sehr schnell. Die Völker strömen in die Kirche ein und machen der europäischen Periode der Kirchengeschichte ein Ende ... Die Universalität und Katholizität ist eine Tatsache, eine Aufgabe und eine Verheißung« (1951: 78).

Ohm wird noch konkreter in der zweiten Auflage von *Asiens Kritik* (1960), zumal in Bezug auf die Theologie und die Missiologie: »Die *Missionsgeschichte* ist bisher einseitig gewesen ... Von dem, was die Asiaten, namentlich die nicht-christlichen, sagen, ist selten die Rede gewesen. Außerdem ist fast nur unsere Aktion mit ihren Motiven und Interessen dargestellt worden, nicht dagegen die Reaktion mit ihren Beweggründen und Zielen und das Echo mit seinem Klang und Gepräge« (1960: 216). »Unsere *Apologetik* muß sich ernster als bisher mit den fremden Religionen befassen. So oberflächlich wie früher dürfen die fremden Religionen nicht mehr behandelt werden« (1960: 216). »Unsere *Dogmatik* sollte viele Anliegen der Asiaten zu ihren Anliegen machen und sich mit ihnen auseinandersetzen« (1960: 216).

Als Universitätsprofessor dachte Ohm auch an seine Schüler und im allgemeinen an Theologiestudenten, wenn er sagt: »Wir brauchen dringend Lehrbücher der Dogmatik, und ähnlich der Exegese und der Moral, durch die der Atem Asiens weht ... »Exklusive Selbstgespräche« und auch Gespräche nur mit und für Menschen des Westens genügen nicht mehr« (1960: 221). Ohm ist sich bewusst, dass dafür die Theologen, vorab die Dogmatiker, allen Grund und sogar die Pflicht haben, »ihren Horizont zu erweitern, nach Asien hinüberzuschauen, die Asiaten anzuschauen, ihre Meinungen zu hören und dann in ihren Büchern und Vorlesungen entsprechend zu handeln, also die Fragen der Asiaten und ihre Anliegen aufzunehmen« (1960: 220–221).

In den fünfziger Jahren ist Ohm noch ungewiss, ob das alles einmal zu einer »Wandlung des Christentums« in Asien und in der Welt überhaupt führen wird. Aber er hält es für möglich, dass die Asiaten, ähnlich wie die Germanen, das Christentum neu formen werden, »für sich und die Welt« (1960: 213–214). Manches, was Ohm als zukünftig geschaut hat, können wir, vierzig/fünfzig Jahre später, als Realität feststellen, manches ist immerhin noch im Werden begriffen (z.B. die Integration missiologischer Einsichten in die Theologie als solche).

Unsere Welt sieht anders aus als die, die Ohm gekannt hat: Manche Aspekte haben sich weiter entwickelt (z.B. Dritte-Welt-Theologien), haben ein deutlicheres Profil gewonnen (z.B. die »Theologia Religionum«), anderswo haben sich die Akzente verlagert (z.B. vom ausländischen Missionar zur Mission der Ortskirche). – Trotzdem hat Ohm, indem er an die (westliche) Christenheit gerichtete Aussagen und Kritik ernst nahm, eine neue Art, Missionswissenschaft zu treiben, eingeläutet, einen Anfang gesetzt, Mission gemäß den Zeichen unserer Zeit auszudrücken.¹¹

Es beweist daher mangelndes geschichtliches Gefühl, wenn ein benediktinischer Missiologe in seiner neuesten Broschüre über »Die neue Mission« mit dem Titel *Zeugnis und Dialog* (Doppelfeld 1995) Ohms bahnbrechende Offenheit in Bezug auf Anhänger anderer Religionen mit keinem Wort erwähnt. – Wir sollten das Wort »neu« mit mehr Sorgfalt verwenden, und unserem Gedächtnis etwas nachhelfen, denn wir verdanken unseren Vorgängern mehr, als uns oftmals bewusst ist.

Bibliographie

- ANDERSON, GERALD H./THOMAS STRANSKY, C.S.P. (Hg.), *Mission Trends, No. 3. Third World Theologies*, New York–Grand Rapids 1976.
- BARRETT, DAVID B. (Hg.), *World Christian Encyclopedia. A comparative study of churches and religions in the modern world*, AD 1900–2000. Nairobi etc. 1982.
- BAVINCK, J.H., *Soeksma Soepana* (= Ecstasy of the Soul). n.p. 1933, ³1956.
- DERS., *Christus en de mystiek van het Oosten*. Kampen 1934.
- BECKMANN, JOHANNES SMB, »Prof. Dr. Thomas Ohm O.S.B. zum Gedächtnis«, in: *NZM* XVIII, 4 (1962), 305–311.

¹¹ FREDDY NIETLISPACH MSF, der in seinem Buch *Das Ende des Exportchristentums* (1977) die Heilssituation der nichtchristlichen Religionen bei Ohm kritisch analysiert, kommt zur Schlussfolgerung: »So bleibt P. Ohm in seiner Heils- und Bekehrungstheologie einerseits Exponent von traditionellen Auffassungen aus der Zeit vor dem II. Vatikanum, andererseits jedoch auch Wegbereiter für eine erneuerte Missions- und Bekehrungstheologie im und nach dem II. Vatikanischen Konzil. P. Ohm erkannte die durch die engere Begegnung und tiefere Kenntnis der Weltreligionen sich neu aufdrängenden Fragen und Probleme, konnte jedoch die neueren Ansätze und Erkenntnisse über die Mission aus der Theologie des Konzils und der neuen Theologie noch nicht auswerten« (NIETLISPACH 1977: 77). – Nietlispach benützt auch Ohm 1960, den er aber verkehrt zitiert, als »Asiens Ja und Nein zum Abendländischen Christentum«.

- BOAHEN, A. ADU (Hg.), *General History of Africa. Vol. VII. Africa under Colonial Domination, 1880–1935*. Paris–London 1985.
- BOSCH, DAVID, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll 1991.
- BOYD, ROBIN H.S., *India and the Latin Captivity of the Church. The Cultural Context of the Gospel*. London 1974.
- BÜHLMANN, WALBERT, *Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche*. Freiburg i.Br. etc. 1976.
- CAMPS, ARNULF O.F.M., *Het Derde Oog. Van een theologie in Azie naar een Aziatische theologie. Afscheidscollege, 16 maart 1990*. Nijmegen 1990.
- CHRISTENSEN, TORBEN/VILLIAM R. HUTCHINSON (Hg.), *Mission Ideologies in the Imperialist Era: 1880–1920*. Aarhus 1982.
- CONE, JAMES H., *A Black Theology of Liberation*. Maryknoll 1986.
- DOPPELFELD, BASILIUS O.S.B., *Zeugnis und Dialog. Die neue Mission*. Münsterschwarzach 1995.
- FABELLA, VIRGINIA/SERGIO TORRES (Hg.), *Irruption of the Third World. Challenges to Theology. Papers from the Fifth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, August 17–29, 1981, New Delhi, India*. Maryknoll 1983.
- »Final Statement EATWOT – Dar es Salaam«, in: TORRES/FABELLA 1978, 259–271.
- GABRIEL, W., *Gandhi, Christus und wir Christen*. Halle a.d.S. 1931.
- HEILER, FR., *Christlicher Glaube und indisches Geistesleben*. München 1926.
- HUONDER, A., S.J., *Der Europäismus im Missionsbetrieb*. Aachen 1921.
- »India«, in: *The New Encyclopedia Britannica* (151992).
- JANSSEN SCHOONHOVEN, E., »Terugblik op 22 jaar Zendingshogeschool«, in: *De Heerbaan*, Jg. 23 (1970).
- JONGENEEL, J.A.B., *Missiologie. I. Zendingwetenschap. II. Missionaire Theologie*. s'Gravenhage 1991.
- KITAYAMA, JUNYU, *West-östliche Begegnung*. Berlin 1941.
- KNITTER, PAUL, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll 1996.
- MASUTANI, FUMIO, *A comparative study of Buddhism and Christianity*. Tokyo 1957.
- MÜLLER, KARL, »Das Missionsziel des hl. Paulus«, in: *ZMR* 41 (1957), 91ff.
- DERS., »»Praedicate Evangelium« als Zentralidee der päpstlichen Missionszyklen«, in: *ZMR* 44 (1960), 161–173.
- DERS., *Mission Theology. An Introduction*. Berlin–Nettetal 1987.
- MUNDADAN, A.M., C.M.I., *History of Christianity in India. Vol. I. From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542)*. Bangalore 1989.
- NIETLISPACH, FREDDY, MSF, *Das Ende des Exportchristentums. Der Einfluß einer Neubewertung der nichtchristlichen Religionen auf die »Bekehrung« in und seit dem II. Vatikanum*. Bern 1977.
- OHM, THOMAS, O.S.B., »Akkomodation und Assimilation in der Heidenmission nach dem hl. Thomas von Aquin«, in: *ZM* 17 (1927), 94–113.

- DERS., *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*. Leiden 1944.
- DERS., *Asiens Kritik am Abendländischen Christentum*. München 1948.
- DERS., *Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft*. Amberg-Opf. 1951.
- DERS., *Die Religionen Asiens*. Köln-Opladen 1954.
- DERS., *Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen und das Christentum*. Freiburg i.Br. 1957.
- DERS., *Asia looks at Western Christianity*. Freiburg i.Br.–Edinburgh–London 1959.
- DERS., »Die Asienmission in der Sicht K.M. Panikkar«, in: *Internationales Jahrbuch für Geschichtsunterricht* 7 (1959/60) (Braunschweig), 218–224.
- DERS., *Asiens Nein und Ja zum Westlichen Christentum*. München 1960.
- DERS., »Der Europäismus in der neuzeitlichen Asienmission und seine Überwindung«, in: TH. OHM, *Ex Contemplatione Loqui. Gesammelte Aufsätze von Thomas Ohm*. Münster 1961, 132–149.
- DERS., *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*. Freiburg i.Br. 1962.
- PANIKKAR, K.M., *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco Da Gama Epoch of Asian History, 1498–1945*. London 1953.
- PIERIS, ALOYSIUS S.J., »Towards an Asian Theology of Liberation. Some Religio-Cultural Guidelines«, in: VIRGINIA FABELLA (Hg.), *Asia's Struggle for Full Humanity. Papers from the Asian Theological Conference, January 7–20, 1979, Wenappuwa, Sri Lanka*. Maryknoll, 75–95.
- DERS., *An Asian Theology of Liberation*. Edinburgh 1988.
- ROSENKRANZ, G., *Buddha und Christus im Ringen um die Seele Chinas*. Gütersloh 1941.
- SCHLETTE, HEINZ ROBERT, »Thomas Ohm zum Gedächtnis«, in: *ZMR* 46 (1962), 242–250.
- SCHOMERUS, H.W., *Buddha und Christus*. Halle a.d.S. 1931.
- DERS., *Indien und das Christentum*. 3 Teile. Halle a.d.S. 1931 1932, 1933.
- DERS., *Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung*. Gütersloh 1941.
- STRÖHLE, A., *Gandhi und die Religion*. Stuttgart 1933.
- TORRES, SERGIO/VIRGINIA FABELLA, M.M. (Hg.), *The Emergent Gospel. Theology from the Developing World. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam, August 5–12, 1976*. London 1978.
- USTORF, WERNER, *Christianized Africa – De-Christianized Europe? Missionary Inquiries into the Polycentric Epoch of Christian History*. Ammersbek bei Hamburg 1992.
- VAN LIN, J., »Models for a Theology of Religions«, in: VERSTRAELEN 1995, 177–193.
- VAN STRAELEN, H., *Christentum in Japan*. o.J. (Sonderdruck).
- VÄTH, ALFONS S.J., *Das Bild der Weltkirche. Akkomodation und Europäismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neueren Zeit*. Hannover 1932.
- VERSTRAELEN, FRANS J., »The real issues regarding the Bible: summary, findings and conclusions«, in: I. MUKONYORA et al., »Rewriting« the Bible: the Real Issues. Perspectives from within Biblical and Religious Studies in Zimbabwe. Gweru 1993. 265–289.

- DERS. (Hg.), *Missiology. An Ecumenical Introduction. Texts and Context of Global Christianity*. Grand Rapids 1995.
- DERS., *Christianity in a New Key. New Voices and Vistas through Intercontinental Communication*. Gweru 1996.
- VERSTRAELEN-GILHUIS, GERDIEN, *A New Look at Christianity in Africa. Apartheid, African Education and a New History* (edited by F.J. Verstraelen). Gweru 1992.

KLEINER BEITRAG

Inkulturationsverweigerung als ästhetischer Protest

Das Werk des indischen Künstlers Solomon Raj in einem neuen Licht

von Volker Küster

Die Batiken des Inders Solomon Raj gelten kritischen Geistern unter den Besuchern seiner Ausstellungen oft als harmlos und gefällig. Auch das fehlende »spezifisch Indische« wird moniert. Vorschnell werden die Exponate dem religiösen Kunsthandwerk zugeschlagen. Ihre hohe Popularität dient seinen Kritikern dann nur als weiteres Argument. Seltener ausgestellt werden demgegenüber Rajs frühe Holz- und Linolschnitte. Im folgenden versuche ich eine Neubewertung seines Œuvres im Kontext der erst seit wenigen Jahren bei uns bekannt gewordenen Dalit-Theologie. Den einleitenden Ausführungen zur Dalit-Theologie und dem indischen Jesusbild (I.) folgt ein Portrait des Künstlers (II.), der Schlussteil deutet das Gesamtwerk unter formalen und inhaltlichen Gesichtspunkten (III.).

I.

Dass Solomon Raj der Abstammung nach ein Kastenloser ist, gewann für mich erst nach der Lektüre einiger Texte indischer Dalit-Theologen Bedeutung. Dalit ist die z.Zt. gängige Selbstbezeichnung der indischen Kastenlosen. Der Begriff umfasst das ganze Wortfeld »Unterdrückung«. Arvind P. Nirmal,¹ der Nestor der Dalit-Theologie, nennt sechs Bedeutungen: »Erstens kann es die ›Gebrochenen‹, die ›Zerissenen‹, die ›Ausgeliehenen‹, die ›Gespaltenen‹ bedeuten – zweitens die ›Zur-Verfügung-Stehenden‹, die ›Sich-Ausdehnenden‹ – drittens die ›In-der-Mitte-Geteilten‹ – viertens die ›Unter-die-Räder-Gekommenen‹, die ›Vertriebenen‹, die ›Zerstreuten‹ – fünftens die ›Unterdrückten‹, die ›Zerstörten‹ – sechstens die ›Erscheinenden‹ und die ›Hervorgehobenen‹.«²

Die Dalit-Theologie ist eine Spätgekommene unter den Befreiungstheologien der Dritten

¹ Vgl. A.P. NIRMAL, *Heuristic Explorations*, Madras 1991.

² A.P. NIRMAL, »Auf dem Weg zu einer christlichen Dalit-Theologie«, in: *Gerechtigkeit für die Unberührbaren. Beiträge zur indischen Dalit-Theologie* (Weltmission heute 15), Hamburg 1995, 32–50, 33.

Welt. Kulminationspunkt war protestantischerseits eine Konsultation im Jahre 1986 unter dem Thema »Auf dem Weg zu einer Dalit Theologie (Towards a Dalit Theology)«, gemeinsam von der Christlichen Dalit-Befreiungsbewegung (Christian Dalit Liberation Movement – CDLM) und dem Christlichen Institut für das Studium von Religion und Gesellschaft (Christian Institute for the Study of Religion and Society – CISRS) veranstaltet. Der unter dem gleichen Titel publizierte Konferenzband (1988),³ enthält die meisten auch heute noch maßgeblichen Beiträge, viele wurden inzwischen mehrfach wieder abgedruckt.⁴ Ohne ins Detail zu gehen, lässt sich die Dalit-Theologie in folgenden vier Punkten charakterisieren:

- *Die Dalit-Theologie ist nur Teil der umfassenderen Dalit-Bewegung.* Der theologische Aufbruch vollzieht sich im Gefolge einer politischen und kulturellen Emanzipationsbewegung der Kastenlosen.
- *Die Dalit-Theologie ist eine theologische Bewegung.* Wie die Befreiungstheologien insgesamt trägt die Dalit-Theologie sehr stark das Gepräge eines theologischen Aufbruchs bzw. einer theologischen Bewegung, die von einer Gruppe von Theologen getragen wird, aus der sich oft erst im Rückblick einzelne besonders profilieren.
- *Die Dalit-Theologie ist Teil des Projekts der Rekonstruktion einer Gegenkultur.* Die Dalit-Bewegung und mit ihr die Dalit-Theologie wendet sich gegen sozio-ökonomische und politische Strukturen – das hinduistische Kastensystem –, die kulturell-religiös begründet sind. Es handelt sich dabei um endogene Probleme und nicht um eine Auseinandersetzung mit den Spätfolgen des europäischen Kolonialismus.
- *Die Dalit-Theologie ist eine Gegentheologie.* Die Dalit-Theologie wendet sich speziell auch gegen eine kontextuelle Theologie, die Dialog-Theologie des meist den höheren Kasten angehörenden theologischen Establishments. Obwohl ein Großteil der Protestanten (80%) und immer noch mehr als die Hälfte der Katholiken (60%)⁵ Dalits sind, haben sie in der kirchlichen Hierarchie und der indischen Theologie bisher keine Rolle gespielt. Die Kastenordnung wurde de facto in den christlichen Kirchen perpetuiert.

Theologisch sind für unseren Zusammenhang zwei Aspekte von weiterführendem Interesse, (1.) die letztgenannte kritische Haltung gegenüber dem Dialog mit dem Hinduismus, auf die wir im dritten Teil noch zurückkommen werden und (2.) die Bedeutung der Person Jesu für die Dalit-Theologie. Ein zentrales theologisches Motiv, das wir auch von den anderen Befreiungstheologien kennen, ist die Identifikation Jesu mit der eigenen Klientel, den Armen und Unterdrückten, den Schwarzen, dem Minjung und im aktuellen Fall den Dalits. Jesus war ein Dalit!⁶

³ M.E. PRABHAKAR (Hg.), *Towards a Dalit Theology*, Delhi 1988; vgl. JOHN C.B. WEBSTER, *The Dalit Christians. A History*, New Delhi 1994.

⁴ Vgl. A.P. NIRMAL (Hg.), *A Reader in Dalit Theology*, Madras 1991; JAMES MASSEY (Hg.), *Indigenous People: Dalits. Dalit Issues in Today's Theological Debate*, Delhi 1994; *Gerechtigkeit für die Unberührbaren. Beiträge zur indischen Dalit-Theologie* (Weltmission heute 15), Hamburg 1995.

⁵ Die katholische Missionsstrategie zielte traditionell stärker auf die Bekehrung der oberen Kasten ab; vgl. etwa die Jesuitenmission unter Roberto de Nobili (1577–1656).

⁶ Vgl. GUDRUN LÖWNER, »Jesus war ein Dalit«, in: *JK* 55 (1994) 682–687.

Diese Betonung der Gegenwart Jesu Christi bei den Armen und Unterdrückten bis hin zur Identifikation hat im indischen Kontext durchaus Tradition. Der amerikanische Missionar E. Stanley Jones hat bereits 1925 ein Buch mit dem Titel »Der Christus der indischen Landstraße« publiziert.⁷ Er berichtet dort:

»Ein Freund von mir sprach mit einem Brahmanen, als dieser sich zu ihm wandte und sagte: ›Ich mag den Christus Ihrer Glaubensbekenntnisse und den Christus Ihrer Kirchen nicht leiden.‹ Mein Freund gab ruhig zur Antwort: ›Würden sie den Christus der indischen Landstraße leiden können?‹ Der Brahmane dachte einen kleinen Augenblick nach, und im Geiste malte er sich den Christus der indischen Landstraße aus – er sah ihn, in das Gewand eines Sadhu gehüllt, wie er am Wegrande saß, von den Volksmengen umlagert, und wie er Blinde, die ihren Weg zu ihm fanden, heilte, wie er seine Hände den Armen und den Aussätzigen, die ihm zu Füßen fielen, aufs Haupt legte, wie er den geplagten Menschen die frohe Botschaft von seinem Reich verkündigte, wie er mit einem gebrochenen Herzen einen einsamen Hügel emportaumelte und an einem Kreuze dicht an der Straße für die Menschen starb, und wie er dann doch triumphierend wieder auferstand und abermals auf jener Straße entlang wanderte. Da wandte sich der Brahmane plötzlich zu meinem Freunde und sagte ernst: ›Den Christus der indischen Landstraße könnte ich lieben und ihm folgen.‹«⁸

Der Gesprächspartner ist allerdings ein Brahmane, ein Vertreter der höchsten Kaste. Jesus wird als ein Sadhu, ein wandernder Asket, porträtiert. Deutlich ist schon die Hinwendung zu den Armen herausgestellt, auch wenn hier noch traditionell von seinem Sterben »für« die Menschen die Rede ist.

Ein frühes Beispiel aus der Kunst ist eine Rot-Schwarz-Zeichnung der Kreuztragung (Christ carrying the Cross; Abb. 1) von Nandalal Bose.⁹ Dieser Meisterschüler von Abanindranath Tagore, dem Begründer der Bengal-Schule, lehrte an dessen Shantiniketan Ashram. Bose war zudem ein enger Freund Mahatma Ghandhis. Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Bildes ist also in der Hindu-Renaissance zu suchen. Vertreter dieses religiösen und nationalen Neuaufbruchs haben sich immer wieder intensiv mit der Person Jesu Christi auseinandergesetzt und ihn in ihre Denksysteme integriert ohne notwendig selbst zum Christentum überzutreten.¹⁰

Durch den Lendenschurz wird Christus deutlich als ein Mitglied der Landbevölkerung, der untersten Kaste, gekennzeichnet. Doch die Mimik und Gestik des Dargestellten konterkariert dieses durch die Kleidung suggerierte Identifikationsangebot. Der Gesichts-

⁷ E. STANLEY JONES, *Der Christus der indischen Landstraße. Jesu Nachfolge in Indien*, Berlin 1928 [engl. *The Christ of the Indian Road*, 1925].

⁸ JONES, *Christus*, 27. In einem Vortrag auf der Tagung »Bild und Wort« in Hofgeismar (1996) spielte Solomon Raj auf S. Jones an: »Kurz: die Frage nach dem Christus, der unterwegs ist auf den Straßen Indiens, d.h. die Frage nach der Kontextualisierung und Inkulturation des Evangeliums beschäftigt die Gemüter von Künstlern und Theologen in Indien ebenso wie anderswo.«

⁹ Vgl. RICHARD W. TAYLOR, »Jesus in Indian Paintings« (*Confessing the Faith in India Series* 11), Madras 1975, 57–63 und Plate V (= Abb. 1).

¹⁰ Vgl. M.M. THOMAS, »Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum« (*ThÖ* 23), Göttingen 1989.

ausdruck ist ausgeglichen, um die Lippen spielt ein Lächeln.¹¹ Die Dornenkrone gleicht einem filigranen Gespinst. Das Haupt ist von einem Heiligenschein umflort. Der Leib ist nicht der eines Gemarterten, er wirkt eher grazil, wie der eines Tänzers etwa. Der rechte Arm scheint ihn nur leicht abzustützen, obwohl doch eigentlich das ganze Gewicht des schweren Holzkreuzes auf ihm lastet. Der linke, nach oben angewinkelte Arm ist ebenfalls nicht belastet, die geöffnete Handfläche ragt ins Leere. Das Kreuz bleibt auf merkwürdige Weise in der Luft hängen. Auch die Frau, die es am Ende des linken Querbalkens umfasst hält, kann es von ihrer ganzen Positur her nicht wirklich wuchten. Dass Jesus Christus hier entgegen aller biblischen und ikonographischen Tradition von einer Frau das Kreuz abgenommen wird, bedarf noch einmal einer gesonderten Betrachtung.¹² Das Motiv der Kreuztragung war sehr populär und findet sich in dieser »spiritualisierten« Form etwa auch bei T.K.Thomas¹³ und Frank Wesley.¹⁴

Solomon Raj hat dieses ikonographische Grundmuster mit einem frühen Holzschnitt durchbrochen (Abb. 2).¹⁵ Er dreht den Körper um ca. 90°, so dass wir eine Seitenansicht haben. Die Bekleidung nur mit einem Lendenschurz und die Beinstellung sind die gleichen wie bei Nandalal Bose geblieben. Doch der Rücken ist gebeugt, die Arme hängen erschlaft herab. Der Kopf ist nach vorne gesunken und das Gesicht durch herunterhängende Haare verdeckt. Die Dornenkrone, graphisch auf ein schlichtes Flechtmuster reduziert, sitzt wuchtig auf dem Haupt. Das Kreuz wird symbolisch durch zwei mächtige, asymmetrisch arrangierte Balken im Hintergrund vergegenwärtigt. In der technischen Ausführung ist das Bild äußerst grobschlächtig, die Proportionen stimmen nicht. Die Holzstruktur des Druckstocks bleibt deutlich erkennbar. Der Künstler versinnbildlicht in Christus das anonyme Leiden der indischen Massen. In Raj Schmerzensmann kommt eine ikonologische Transferleistung zum Abschluss, die mit der Hindurenaissance begann.

¹¹ Der asiatische Betrachter mag sich hier an das Lächeln Buddhas erinnert fühlen. Nicht ganz unbeabsichtigt vielleicht: »Ein bekannter Dichter und Intellektueller aus Kalkutta hat die These vertreten, daß es drei wesentliche ikonographische Durchbrüche in der Geschichte gegeben habe: (1.) den leidenden Christus am Kreuz, der das Leiden (den Dienst) für andere versinnbildlicht; (2.) das Lächeln des Buddha, das in gewisser Weise das Unausprechliche, das er gefunden hat, zum Ausdruck bringt und (3.) Nataraja [der tanzende Shiva] der die Schöpferkraft Shivas in anderer Form als das Lingam visualisiert« (TAYLOR, *Jesus*, 57).

¹² TAYLOR überliefert, dass N. Bose ein solches Bild zum Abschied für Jaya Appasamy gemalt habe, als sie Shantiniketan verließ. Vergleichbar den Stifterfiguren in der europäischen mittelalterlichen Kunst, könnte er sie hier mit ins Bild gerückt haben, als Nachfolgerin, die das Kreuz Christi auf sich nimmt (vgl. TAYLOR, *Jesus*, 58).

¹³ Vgl. ARNO LEHMANN, *Die Kunst der Jungen Kirchen*, 2. durchges. und erg. Aufl. Berlin 1957, 114 Abb. 64.

¹⁴ Vgl. NAOMI WRAY/FRANK WESLEY, *Exploring Faith with a Brush*, Auckland 1993, 73 (vgl. 75).

¹⁵ P. SOLOMON RAJ/JÖRG H. MÜLLER, *Palm Leaf Prayers. Auf Palmblatt geschrieben*. 14 Holz- und Linolschnitte aus Indien, Wuppertal 1988 [engl. Wuppertal 1995], 27.

II.

Solomon Raj¹⁶ wurde 1921 in einem kleinen Küstendorf an der Mündung des Godavary (Andhra Pradesh) in Südindien als Sohn eines Lehrers geboren. Die Eltern gehörten zur lutherischen Kirche, der erste Konvertit in der Familie war der Großvater, ein Kastenloser. Solomon durchlief zunächst selbst eine Lehrerausbildung am Andhra Christian College (1940–45) und arbeitete einige Jahre in diesem Beruf. Von 1953–56 studierte er dann Theologie am lutherischen Gurukul College/Madras. Mit der Ordination (1956) übernahm er eine Stelle als Studentenpfarrer am Andhra Christian College (1956–59). Nach einem kurzen Intermezzo am lutherischen College in Rajahmundry (1959/60) wurde er zum Direktor der Abteilung für audio-visuelle Erziehung des Nationalen Kirchenrates (1960–68). Der nun fast Vierzigjährige hatte damit sein Lebensthema gefunden: Die Kommunikation des Evangeliums in Theorie und Praxis. 1968 wechselte er als Direktor zu Radio Voice of the Gospel (Suvatha Vani Radio Studio), es folgte eine Dozentur für Kommunikation an den Selly Oak Colleges in Birmingham (1978–83). Parallel hat sich Raj immer wieder auch akademisch weiter qualifiziert. In den USA hat er einen Magistergrad in Pädagogik an der Indiana University erworben (1964/65) und in Birmingham bei Walter Hollenweger mit einer Arbeit über »Die christliche Volksreligion in Indien« (1983)¹⁷ promoviert. Seine Kunstfertigkeit scheint er sich weitgehend autodidaktisch angeeignet zu haben. Er schrieb Lieder, Gedichte und Dramen in seiner Muttersprache Telugu und choreographierte Tanzstücke. Raj bezeichnet sich selbst gern als »Hobbykünstler und Sonntagsmaler«.¹⁸ Bereits während der Schulzeit half er einem Kulissenmaler aus dem Nachbardorf beim Farbenmischen und schaute ihm bei der Arbeit zu. Später nahm er Privatunterricht bei einem Schüler von D. Ramarao und legte irgendwann auch ein Staatsexamen in Zeichnen und Malen ab. An der Indiana Universität besuchte er einige Kurse in Holzschnitt und Radierung. Die Technik des Batikens¹⁹ schaute er sich bei befreundeten Künstlern aus Hyderabad ab. Während er seine Motive anfangs noch von professionellen Textilfärbern ausführen lassen musste, stellt er heute seine Batikbilder selber her. Er hat die Technik verfeinert und gewissermaßen seine eigene Handschrift entwickelt.

Erste Erfolge scheinen sich Ende der sechziger, anfang der siebziger Jahre mit der Prämierung einiger seiner Holz- und Linolschnitte eingestellt zu haben, international

¹⁶ Vgl. SOLOMON RAJ, *Lebendige Flamme – sprudelnder Quell. Batiken und Meditationen*, Nürnberg 1988, 83–116.

¹⁷ P. SOLOMON RAJ, *A Christian Folk-Religion in India. A Study of the Small Church Movement in Andhra Pradesh, with a Special Reference to the Bible Mission of Devadas* (SIGC 40), Frankfurt a.M. u.a. 1986.

¹⁸ RAJ, *Lebendige Flamme*, 93.

¹⁹ Das Motiv wird mit Bleistift auf weißem Baumwollstoff vorgezeichnet. Dann wird eine Mischung aus Bienenwachs und Parafin (1:3) im Wasserbad erhitzt. Das flüssige Wachs wird mit Pinsel oder einem Spezialwerkzeug für Details auf den Stoff aufgetragen. Nur die Stellen, die eingefärbt werden sollen, bleiben frei. Durch anschließendes Kochen lässt sich das Wachs auslösen. Dieser Vorgang muss nun für jede Farbe wiederholt werden, begonnen wird mit der hellsten. Abschließend wird das ganze in Seifenwasser gekocht, getrocknet und gebügelt (vgl. RAJ, *Lebendige Flamme*, 111f).

bekannt wurde Raj aber erst in den Achtzigern durch seine Batiken. Er erhielt Einladungen als Gastdozent und -künstler (Artist in Residence) in die USA, Kanada, Großbritannien, Japan und die Philippinen. Zahlreiche Ausstellungen und die wiederholte Verwendung seiner Werke als Titelbilder²⁰ und Postkartenmotive, die Publikation in Büchern und zwei Kunstkalender²¹ zeugen von wachsender Anerkennung.

III.

Rajs Holz- und Linolschnitte und die Batiken, seine beiden Hauptausdrucksmittel, standen lange Zeit recht unvermittelt nebeneinander. Hier der harte expressive Schnittstil in Schwarz-Weiß-Kontrasten, dort die weiche Konturierung und eine spielerische, oft genug überfließende Farbgebung. Diese formalen, ein Stück weit sicherlich auch durch das Medium vorgegebenen Unterschiede, finden ihre Entsprechung auf der inhaltlichen Ebene.

1. Holz- und Linolschnitte²²

Eines der Zentralthemen in Rajs druckgraphischem Werk ist die »Heilige Familie«. Aber nicht der Stall in Bethlehem, sondern die »Flucht nach Ägypten« ist sein bevorzugtes Sujet. Joseph und Maria mit dem Kind auf dem Esel reitend, soweit ganz traditionell, reihen sich ein in die Flüchtlingsströme des indischen Subkontinents und der Dritten Welt (Abb. 3).²³ Die Menschen führen nur wenig Habe mit sich, ihr größter Reichtum sind die Kinder, für die sie eine bessere Zukunft suchen. Die kleineren auf dem Arm oder in einer Trage, die etwas größeren müssen selber laufen. Die heilige Familie ist ohne Obdach (Abb. 4).²⁴ Unter einem Baum draußen vor dem Tor bereitet Maria ihren Lieben ein kärgliches Mahl. Eine weitere Variante dieser Motivserie ist die Begegnung der Flüchtlinge mit Christus.²⁵ Preisgekrönt und wiederholt abgedruckt wurde der Linolschnitt »Flüchtlinge aus Ostpakistan« (Abb. 5).

Das Bildzentrum nimmt eine am Boden zusammengekauerte Mutter ein, ihr Kind eng umschlungen haltend. Schräg hinter den beiden sitzt der Vater mit übereinandergeschlagenen Beinen in fast meditativer Haltung. Die Frau trägt einen Sari, der Mann Hüfttuch und Turban, um seinen Hals hängt ein schlichter Lederschmuck. Die Kleidung des Kindes ist nicht näher bestimmbar. Mutter und Kind sind barfuß. Alle drei haben die Augen vor Erschöpfung geschlossen. Aus dem mit unregelmäßigen, kurzen Schnitten strukturierten

²⁰ Vgl. etwa die Titel von *Image* Nr. 32/Juni 1987 und 45/Dec. 1990.

²¹ *Missie-Zendingskalender 1987*, Oegstgeest/Niederlande; *missio Kunstkalender 1989*, Aachen.

²² Vgl. RAJ/MÜLLER, *Palm Leaf Prayers*.

²³ Vgl. RAJ, *Palm Leaf*: Die Flüchtlinge, 1982 (30); Die Flucht, 1982 (38 = Abb. 3).

²⁴ RAJ, *Palm Leaf*: Die Obdachlosen, 1987 (42).

²⁵ Vgl. RAJ, *Palm Leaf*: Hinter Stacheldraht, 1986 (46); Flüchtlinge aus Ostpakistan, 1973 (54 = Abb. 5).

Hintergrund wölbt sich der Oberkörper Jesu Christi hervor, den linken Arm um den Vater gelegt, mit der Hand dessen linke Schulter umfassend. Der rechte Arm ragt über den Bildrand hinaus. Christus wirkt nach vorne gebeugt, als ob er die drei beschirmen wollte. Auf seinem Haupt prangt eine mächtige Dornenkrone. Auch sein Gesicht ist von Erschöpfung gezeichnet, die Augen sind geschlossen. Der nur mit dem Lendenschurz der Kulis bekleidete Unterleib geht in die Schraffur des Hintergrundes über. Vorne rechts steht ein Tongefäß, die einzige Habe der Familie.²⁶ In der groben Ausführung erinnert das Bild unmittelbar an den eingangs betrachteten Schmerzensmann. Gottes Sohn ist als kleiner Leute Kind zur Welt gekommen. Solomon Raj hat sie wiederholt als Flüchtlingsfamilie porträtiert. Im Kontext des allgegenwärtigen Flüchtlingseleids in der Dritten Welt gewinnt die Flucht nach Ägypten ihre politische Dimension zurück.²⁷ Christus ist bei den Armen und Unterdrückten gegenwärtig, zugleich tritt er ihnen als einer der ihren immer wieder gegenüber.

2. Batiken²⁸

Bei den Batiken fällt auf den ersten Blick die große Breite der Motivpalette auf. Zwei besonders repräsentative will ich herausgreifen.

»Ein Kelch voll Bitterkeit« (Abb. 6):²⁹ Das Bild wird deutlich durch die Gestalt des Gekreuzigten strukturiert. Das Kreuz selbst erscheint nur als schwarzer Schattenumriss, die Arme sind nicht ausgearbeitet. Der Kopf ist nach links geneigt, die Augenlider sind geschlossen. Über den Gesichtszügen liegt der Ausdruck innerer Ruhe und Leidensergebenheit. Das Haupt wird von einem überproportionierten Heiligenschein umkränzt. Rechts unter dem Kreuz steht Maria mit Johannes, links kniet der heidnische Hauptmann mit zum Gebet vor die Brust erhobenen Händen. Andeutungsweise ist sein Helm zu erkennen. Am Himmel erstrahlt das warme Licht der Nachmittagssonne. In der Kleidung sind die Figuren geradezu dezent indisiert, vieles kann als allgemein orientalisch gelten. Bildaufbau und Arrangement der Personen erinnern an orthodoxe Ikonen. Es ist nicht der Schmerzensmann, sondern der Christus victor, der hier am Kreuz hängt.

»Komm doch, o Herr!« (Abb. 7):³⁰ Das Bild wird durch eine klare Aufwärtsbewegung strukturiert. Der Leib Christi markiert die Diagonale von rechts unten nach links oben. Der Unterleib ist noch von Wasser umspült, Unterschenkel und Füße verlieren sich im Unbestimmten. In seiner linken zum Betrachter hin geöffneten Handfläche – im

²⁶ Im Bild »Die Obdachlosen« steht ein solches Gefäß, wohl mit Wasser gefüllt, auf dem Feuer. Im Kontext der Dalit-Bewegung ruft es aber auch Assoziationen mit dem Spucknapf wach, den jeder Dalit mit sich führen muß, um nicht den Weg der Angehörigen der hohen Kasten zu verunreinigen.

²⁷ Der Künstler hat dieses Motiv auch als Batik gestaltet (vgl. RAJ, *Lebendige Flamme*, 22), bedingt durch das Medium löst die herbe Sozialkritik sich dabei in warmen Braun- und Orangetönen auf.

²⁸ Vgl. RAJ, *Lebendige Flamme* – *sprudelnder Quell*.

²⁹ RAJ, *Lebendige Flamme*, 36.

³⁰ RAJ, *Lebendige Flamme*, 46.



Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 11



Abb. 6

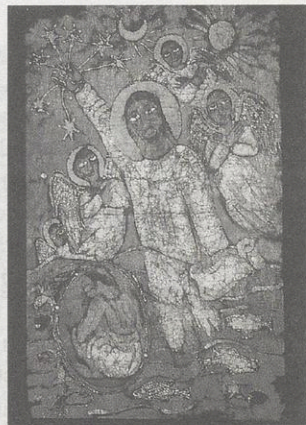


Abb. 7

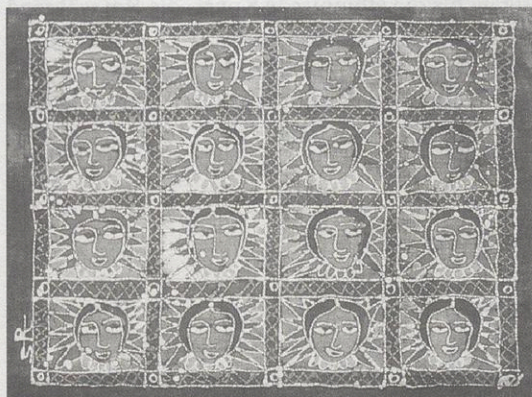


Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10



Abb. 12

Buddhismus symbolisiert diese Geste die Wunschgewährung – hält er eine Schriftrolle, Symbol der Lehre. Die Linke ist zum Himmel aufgestreckt, aus der ebenfalls geöffneten Handfläche sprühen strahlenförmig sieben Sterne. Aus der Tiefe der Elemente kommt Gottes Sohn in die Welt. Inkarnation und Himmelfahrt verschmelzen hier auf der symbolischen Ebene. Der kosmische Christus durchwaltet die göttliche Schöpfung von Anbeginn bis zum Ende der Tage. Links und rechts begleiten ihn je zwei geflügelte Engel, mit vor der Brust verschränkten Armen. Alle tragen Heiligenscheine. Über ihren Köpfen stehen Sonne und Mond am Firmament. Links unten treibt in einer Blase in noch embryonaler Haltung der neue Mensch aus den fischreichen Fluten an die Oberfläche.

Auffällig sind die lidlosen Augen Jesu Christi und der Engel. »Die weit geöffneten Augen sind ein Symbol für die ständige Wachsamkeit Gottes, und manchmal heißen Götter und Göttinnen in Indien ›Menakshi‹ oder ›fischäugige Gottheiten‹. Ihr Auge hat die Gestalt eines Fisches. Da ein Fisch nie seine Augen schließt, ist dieses Symbol ein schönes Bild für die Götter, die ihre Augen nicht verschließen vor den Bedürfnissen ihrer Kinder.«³¹ Diese weitgeöffneten Augen sind aber auch signifikant für die äthiopische Kunst, die Raj während seiner Zeit für Radio Voice of the Gospel in Äthiopien kennenlernte. Der äthiopische Einfluss hält sich durch. Zu Rajs Batik »Sind das nicht Engel?« (Abb. 8)³² habe ich eine auffällige Parallele in den äthiopischen Zauberpapyri³³ gefunden (Abb. 9). Unzweideutig sind diese Anleihen mit dem Holzschnitt »Äthiopische Kreuzigung« (Abb. 10)³⁴ zu belegen.

3. Der Befreiungs-Zyklus³⁵

Der Zyklus zum Thema Befreiung im Lukasevanglium wurde erstmals in der Jahresgabe »Weltweit« der Missionsprokur der Jesuiten in Nürnberg zu Weihnachten 1991 veröffentlicht.

Den Farbholzschnitten (Abb. 11)³⁶ fehlt die expressive Härte der Schwarz-Weiß-Drucke. In ihrer weicheren Linienführung erinnern sie an die Batiken. So lag es nahe, dass Raj sie später auch in Batiken umgesetzt hat. Dieser Annäherung auf der formalen Ebene korrespondiert eine inhaltliche Veränderung. Der Künstler versteht sein Sujet »Befreiung« nun in einem umfassenden Sinne. Auch die Blätter, die explizit Armut und Unterdrückung im Thema führen,³⁷ wirken in hohem Maße spiritualisiert. Die herbe Sozialkritik der frühen monochromen Drucke ist in den Hintergrund getreten. Die Bildgestaltung erinnert auch hier an die von Raj geschätzten orthodoxen Ikonen.³⁸

Die Holzschnitte sind überwiegend Darstellungen Jesu Christi und der Heiligen Familie mit

³¹ RAJ, *Lebendige Flamme*, 103.

³² RAJ, *Lebendige Flamme*, 18.

³³ Vgl. JACQUES MERCIER, *Zauberrollen aus Äthiopien. Kultbilder magischer Riten*, München 1979.

³⁴ RAJ, *Palm Leaf*, 59.

³⁵ Vgl. *Weltweit*, »Weihnachten 1991«, Nürnberg 1991.

³⁶ *Weltweit*, »Weihnachten 1991«, 8.

³⁷ Vgl. *Weltweit*, »Weihnachten 1991«, S. 12, 16, 26.

³⁸ Vgl. RAJ, *Lebendige Flamme*, 91f.

deutlich befreiungstheologischer Aussage.³⁹ Sie erinnern an den politischen Expressionismus der Holzschnitte wie wir sie etwa auch aus Südafrika⁴⁰ und Südkorea⁴¹ kennen. Das Repertoire der Batiken ist wesentlich breiter gefächert. Sie sind gefälliger in der Darstellung und weisen bei näherem Hinsehen Reminiszenzen an die orthodoxe Ikonenmalerei und die äthiopische christliche Kunst auf, die Raj während seines Äthiopienaufenthaltes kennenlernte. Auffällig ist, dass der Hinduismus in Rajs Bilderwelt, von der Adaption einiger weniger Symbole einmal abgesehen, kaum eine Rolle spielt. Einen tanzenden Christus, nach dem Vorbild des kosmischen Tänzers Shiva gestaltet, etwa wie er sich schon früh bei T.K. Thomas,⁴² wiederholt dann bei Joti Sahi⁴³ findet, suchen wir bei Raj bis in neueste Zeit vergeblich.⁴⁴ Eher stellt er Christus dann schon einmal als Lehrer in der Positur des Buddha dar (Abb. 12).⁴⁵ Der Grund für diese Abstinenz in Hinblick auf die überreiche hinduistische Bilderwelt liegt wohl in Rajs Dalit-Abstammung begründet. Im Kontext der Dalit-Bewegung betrachtet erscheint sie als eine Form stillen, ästhetischen Widerstands in einer Kultur schreiender, aggressiver Bildlichkeit.⁴⁶

³⁹ In jüngerer Zeit hat Raj nach äthiopischem Vorbild auch *Erzählbilder* gestaltet, die in einer Bildfolge etwa die Ereignisse in Bethanien oder am Gründonnerstag schildern.

⁴⁰ Vgl. THEO SUNDERMEIER, *Südafrikanische Passion. Linolschnitte von Azariah Mbatha*, Bielefeld-Wuppertal 1977.

⁴¹ Vgl. VOLKER KÜSTER, »Minjung Theology and Minjung Art«, in: *Mission Studies* 11 (1994) 108–129.

⁴² Vgl. LEHMANN, *Die Kunst der Jungen Kirchen*, 170 Abb. 120.

⁴³ Vgl. JYOTI SAHI, *Stepping Stones. Reflections on the Theology of Indian Christian Culture*, Bangalore 1986; DERS., *The Child and the Serpent. Reflections on popular Indian symbols*, London 1980.

⁴⁴ Einzig bei einer Auftragsarbeit anlässlich des 20jährigen Jubiläums des Informationszentrum Dritte Welt in Herne ließ er sich zur Darstellung eines mehrarmigen tanzenden Christus überreden, jedoch nicht ohne diese Anleihe bei der Hindu-Ikonographie sogleich dadurch zu kompensieren, dass er ihn mit zwei seiner sechs Arme eine Trommel schlagen lässt. Als Trommler mit unbekleidetem Oberkörper ist Jesus Christus im indischen Kontext unschwer als Dalit zu erkennen, der zu festlichen Anlässen aufspielen muss (vgl. GUDRUN LÖWNER, »Dr. Solomon Raj – Jesus Christus der Befreier«, in: *20 Jahre Informationszentrum Dritte Welt in Herne – Evangelische Ortskirche in der Einen Welt*, Selbstverlag Herne 1996, 97–100).

⁴⁵ RAJ, *Palm Leaf*, 19; neben diesem Holzschnitt gibt es eine ganze Reihe großformatiger Batiken, die Jesus als Lehrer darstellen. Die Gründergestalt der Dalit-Bewegung Dr. B.R. Ambedkar (1891–1956) konvertierte kurz vor seinem Tod mit Hunderttausenden seiner Anhänger zum Buddhismus (1956), er wurde damit faktisch zum Begründer des Neobuddhismus in Indien.

⁴⁶ Raj selbst äußert sich in Bezug auf die Inkulturationsproblematik eher zurückhaltend. Der latente Synkretismusverdacht seiner indischen Mitchristen gemahne ihn zu behutsamer Vorgehensweise. Dennoch, in Anbetracht seines unbekümmerten Umgangs mit der buddhistischen Ikonographie erscheint diese Begründung unbefriedigend. Auch zur Dalit-Bewegung und seiner eigenen Abstammung verhält er sich eher indifferent. Seine Bilder jedoch sprechen eine andere Sprache.

NACHRUF

In Memoriam Kurt Goldammer

Am 7. Februar 1997 verstarb in Amöneburg bei Marburg Kurt Goldammer, einer der geistigen Väter des Faches Religionswissenschaft als selbständiger kulturwissenschaftlicher Disziplin unabhängig von den universitären Fächern »Ev. bzw. Kath. Theologie« und »Philosophie«. Kurt Goldammer wurde am 20. Januar 1916 in Berlin geboren, verbrachte in Dresden die Schulzeit, studierte ab 1935 in Leipzig »Evangelische Theologie und Christliche Archäologie«. 1940 wurde Kurt Goldammer unter der Leitung von Friedrich Heiler in Marburg mit dem Thema »Mittelalterliche Frömmigkeit« zum Dr. phil. promoviert. Von 1941 an arbeitete er am Paracelsus-Projekt des späteren Heidelberger Kirchenhistorikers Heinrich Bornkamm mit, der damals noch in Leipzig wirkte. 1944 konnte Kurt Goldammer mitsamt den Paracelsus-Handschriften nach Marburg fliehen. 1946 habilitierte er sich dort für »Religionsgeschichte und Geschichte der religiösen Kunst.« 1947 wurde er zum außerplanmäßigen Professor und 1971 zum Professor für Religionswissenschaft an der Universität Marburg ernannt. Die Hauptleistung der eigenen Forschungsarbeit Kurt Goldammers besteht sicher in der wissenschaftlichen, kritischen Edition der theologischen, religionsphilosophischen und sozialkritischen Schriften des Paracelsus. Da diese Verdienste in den Nachrufen der Paracelsus-Forschungsvereinigungen ausführlich geschildert werden (vgl. z.B. Paracelsusbrief: Mitteilungen der Internationalen Paracelsus-Gesellschaft Salzburg, 98. Folge, März 1997), sollen hier seine Verdienste um die Emanzipation des Faches Religionswissenschaft besonders hervorgehoben werden.

Nicht nur als für sein Fach begeisterter Professor, als Mitglied von Hochschulkommis-sionen und als Dekan sowie als Vorsitzender der Deutschen Vereinigung für Religions-geschichte hat er die universitären Rahmenbedingungen des Faches »Religionswissen-schaft« mitgestaltet, sondern er hat auch durch seine Schriften die Aufgaben, Methoden und Ergebnisse der Religionswissenschaft, besonders als »Systematischer Religionswissen-schaft« in kritischer Rezeption der Entwürfe von Joachim Wach weiterentwickelt. Wach unterschied erstens eine historische und eine systematische Religionswissenschaft. Die historische Religionswissenschaft teilte er zweitens in universelle und spezielle Religions-geschichte. Drittens teilte er die systematische Religionswissenschaft in eine material-systematische und eine formal-systematische Religionswissenschaft. Nun, in seinem weltweit bekannten formal-religionssystematischen Werk »Formenwelt des Religiösen: Grundriß der systematischen Religionswissenschaft« (Stuttgart 1960), beschreibt Goldammer die Ideale dieser beiden religionssystematischen Disziplinen wie folgt:

»Eine *in sich ruhende Religionssystematik* wird vornehmlich aus der Geschichte gespeist. Des Vergleichs bedarf sie nicht. Sie würde etwa das System des Buddhismus oder des Konfuzianismus darzustellen versuchen und dabei sich der Religionsmorphologie nähern.

Die genetischen Fragestellungen treten freilich in den Hintergrund. Die Theologie der Hochreligionen, vor allem die des Christentums, sind weit fortgeschrittene Beispiele für solche in sich ruhenden – allerdings normbezogenen und normgebenden – Systeme. Es ist das, was Wach als 'materiale' Religionssystematik bezeichnete. Leider fehlt uns für die meisten Religionen, vor allem auch für die ausgestorbenen Hochkulturreligionen, eine solche 'materiale' Religionssystematik. Wir besitzen in der Regel nicht einmal echte und umfassende Morphologien, die die bequemste Grundlage einer systematischen religiösen Formenlehre allgemeiner Art wären. Eine *aus sich herausgehende Religionssystematik* lebt dagegen aus dem Vergleich, aus der Inbeziehungssetzung und Konfrontierung verschiedener, oft voneinander äußerlich unabhängiger geschichtlicher Größen. Sie sucht den Kanon der Formen und Begriffe in allen Religionen, nicht nur in einer; sie sucht das Parallelphänomen. Es ist die eigentliche 'formale' Religionssystematik Wachs. Man könnte auch – wenn man lange zurückliegende Anregungen aufgreifen will – von *vergleichender Religionsmorphologie* sprechen, die allerdings die Verhaltensformen einbegreifen müßte. Sie stellt sich uns hier als Aufgabe ... (S. XXX f.).«

Gerade heute – 37 Jahre später – im Zeitalter des vielstimmigen Dialogs der Religionen (negativ ausgedrückt: der babylonischen Sprachverwirrung) ist diese formal-systematische Aufgabe der – allen vorschneilen Verallgemeinerungen gegenüber kritischen – Erarbeitung eines wirklich religionswissenschaftlichen, d.h. universalen Begriffssystems als Medium der Verständigung der religiösen Praktiker und erst recht der Religions-theoretiker dringender denn je. Kurt Goldammer hat dieser universalen formalen Religionssystematik mit seinem facettenreichen schriftlichen Werk und mit seiner weiten und tiefen Lehrer-Persönlichkeit den Weg gewiesen. Das ist leider kein leichter Weg. Goldammer hat immer wieder erklärt: Religionswissenschaft ist kein Erststudium und kein Schmalspurstudium. Er warnte: Möglichst kein Studium der Religionswissenschaft ohne theologische und philosophische Studien – und auf keinen Fall ohne historische Studien!

München, im April 1997

Johannes Laube

Buchbesprechungen

Günzel, Marcus: *Die Morgen- und Abendliturgie der chinesischen Buddhisten* (Veröffentlichungen des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde 6) Seminar für Indologie und Buddhismuskunde / Göttingen 1994; 238 S.

Das Buch, das zugleich eine 1993 vom Fachbereich Historisch-Philologische Wissenschaften der Universität Göttingen angenommene Dissertation darstellt, behandelt die Texte der täglichen buddhistischen Klosterliturgie, wie sie bis heute im chinesischen Sprachraum rezipiert werden. Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile (9–200), gefolgt von einem Literaturverzeichnis (201–206), chinesischen Textanhängen (207–230), einem Register (231–237) sowie einer kurzen englischen Zusammenfassung (238).

Im ersten Hauptteil (9–45) stellt Vf. seine Methoden, die Textgrundlage und die Ergebnisse seiner Arbeit vor, womit er gewissermaßen Einleitung und Zusammenfassung in einem präsentiert, während Teil 2 und 3 im Wesentlichen Übersetzungen bringen. Vf. beschränkt sich auf die Rezitationstexte selbst, lässt also andere Aspekte wie den konkreten Ablauf der Rituale, die musikalische und räumliche Gestaltung usw. beiseite (9). Durch den Vergleich von 34 Textausgaben, darunter vor allem taiwanesischen, aber auch eine aus den USA mit englischer Interlinearübersetzung und ältere chinesische, deren früheste auf das Jahr 1600 datiert ist, ergibt sich, dass bis hin zur heutigen Form der Rezitationsbücher nur unwesentliche Veränderungen stattgefunden haben. Somit erlauben die Liturgietexte einen Blick zurück bis in die tägliche Klosterpraxis der späten Ming-Zeit. Die Ausgabe von 1600 wurde von dem berühmten Mönch und Reformator Zhuhong (1535–1615) nach kritischer Überarbeitung früherer Versionen erstellt, wobei er darum bemüht war, Unbuddhistisches und Unkanonisches auszuschließen. Wann die Zusammenstellung der Rezitationstexte ursprünglich erfolgte, ist unklar (12). In späteren Ausgaben wurden gelegentlich Anpassungen an bestimmte Schulrichtungen vorgenommen, was wiederum für die Geschichte der buddhistischen Schulen im spät-kaiserzeitlichen China aufschlussreich ist, doch die Variationsbreite ist gering. Vf. selbst konnte durch längere Aufenthalte im Shenglingsi, einem Kloster in Taipei, die Liturgie in der Praxis kennenlernen, möchte aber seine Arbeit als philologische verstanden wissen (20–21). Als Basis für das Verständnis und die Erklärungen zu den Texten dient GÜNZEL der Standardkommentar des in der Tiantai-Tradition stehenden Mönches Xingci (1881–1950), der wiederum durch einen umgangssprachlichen Kommentar von Huang Zhihai aus den 20er Jahren erläutert wird. Als Übersetzungstext legt Vf. eine taiwanesischen Ausgabe der Rezitationstexte von 1988 zugrunde, da sie weit verbreitet und repräsentativ sei (18).

Inhaltlich gliedern sich die Morgen- und Abendliturgie – folgt man Xingcis Systematisierung – in Hauptpraxis (Mantras, Sūtrarezitation, Namensrezitation, abends ein Reueritual und ein Ritual zur Befreiung der Hungergeister), Übertragungstexte (Verdienstübertragung auf alle Lebewesen) und Gebetshymnen (25). Vf. listet die einzelnen Texte mit ihrer Quelle und einer kurzen Funktionsbeschreibung auf (32–34), wobei sich ergibt, dass von den aufgeführten 31 bei acht Texten die Herkunft unklar ist. Neben kanonischen Übersetzungspassagen wie dem Herzsūtra (morgens und abends), Auszügen aus dem Avatamsakasūtra (morgens und abends), dem Amitābhasūtra (nur abends) und zahlreichen Mantras, stammen einige Texte auch aus China. Sie gehen auf die Song-Zeit zurück und basieren auf Übersetzungstexten bzw. sind fromme Hymnen und Übertragungstexte (39), doch sie zeigen, dass sich hier Indisches und Chinesisches verband. Die Textzusammenstellung, wie sie seit Zhuhong belegt ist, zeigt ein nicht schulgebundenes Verständnis des Buddhismus und konnte sich wohl auch deshalb weithin durchsetzen.

Der zweite Hauptteil (47–173), der den größten Teil von GÜNZELS Buch ausmacht, bringt die Morgen- und Abendliturgie in deutscher Übersetzung. Jeder einzelne Text wird erst kurz erläutert, dann folgt die eigentliche Übersetzung mit dem chinesischen Text zur Seite, was übrigens sehr zu begrüßen ist, gefolgt von den Anmerkungen, die neben technischen Begriffen auch Abweichungen in anderen Ausgaben aufgreifen. Der chinesische Text ist zusammenhängend als Faksimile im Anhang nochmals abgedruckt. Den Mantras wird, soweit möglich, die Sanskrit-Transliteration beigegeben; eine Übersetzung jedoch wird nicht versucht, möglicherweise aufgrund der unausgesprochenen Prämisse, dass sie den Rezitierenden ja auch nicht verständlich sind und ohnehin durch Übersetzungen letztlich nicht erfasst werden können. (Es sei angemerkt, dass die Dhāraṇī des großen Mitgefühls – bei GÜNZEL Abschnitt 1.3 – von Maria D. Reis-Habito: *Die Dhāraṇī des Großen Erbarmens des Bodhisattva Avalokiteśvara mit tausend Händen und Augen*, Nettetal 1993, Monumenta Serica Monograph 27, auf 176–177 übersetzt wurde. GÜNZEL lag diese Arbeit nach eigener Aussage noch nicht vor.) Auch weist Vf. oft nicht auf bereits existierende Übersetzungen zu den kanonischen Texten hin. Er präsentiert den Text gewissermaßen dem deutschen Leser so, wie ihn der chinesische rezitierende Mönch verstehen mag, lässt Fremdwort als Fremdwort und übersetzt, wo das Chinesische das Indische übersetzt.

In den Erläuterungen gibt Vf. entsprechend seiner Maxime, konkrete Ritualabläufe auszuklamern, selten Hinweise, die über den eigentlichen Text und seine Funktion hinausgehen. Daher mag der Leser sich etwa Holmes Welchs *The Practice of Chinese Buddhism 1900–1950*, Cambridge M.A. 1967, daneben legen, da dort durch Illustrationen – auf die Vf. auch hinweist – das Geschehen veranschaulicht wird. Außerdem ist inzwischen durch die Verbreitung von Tonkassetten, die insbesondere taiwanesischen Klöster betreiben, ein akustischer Eindruck der Rituale unschwer zu bekommen. Gelegentlich jedoch wären die auch in den chinesischen Texten – wie im Anhang beigegeben – vermerkten Handlungsanweisungen für die Übersetzung und ihr Verständnis hilfreich, etwa was die Rollenverteilung beim Rezitieren betrifft. So wechselt z.B. im Abschnitt 1.12 (112) die Übersetzung von »Ich werfe mich nieder ...« am Ende zum beschreibenden »werfen sich die Mitglieder des Saṅgha nieder ...« – ohne jede Anmerkung, dass hier der Vorsänger rezipiert. Die Übersetzungen selbst sind sehr wortgetreu und auch im Deutschen gut formuliert.

Ich möchte nur zu zwei Begriffen, da sie häufig auftauchen, eine kurze Anmerkung machen: Bereits im ersten Hauptteil (21–22) begründet GÜNZEL seine Übersetzung »Unterricht« für *ke* und bezeichnet daher im Folgenden die Liturgie als »Morgen- und Abendunterricht«. M.E. weckt dies eine missverständliche Assoziation, da »Unterricht« einen Lehrer und i.d.R. auch einen neuen Stoff impliziert. Es handelt sich jedoch eher um eine »Lektion«, die der Lernende immer wieder wiederholt, indem er – mit Xingci – sein stetes Üben mit der »Richtschnur der Drei Juwelen« (Buddha, Dharma, Saṅgha) vergleicht, um zu ermitteln, inwieweit er seine Aufgabe erfüllt hat. Der zweite Begriff, *yì xīn*, wörtlich »ein Herz«, wird von GÜNZEL mit »einspitzigem Geist« übersetzt (u.a. 161), was im Deutschen etwas merkwürdig ist. Gemeint ist die völlige Konzentration, wie auch die Anmerkung erläutert, daher bietet sich z.B. die Übersetzung »ungeteilten Sinnes/Geistes« an. Doch abgesehen von solchen Einzelheiten sind die Übersetzungen insgesamt gut lesbar und verlässlich.

Der dritte und kürzeste Hauptteil (175–200) stellt die Einleitung von Xingcis Kommentar in Übersetzung und Gliederung vor. Auch dieser Text ist als Faksimile im Anhang aufgenommen. Wie Vf. bereits im ersten Hauptteil herausgestellt hatte (35), ist dieser Kommentar der erste systematische Versuch, die Abfolge der aus so vielen Quellen zusammengestellten Ritualtexte auf eine theoretische Grundlage zu stellen und zu interpretieren. Xingci reklamiert als Ahn der buddhistischen Rezitationspraxis in China den Mönch Huiyuan (334–416) (178). Er betont die genaue Einhaltung monchischer Lebensregeln als Vorbedingung für eine fruchtbringende Rezitationspraxis sowie den Willen, damit im Sinne des Bodhisattva-Ideals allen Lebewesen zur Befreiung zu

verhelfen (182–186). Am Morgen sei die Reinigung des Geistes das Entscheidende, am Abend das Streben nach der Geburt im Reinen Land (193). Die Rezitationstexte sind somit als rein mähāyanistisch zu bezeichnen, wie Vf. bereits auf S. 41 feststellt.

Das Literaturverzeichnis ist bei den Primärwerken ausführlich, die Sekundärliteratur ist sehr knapp gehalten. Die Entscheidung, nur häufiger zitierte Titel aufzunehmen, die anderen lediglich in den entsprechenden Text- und Anmerkungspassagen anzuführen, mag man bedauern. Das Register hingegen ist recht ausführlich.

Das Buch ist sehr gut durchgearbeitet und bringt viele Querverweise, die aber aufgrund der möglicherweise durch die technische Entstehungsgeschichte bedingte unhandliche Verweisstruktur dem Leser etwas Geduld abnötigen. (Verweise werden – ohne Seitenzahl – mit Teil/Abschnitt/Unterabschnitt/Anmerkung angegeben, wobei letztere stets auf einen Unterabschnitt folgen.) Dafür wird man durch eine große Liebe zum Detail entschädigt. Auch ist der Einsatz von Fettdruck eine optische Orientierungshilfe.

Günzel hat mit diesem Buch einem größeren Publikum die heute noch im chinesischen Sprachgebiet (und in den von dort ausgehenden Missionen in anderen Weltteilen) geübten liturgischen Rezitationen vorgestellt und damit außer seiner primären philologischen Zielsetzung auch einen weiteren Zugang zum heutigen chinesischen Buddhismus in seiner Praxis eröffnet. Insbesondere die Dynamik taiwanesischer buddhistischer Gruppen ist kaum mehr zu übersehen. Die gemeinsame Liturgie ist ein wichtiges Band zwischen den verschiedenen Strömungen. Es bleibt mit GÜNZEL (42) und dem Herausgeber Bechert (vii) zu hoffen, dass dieses Buch auch als Beitrag zu einer vergleichenden Studie buddhistischer Rezitationstraditionen verstanden werden wird.

Freiburg

Gotelind Müller

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 3. Oros / Altenberge 1995; 189 S.

Mit dem dritten Band des Jahrbuchs hat dieses den Verlag gewechselt; es ist nun im Oros-Verlag, Altenberge, zu beziehen. Inhaltlich werden einmal zwei Beiträge von C. VON COLLANI und P. KHOURY abgeschlossen. Anregend für den interreligiösen Dialog sind zweifellos M. HUTTERS Beschäftigung mit dem modernen Buddhismus, sodann E. WOLTZ-GOTTWALDS Frage nach der Mystik als Hoffnung für den religiösen Dialog. W.A. EULER geht der Konzeption des Kusaners »Una religio in rituum varietate« nach, P. GERLITZ dem Auftreten der neuen japanischen Religionen im Westen, K. MEISIG der Ayodhya-Problematik bzw. dem Hindu-Fundamentalismus. Unter der Überschrift »Berichte« folgen zwei Abhandlungen über den türkischen Islam und die Moderne (X.JACOB) sowie zur Diskussion um eine »Theologie der Religionen« (L.HAGEMANN). Eine weitere Profilierung als Jahrbuch ist immer noch wünschenswert. Vielleicht könnte hier ein einführendes Wort des Schriftleiters hilfreich sein, das sich nicht zuletzt ausdrücklich auf das behandelte Jahr beziehen würde.

Bonn

Hans Waldenfels

Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies. Index to Volumes I-XXXV (1535-1983). Compiled and edited by **Roman Malek SVD**, Institutum Monumenta Serica / Sankt Augustin 1993; 471 S.

The journal: *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies*, was founded by the sinologist Father Franz X. Biallas SVD in Peking in 1535 (1878-1936). The objective of the journal was formulated by the founder in the first issue: »The purpose of the Journal is indicated by its name and the contents of the first issue. It is our intention to lay before the public materials for the study of the peoples, languages and cultures of China and of the neighbouring countries, not neglecting the domains of ethnology and prehistory. ... Finally, we hope that students in the Far East, favorably situated for undertaking research, will find in this Journal a source of encouragement and guidance.« To this should be added what Prof. Dr. J. Beckmann SMB observed in the NZM 1 (1945) 141-145: »Already in the first volumes the *Monumenta Serica* offer notable and learned contributions to the history of missions in China, which cannot be neglected by scholars in the history of missions in the home-land.« (145) Notwithstanding the peripatetic history of the journal's headquarters (up to 1949 Peking, up to 1962 Tokyo and Nagoya, up to 1972 Los Angeles and from 1972 onward Sankt Augustin, Germany), the original goals have been faithfully preserved up till the present day. Moreover, 30 volumes of the *Monumenta Serica* Monographs have been published. Both the Journal and the Monographs have been indexed in the volume which is reviewed here.

ROMAN MALEK SVD, assisted by BARBARA HOSTER and GERD WÄDOW, has created an excellent instrument enabling scholars to make full use of the treasures hidden in both the Journal and the Monographs. The work consists of three parts:

- I. Tabula of contents in chronological order of the single volumes (I-XXXV: 1935-1983) (17-123).
- II. General index of the volumes I-XXXV in alphabetical order of items (125-402).
- III. Index of the titles and tables of contents of the *Monumenta Serica* Monograph Series (volumes I-XX: 1937-1987) (403-466).

At first sight one could wonder why the tables of contents of the Journal and of the Monographs have been reprinted. However, when using the voluminous general index one discovers the function of this generosity. From the general index one receives for example concerning »Churches«, »Religious Orders« and »Missions« a great number of references, but only by returning to the original contributions in the Journal or in the Monographs one discovers a detailed information about them. The same is true for topics dealing with ethnology, history of religions and prehistory; starting from the references »Religions« and »Ethnology« one is directed to quite a number of subdivisions to be found in the general index and from them to the tables of contents of the Journal and of the Monographs. ROMAN MALEK has invented a system of references which is both innovative and useful. He has to be congratulated for this achievement. The result is an excellent instrument to be consulted by scholars of the history of missions and of the history of religions.

Wijchen

Arnulf Camps

Krapf, Johann Ludwig: *Reisen in Ostafrika, ausgeführt in den Jahren 1837–1855.* Unveränderter Neudruck des im Jahre 1858 mit der Verlagsangabe »Kornthal: Im Selbstverlage des Verfassers, Stuttgart: In Commission bei W. Stroh« erschienenen Buches, mit einer Einführung hg. von Werner Raupp, LIT-Verlag / Münster–Hamburg 1994; XIV, 506 u. 522 S.

In den letzten Jahren sind erfreuliche Aktivitäten bei einigen Verlagen zu beobachten. Es werden vermehrt Reiseberichte publiziert; mehr oder minder bedeutsame, oftmals sind sie heute kaum noch bekannt. In den vergangenen Jahren ist auch den historischen Schriften europäischer Missionare mehr Aufmerksamkeit in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit der verschiedensten sozialwissenschaftlichen Fachdisziplinen gewidmet worden.

Nunmehr hat der auf dem Gebiet der deutschsprachigen »Dritte-Welt-Forschung« führende LIT-Verlag sich auch dieser Problematik angenommen. Er macht durch eine Neuherausgabe das umfangreiche Werk eines weitgehend in Vergessenheit geratenen evangelischen Missionars in Ostafrika bekannt.

JOHANN LUDWIG KRAPF, geboren 1810, gehörte zu den ersten Europäern, die an die ostafrikanische Küste kamen, um dort den christlichen Glauben zu predigen. Zunächst im Dienst der anglikanischen Church Missionary Society (CMS) ins heutige Äthiopien gesandt, kam er nach entmutigenden Erfahrungen über Sansibar nach Mombasa. In Jahre 1846 stieß sein Mitarbeiter Johannes Rebmann, Schwabe wie er selbst, zu ihm. Als noch ein dritter Missionar, Johannes Erhardt, zu ihnen gestoßen war, versuchte man gemeinsam den Auftrag der CMS umzusetzen: »Afrika von der Ostküste her zu bekehren«. Denn nur der Osten des afrikanischen Kontinents war noch nicht von christlichen Sendboten dauerhaft betreten worden.

Die kleine Siedlung Rabai, westlich von Mombasa im Hügelland gelegen, wurde nun Ausgangspunkt für die missionarische Arbeit. Diese verknüpften die drei europäischen Missionare mit afrikanischen Sprachstudien und Übersetzungen. Sie unternahmen sorgfältig geplante Reisen ins Landesinnere und können dadurch auch als geographische Entdecker gelten. Die »Entdeckung« des »Schneeberges« Kilimandscharo und Mount Kenya gehören zu den Leistungen, die Krapf einen Ehrenplatz in der Riege der zwar bedeutenden, aber doch mehr unbekannten Afrikaforscher sichern.

Die drei deutschen Missionare regten auch entscheidend die Suche nach den Quellen des Nil von Ostafrika her mit an, was in der Geschichte der Nil-Entdeckung ebenfalls kaum bekannt ist. KRAPF und Rebmann veröffentlichten ebenso eine Karte über das ostafrikanische Binnenland in den »Petermanns Geographischen Mitteilungen«.

Im September 1853 endete KRAPFS Tätigkeit in Ostafrika. Zwei Jahre später verließ Erhardt den Kontinent, um nach Indien zu gehen. Rebmann kehrte erblindet im Jahre 1875 in die Heimat zurück.

In Deutschland widmete sich KRAPF auch weiterhin der missionarischen Arbeit, vor allem im Verbund mit der Pilgermission St. Chrischona. Diese bestand auch wieder aus Übersetzungsarbeiten. Außerdem vervollständigte er vor allem seine Tagebuchaufzeichnungen. Kurzweilig kehrte er noch einmal mit der methodistischen Missionsgesellschaft nach Ostafrika zurück (1861/62) und wollte mit einer englischen Militärexpedition in Äthiopien (1867/68).

Er verstarb am 26.11.1881.

KRAPFS umfangreiche Tagebuchaufzeichnungen sind eine kaum in ihrer Bedeutung richtig zu würdigende Quelle für die Geschichte, Völkerkunde, Geographie und natürlich für die Missionswissenschaft Ostafrikas. Selbstverständlich werden die Missionswissenschaftler diese einmalige historische Quelle zu nutzen wissen, ebenso jedoch auch die Vertreter verschiedener sozialwissenschaftlicher Fachdisziplinen. Denn immerhin war KRAPF nicht nur ein genauer Beobachter, sondern er konnte noch Landschaften, Kulturen und Menschen erleben und darüber berichten, die noch

keine Berührung mit Europa hatten. Erst einige Jahrzehnte später wurde die koloniale Herrschaft über die Regionen errichtet, in denen Krapf und seine Gefährten wohnten und wirkten.

Wenngleich die wissenschaftlichen Leistungen des Missionars KRAPF Grundlagen für die weitere Erforschung der Länder Ostafrikas legten und er selbst nur bescheidenen Erfolg bei der Missionierung der Afrikaner aufweisen konnte, so standen doch seine Bemühungen ausschließlich im Dienste seiner Bekehrungsziele.

Schon 1964 war das zweibändige Werk von JOHANN LUDWIG KRAPF in Stuttgart noch einmal verlegt worden. In einem kleineren Format, hergestellt in einem photochemischen Verfahren, ist es nun wieder zugänglich.

WERNER RAUPP hat in der gebotenen Kürze ein Vorwort verfasst und eine nützliche Bibliographie zu Krapf zusammengestellt.

Der Verlag und der Herausgeber haben bewiesen, wie für die Wissenschaft wichtige Quellen aus der Feder eines Missionars zum Nutzen mehrerer Fachdisziplinen wieder erschlossen werden können. Es bleibt zu hoffen, dass der vorliegende Klassiker der Afrika-Literatur nicht der einzige derartige Band des LIT-Verlages bleiben wird.

Berlin

Ulrich van der Heyden

Mooren, Thomas: *Das weite Land der Religionen. Eine Entdeckungsfahrt*, Patmos / Düsseldorf 1994; 190 S.

Das Buch des in Dortmund geborenen, heute in Kanada lehrenden Religions- und Missionswissenschaftlers aus dem Kapuzinerorden kann man nicht besprechen. Man kann nur einladen, es in die Hand zu nehmen, die Bilder anzusehen, die oft wie Tuschezeichnungen hingestreuten, häufig aphorismenhaften Texte zu lesen, zu bedenken, mit eigenen Erinnerungen und Assoziationen zu verbinden und so zu einem Stück Nach- und Miterleben dessen zu gelangen, was der Verfasser in Ländern anderer Kulturen und Religionen beobachtet hat und sich hat einfallen lassen. Was dabei herauskommt, ist viel: Der Reisende hat wirklich entdeckt. Er ordnet nicht ein, doch er lernt zu dem, was er weiß, hinzu. Manche Assoziation bleibt sicher sehr subjektiv, manche wird auch vielleicht von der Gegenseite mit Lächeln quittiert. Die große Wissenschaft wird nur sparsam ausgewiesen und ist doch präsent. Der Leser lernt: Ehe dass es zu einem Gespräch über das Fremde und die Fremden kommen kann, wird er gut hinschauen und hinhören müssen. Dazu schweigt er besser und fällt nicht ins Wort. Vermutlich müsste jemand viele solcher Bücher in die Hand nehmen, um die Sicherheit jener zu zerstören, die, wo immer sie sich auch aufhalten, am Ende nur sich selbst wiederentdecken.

Bonn

Hans Waldenfels

Ross, Andrew C.: *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542–1742*, Orbis Books / Maryknoll, NY, 1994; 216 S.

Die Missionierung Chinas und Japans in der frühen Neuzeit – oder vielmehr der Versuch dessen – wurde von einer Handvoll Männern initiiert und entwickelt, deren Gemeinsamkeit nicht nur darin bestand, dass sie allesamt Jesuiten waren. Sie hatten – laut ANDREW C. ROSS – noch etwas

Anderes, etwas Stärkeres, das sie miteinander verband: Eine etwas andere Vorstellung von Mission und Christentum als die meisten ihrer Zeitgenossen. Diese Vorstellung wuchs aus den Grundsätzen und den persönlichkeitsbildenden Exerzitien der Gesellschaft Jesu. Sie wurde untermauert durch die Erkenntnis der Jesuiten, dass Japan und China Hochkulturen waren, die der eigenen, europäischen Welt vielleicht sogar ebenbürtig waren. Sie wurde ergänzt durch das Gedankengut des italienischen Humanismus. Geprägt von diesen Strömungen entwickelten und trugen diese Männer eine Vision, eine neue Vorstellung von Missionierung, der der Versuch zugrundelag, in Japan und China ein eigenständiges, modifiziertes Christentum zu schaffen, oder um es mit ROSS' Worten auszudrücken: »to break free from both European imperialism and, what was even more powerful and longer lived, Europeanism – the belief that the European experience is the Christian experience and is definite for all humanity.«

Nach ROSS konnten diese Jesuiten keine Iberer sein, da sonst das Naturell des Conquistadors und die Dogmen der Inquisition zu dominierend gewesen wären. Es mussten Patres sein, die vom italienischen Kulturkreis beeinflusst worden waren. Von den zehn Kapiteln seines Buches widmet ROSS die Hälfte diesen Männern: Francisco Xavier, Alessandro Valignano, Matteo Ricci, Johann Schall von Bell und Ferdinand Verbiest. Dieser biographische Ansatz macht das Buch lesenswert, mitunter sogar spannend, denn die Anstrengungen, Schwierigkeiten und Erfolge dieser Männer erzählen eine faszinierende Geschichte. Andererseits verengt ein solcher biographischer Ansatz die historische Perspektive, vor allem dann, wenn so fremde und komplexe Länder wie China und Japan Gegenstand der Untersuchung sind.

Es war nun keineswegs so, dass diese Vision eines Nachts erleuchtend über diese Männer kam. Sie wuchs an den Fehlern und Rückschlägen der Mission, den Ideen Xaviers und mit dem Durchsetzungsvermögen Valignanos, dem Visitor für den Fernen Osten. ROSS, der in einem einleitenden Kapitel die Rahmenbedingungen, die die Mission in Ostasien prägten, vorstellt, zeigt in zwei weiteren Kapiteln nicht nur, dass die Mission in Japan angesichts der ungünstigen Umstände eigentlich nur begrenzte Erfolge erringen konnte, sondern er weist auch auf die Vorreiterfunktion Japans für die Jesuiten hin. Die Ansätze, die die Gesellschaft Jesu in Indien entwickelt und ausprobiert hatte, erfahren in Japan eine Weiterentwicklung, um letztendlich in China – wenigstens anfangs – den erhofften Erfolg zu bringen.

Diesem Erfolg lag nicht nur die Methode der Akkodomation zugrunde. Es verbarg sich eine Strategie dahinter, die immer wieder mit den erzielten Resultaten abgestimmt wurde. Valignano und Ricci erkannten nicht nur, dass sie sich anpassen mussten, wollten sie Erfolg haben, sie überlegten auch genau, wem sie sich anpassen und was sie tolerieren mussten. Ihre Häuser und Kleidungen glichen anfangs den Buddhisten, bis es ratsamer erschien, sich den Konfuzianern anzunähern. Eine Missionierung größeren Stils konnte in China, soviel wurde schnell offenbar, nur über die Bildungsschicht gelingen. Die Bedeutung von Bildung, Geschenken, der Landessprache und die Wirkung gedruckter Werke war in Japan schon erprobt worden und wurde in China zielsicher eingesetzt. Gepaart mit der intellektuellen Eleganz Riccis brachte diese Strategie den erhofften Durchbruch.

Erfrischend und dramatisch und ausgewogen schildert ROSS das, was nach dem Durchbruch kam: die Rivalität, aber auch die Zusammenarbeit der missionierenden Orden, der Streit um die chinesischen Riten, vor allem in Fragen der Terminologie, und die Ahnenverehrung. Zweifellos wuchs das Christentum in China bis zum Ende des 17. Jahrhunderts zu ungeahnter Blüte, woran auch Schall und Verbiest nicht gerade unbeteiligt waren, doch offenbarten die angedeuteten Auseinandersetzungen – die letztendlich in der Bulle »Ex quo singulari« von 1742 endeten –, dass Europa noch nicht bereit war loszulassen. Folgerichtig dreht sich das vorletzte Kapitel in ROSS' Buch um die Bourbonen, den Papst und Kangxi.

Bei aller Detailfreude vergisst ROSS nicht, die großen Zusammenhänge aufzuzeigen, und dadurch behält er auch den Überblick über die entscheidenden Faktoren in der Geschichte der Mission in Ostasien. Am Ende seines Buches kommt er zu dem Ergebnis, dass es vielleicht zu hart ist, von einer verratenen Vision zu sprechen, weil diese eben nur ein paar wenigen offenbar war: »To say that the vision was betrayed is perhaps too harsh. What is certain is that the Europe of the eighteenth century, whether Catholic, Protestant or Deist, was not ready for it and could not understand it. To the arrogant imperialist expansionism of nineteenth century Europe it was nonsense.«

München

Christian Stücken

Walraven, Boudewijn: *Songs of the Shaman. The Ritual Chants of the Korean Mudang*, Kegan Paul International / London-New York 1994; 307 S.

Nach einem Forschungsaufenthalt an der Universität Seoul 1973–1975 erwarb der Verfasser an der Universität Leiden mit dieser Arbeit über koreanische Sprache und Kultur den Doktorgrad. Nach zweijähriger Forschung ist, so kann man durchaus sagen, ein großer Wurf gelungen. Die umfangreiche analytische Arbeit baut auf einem beeindruckenden Fundus an wissenschaftlichem Material verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen auf. Koreanische Sekundärliteratur ist ebenso angemessen berücksichtigt wie chinesische und japanische. Wie der Titel dieses spannend zu lesenden Buches anzeigt, geht es in den »Schamanen-Liedern« um die rituellen Gesänge der koreanischen Mudang, der koreanischen Sibylle, wenn man so will. Der Verfasser verwendet das Wort »mudang« als allgemeine Bezeichnung für eine ganze Klasse religiöser Spezialisten, die als Vermittler zwischen der Welt des Übernatürlichen und der Menschenwelt fungieren, auch wenn sie mehrheitlich andere Selbstbezeichnungen (wie etwa munyo, mansin, miji, tangol, simbang, hwarengi) bevorzugen mögen. Da die meisten dieser Vermittler Frauen sind, wird auch »mudang« in dieser Arbeit im allgemeinen feminin gebraucht (»die« mudang). Der Inhalt des Buches ist in zehn Kapitel gegliedert:

Im I. Kapitel geht es um die Mudang, ihre Riten und ihr Gottesverständnis (1–14). Der Ritus des Kut (eine gottesdienstliche Handlung mit Gesang und Tanz) ist zwar in den verschiedenen Regionen unterschiedlich, hat aber einen relativ einheitlichen Zweck, nämlich erstens Glück und Wohlergehen (eine gute Ernte, einen guten Fischfang, geschäftlichen Erfolg, einen männlichen Erben usw.) zu gewähren, zweitens die Seelen der Toten zu besänftigen und sie in das Totenreich zu geleiten und schließlich Krankheiten zu heilen. Der Schwerpunkt des Kapitels liegt jedoch in der Darstellung der Gottesvorstellungen im Zusammenhang dieses regional unterschiedlich gestalteten Kut (»chaesu-kut«, »chinogi-kut«, »pyong-kut«).

Das II. Kapitel (15–24) erläutert die Hypothese, dass das Muga nicht schriftlich, sondern (mit unterschiedlichen Interessen verbunden) mündlich gesammelt und erst spät, nämlich im 17./18. Jh. von den Japanern Akamatsu und Akiba zusammengestellt worden sei. Dann sei es von koreanischen Gelehrten weiter bearbeitet und interpretiert worden. Wenn also die einzelnen Teile des Muga sehr unterschiedlich sind, so liegt das nicht nur an deren unterschiedlicher Herkunft, sondern auch an deren unterschiedlicher mündlicher Interpretation. Der Verfasser weist vor allem auch auf den grundlegenden Unterschied zwischen der Muga-Sammlung und dem vertiefenden Muga-Studium der Gelehrten hin.

Das III. Kapitel (25–41) geht der Umgestaltung des Muga im einzelnen nach, besonders, auf welche Weise das Muga überliefert wurde und welche Elemente verändert wurden. Der Schwer-

punkt dieses Kapitels liegt in der Wiederherstellung der originalen Mugatexte, die durch die volkstümliche Tradition in verschiedenartigen Versionen überliefert wurden. Im Mittelpunkt steht der Donghaean-Muga und seine Beziehung zum Seoul-Mudang, der auch Improvisationstexte enthält. Anhand dieser Texte kann der Verfasser zeigen, dass die Mugatexte nicht schriftlich, sondern mündlich überliefert wurden (34–38).

Das IV. Kapitel (43–55) enthält den Versuch einer Interpretation des Muga. Es befasst sich mit zwei Fragen: Was bedeuten das Muga und seine Interpretation für die populäre Religiosität? Welche Stellung nimmt das Muga innerhalb der koreanischen Literatur ein? Das Muga kann natürlich nicht losgelöst von seiner literarischen Form interpretiert werden. Unter der japanischen Herrschaft (1910–1945) geschah die Muga-Interpretation z.B. als das Han (= Leiden) des Volkes in Form von Gedichten und Epen. Hier kommt wieder die wesentliche Funktion des Muga zum Vorschein, nämlich der Befreiung und Freiheit zu dienen. Während das Muga in früherer Zeit einen magischen Charakter besaß, wird es in der Neuzeit als Schutz der Familie und des Hauses verstanden. Später steht es in Zusammenhang mit dem »Pujok« (d.h. dem Glück-Bringen). Die magische Macht des Muga besteht nicht in den Worten der Mudang, sondern in deren Handlungen und Riten. Abschließend grenzt der Autor seine Position von anderen ab, die in den Gesängen des Muga keine magische Macht ausgedrückt sehen (50–51).

Im V. Kapitel untersucht der Autor die Form des Muga und befasst sich besonders mit dem literarischen Stilmittel des koreanischen Parallelismus. Der Parallelismus des koreanischen Muga wurde, obwohl von China beeinflusst, hier viel kunstvoller weiter entwickelt als im chinesischen Gedicht.

Das VI. Kapitel (94–119) vergleicht das erst im 20. Jh. geschriebene Muga mit der Form der traditionellen koreanischen Literatur, in der Mythos, Taoismus, Buddhismus und Konfuzianismus miteinander vermischt sind. Die Entstehung des Muga reicht ja bis in die Steinzeit zurück; Inhalt und Form haben sich mit der Zeit stark verändert. Seit der Mitte der Choson-Dynastie vereinten sich die Mudang mit den Kangdae (Masken-Tänzern und -Sängern). Durch beide wurde dann das »P'ansori«, eine Ein-Mann-Oper, bestehend aus einem Sänger, der, begleitet von einem Trommler, dramatische Geschichten singt, begründet (106).

Im VII. Kapitel (121–141) behandelt der Autor den »Sim Ch'ong«-Gesang, was so viel bedeutet wie die kindliche Achtung, die die Tochter ihren Eltern entgegenbringt. Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde dieser Gesang als Ko-Sol, d.h. als alte Literatur, als »P'ansori«, d.h. als Ein-Mann-Oper, als Volkslied und Muga gesungen, vor allem durch die Donghaean-Mudang.

Das VIII. Kapitel befasst sich mit dem Gesang für den Hausgott und den Veränderungen, die im Gesang deutlich werden. »Songju p'uri« oder »Hwangje p'uri« wurden im ganzen Land entsprechend variiert. »Songju p'uri« weist auf die Aufgaben des Hausgottes hin. »Songju« oder »Hwangje« bedeutet ursprünglich »Beschützer der Familie«.

Zum Schluss (143–200) fasst der Verfasser seine Ausführungen zusammen.

Dem Verfasser ist dafür zu danken, dass er diese interessante historische Untersuchung des koreanischen Muga unternommen hat, obwohl es für ihn sicher nicht einfach war, die koreanische Sprache und koreanisches Denken zu verstehen.

Zur Zeit dürfte zu diesem Thema im europäischen Sprachraum nur wenig Vergleichbares zu finden sein. Obwohl der Verfasser mit dem koreanischen kulturellen und religiösen Denken nicht ursprünglich vertraut ist und die Untersuchung von einem fremden kulturellen und sozialen Kontext her angeht, kann man doch sagen, dass es ihm gelungen ist, einen ersten Zugang zum Verständnis dieses wichtigen Elements koreanischen Denkens und Lebens zu schaffen. Denn das Muga bringt in allen Epochen der koreanischen Kultur die existentielle und spirituelle Lebensweise des koreanischen Volkes in besonders anschaulicher Weise zum Ausdruck.

Corrigenda: S. 26: »tongnak t'aep'yong Nurilka« statt »tongnak t'aep'yong«; S. 57: »pur-i palggo« statt »pur-i palga«.

Kwangju/Korea

Victoria Jung-Hi Kim

Wessels, Anton: *Kerstening en Ontkerstening van Europa, wisselwerking tussen evangelie en cultuur*, Ten Have / Baarn 1994; 271 S.

ANTON WESSELS ist Professor für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft an der Freien Universität in Amsterdam. Seit einigen Jahren führt er auch den Vorsitz des Interuniversitären Instituts für missiologische und ökumenische Forschung in den Niederlanden. Seine Veröffentlichungen mit Bezug auf das Verhältnis zwischen Islam und Christentum sind vielen bekannt. Seit acht Jahren publiziert er aber auch Bücher, die zeigen, dass er gründliche Kenntnisse über die Beziehungen des Christentums mit anderen Kulturen hat. 1990 erschien ein Buch über Vincent van Gogh als Evangelist und 1986 publizierte er ein Buch über Jesu-Bilder in anderen Kulturen. Das Werk, das jetzt vorliegt, beschäftigt sich mit Europa: Christianisierung und Entchristianisierung Europas: Wechselbeziehung zwischen Evangelium und Kultur. Angeregt von den Dritte-Welt-Theologen, die kontextuell arbeiten und dem Vorwurf der westlichen Theologen, dass die Gefahr des Synkretismus naheliege, mit dem Hinweis begegnen, dass das Christentum in Europa seine eigene Kontextualität studieren sollte, hat WESSELS sich dies zur Aufgabe gemacht. Die griechisch-römischen, keltischen und germanischen Kulturen und ihr Beitrag zur Entstehung des abendländischen Christentums werden von ihm analysiert. Das Stichwort ist: Aufhebung in der doppelten Bedeutung des Wortes. Es gab in der Geschichte zwei Strömungen: Zerstörung der anderen Religionen (Bonifatius) und Beibehaltung von dem, was nicht mit dem Evangelium in Widerspruch stand. WESSELS möchte herausfinden, was von den anderen Kulturen übernommen wurde und wie ein kontextuelles Christentum in Europa zustande kam. Er hat dies mit großer Sachkenntnis getan. Sein Buch ist eine Fundgrube für alle, die sich mit der Neuevangelisierung beschäftigen. Man wird staunen, wie tief die Wechselwirkung zwischen Evangelium und Kulturen Europa geprägt hat. In den vielen Anmerkungen wird der Leser mit der ausgiebigen Literatur bekannt gemacht. Im letzten Kapitel fragt WESSELS sich, ob dieses positive Ergebnis sich heutzutage wiederholen kann? Es ist die Aufgabe der Kirchen, dafür zu sorgen, dass der heutige Nationalismus nicht unökumenisch und weltgeschlossen wird. Könnten die heutigen Europäer in Bezug auf Umweltfreundlichkeit nicht viel lernen? Ist es möglich, statt Entmythologisierung die Wahrheit des Mythischen zur Geltung zu bringen? Brauchen wir nicht eine Kultur des Bildes statt einer Kultur des Wortes? Kann das Geheimnis des christlichen Glaubens in Wort, Bild und Tat neu gestaltet werden? WESSELS antwortet im positiven Sinne auf diese Fragen. Er hat ein aktuelles und wichtiges Thema zur Sprache gebracht. Das Buch sollte in verschiedene Sprachen übersetzt werden!

Wijchen

Arnulf Camps

Wieh, Hermann: *Identität und Spiritualität. Pastorale Perspektiven in einer polarisierten Kirche*, Echter Verlag / Würzburg 1994; 111 S.

Dieses Buch leistet zu dem im Titel umrissenen aktuellen pastoralen Problem weniger eine wissenschaftliche Auseinandersetzung, sondern es greift auf vorliegende Studien zurück und bereitet sie – engagiert geschrieben – als Orientierungshilfe für die Hand der in der Pastoral Tätigen auf. Gegliedert ist es in vier größere Abschnitte: Am Anfang steht eine kurze Situationsanalyse unter dem Stichwort »polarisierte Kirche«. Worin solche Polarisierungen bestehen, wird vor allem an den Stichworten »Kirche von oben vs. von unten«, »Gesetz vs. Gewissen«, »Dogma vs. Aufbruch« sowie »Mann vs. Frau« festgemacht und auf die jeweiligen Hintergründe hin erläutert. Im 2. Abschnitt erfolgt – anhand der Stichworte »Identität und Spiritualität« – eine theologische Vergewisserung zu den Zielen der Seelsorge. Diese werden dann im 3. Abschnitt in »Feldern der Bewährung« konkretisiert, und zwar für die grundlegenden Funktionen »Weitergabe des Glaubens« (vor allem Predigt), »Sonntagsgottesdienst« und »Diakonie«. Zu jedem dieser Bereiche fügt der Verf. ein lebendiges Beispiel aus seinem eigenen Erfahrungsumfeld bei. Unter dem Titel »Freiheit des Menschen – Wagnis und Auftrag« schließt das Buch mit einem meditativen Ausblick.

Wie bereits angedeutet enthält das Buch für die, die sich in der Thematik auskennen, nichts Neues. Aber es kann sehr wohl gerade für die, die die schwierige Umbruchphase, in der sich die katholische Kirche derzeit befindet, und die die damit einhergehenden Richtungskämpfe in ihrer pastoralen Arbeit unmittelbar zu spüren bekommen, einen guten und weiterführenden Dienst erweisen. Die gelungene Mischung von Information, Reflexion und Meditation trägt das Ihrige dazu bei, einer zeitgemäßen und menschenfreundlichen Pastoral den Weg zu bereiten.

Paderborn

Norbert Mette

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Arnulf Camps OFM, Helmkruidenstraat 35, NL-6602 CZ Wijchen;

Dr. Volker Küster, Hildastr.17, 69115 Heidelberg;

Prof. Dr. phil. Johannes Laube, Univ. München / Institut für Ostasienkunde,
Oettingenstr. 67, 80538 München;

Prof. Dr. Werner Ustorf, Univ. / Dept. of Theology, P.O. Box 363, GB-
Birmingham B 15 2 TT;

Prof. Dr. Frans J. Verstraelen, Dept. of Religious Studies / University of
Zimbabwe, P.O. Box MP 167, Harare-Zimbabwe.

EDITORIAL

Wir leben bekanntlich in einer Welt, in der die Zeit schneller zu laufen scheint als jemals zuvor, und in der auch die Vergangenheit nicht mehr ist, was sie einmal war. Selbst die Halbwertszeit von sogenannten Jahrhundertereignissen hat sich inzwischen drastisch verringert: kaum geschehen, werden sie im Bewusstsein der Öffentlichkeit durch andere verdrängt, denen die Medien gerade ihre flüchtige Aufmerksamkeit schenken, und schon glaubt man geträumt zu haben. Unter solchen Umständen scheint es wenig Sinn zu machen, nach der bleibenden Wirkung eines kirchlichen Zusammenkommens zu fragen, da doch selbst die zahlreichen politischen oder wirtschaftlichen »Gipfel«-Treffen kaum nennenswerte Spuren hinterlassen. Weshalb sollte ausgerechnet der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, die Ende Juni in Graz stattfand, ein anderes, ein besseres Schicksal beschieden sein? Dafür spricht auf den ersten Blick wenig, und am wenigsten die Berichterstattung der Presse, die fleißig und mitunter genüsslich die Spannungen und Schwierigkeiten ausbreitete, die während der Grazer Tage in der Tat unübersehbar zum Vorschein kamen. Gerade dieser Umstand jedoch markiert den Beginn eines neuen Abschnitts in der Geschichte der europäischen Ökumene. Offenbar geht die Phase der verbindlichen Unverbindlichkeit zu Ende und weicht einer neuen Offenheit, die neben dem unleugbaren Risiko, das Erreichte zu zerstören, doch auch die Chance in sich birgt, von haltlosen Illusionen zu befreien. Nach Graz war, mit Recht, häufig von Ernüchterung die Rede, und diese Erfahrung schmerzt immer, aber sie kann durchaus heilsam sein, wenn sie den Blick klärt und den Willen stärkt. In der Tat sehen wir durch Graz klarer, wo wir stehen, in der Ökumene und in Europa. Denn Graz hat eine einfache, scheinbar banale Wahrheit sichtbar und erfahrbar gemacht, die paradoxerweise besagt: Alles ist komplexer geworden. Noch immer sind wir dabei, mühsam zu begreifen, mit welcher Gewalt das waffenbewehrte Korsett des Ost/West-Konflikts das Leben in Europa eingeschnürt hatte, und wie sehr wir inzwischen daran gewöhnt waren, seine Farbigkeit auf einen Schwarz/Weiß-Gegensatz mit einigen wenigen Grautönen reduziert zu sehen. Im Gegensatz dazu kam im Erscheinungsbild der Grazer Versammlung und im Rahmenprogramm die Vielfalt der konfessionellen Traditionen und nationalen Kulturen beeindruckend zur Geltung. Viele erlebten diese Buntheit als anregend und spannend, andere eher als verwirrende, chaotische Beliebigkeit. In der Arbeit an den verschiedenen Texten, zumal an den »Handlungsempfehlungen« erwies sich die Vielschichtigkeit und Unterschiedlichkeit der Verhältnisse als kaum zu bewältigende Schwierigkeit, weil sich nahezu jede allgemeine Aussage durch Gegenbeispiele widerlegen ließ und selbst konkrete Aussagen oft als zu ungenau und unzulässig simplifizierend abgelehnt wurden. Wer die praktischen Ergebnisse der Grazer Versammlung als enttäuschend und dürftig bewertet, sollte bedenken, dass es in vielen Fällen nur schwer möglich war, zu einer gemeinsamen Beschreibung der Situation zu gelangen, weil sie im Licht unterschiedlicher, ja gegensätzlicher

Erfahrungen wahrgenommen wird. Aber auch eine gemeinsame Sicht der Dinge zieht keineswegs zwangsläufig gemeinsame praktische Schlussfolgerungen nach sich, da die konfessionellen Traditionen unterschiedliche ethische Denkformen ausgebildet haben, die sich bei der konkreten Urteilsbildung auswirken. In dieser Lage steigt die Gefahr von Missverständnissen und somit der Verständigungsbedarf dramatisch an. In gewissem Sinne nötigt sie dazu, mit dem ökumenischen Dialog gleichsam von vorne zu beginnen und Probleme erneut durchzubuchstabieren, die längst abgearbeitet schienen, und es kann nicht wunder nehmen, dass viele diese Notwendigkeit als einen Rückschritt empfanden. Ihrem verständlichen Drängen nachzugeben, über den bisherigen Konsens hinauszugehen, hätte jedoch die Gefahr heraufbeschworen, offene oder verdeckte Spaltungen herbeizuführen. Die Grazer Versammlung hat sie weitgehend vermeiden können, trotz der beträchtlichen Meinungsdivergenzen, die in den Vorträgen und Diskussionen zutage traten. Das ist keineswegs wenig und war v.a. den liturgischen Feiern und den spirituellen Beiträgen zu verdanken, die, obgleich ihrerseits meist stark konfessionell geprägt, eine geistliche Übereinstimmung schufen, die besonders jene TeilnehmerInnen ermutigt und beflügelt hat, die zum ersten Mal eine ökumenische Begegnung erlebten. Diese geistliche Gemeinschaft kann sicher den theologischen und ethischen Konsens nicht ersetzen, doch sie stellt ohne Zweifel eine unverzichtbare Grundlage für jede inhaltliche Verständigung dar. Trotz der bedeutsamen Rolle kirchentrennender Lehrunterschiede dürfen Kirchenspaltungen niemals als eine rein intellektuelle Angelegenheit missverstanden werden. Meist handelt es sich um ein traumatisches, mit tiefen Verletzungen verbundenes Geschehen, das sich über Jahrhunderte fortzeugt. Die Ökumene braucht darum vertrauensbildende Maßnahmen, mehr noch: sie bedarf der Versöhnung. Kardinal Vlk, der Vorsitzende des CCEE, wusste das offenkundig recht genau, als er in seiner Eröffnungsrede die Hoffnung zu äußern wagte: »Die Versammlung von Graz könnte ein Wunder bewirken. Ein Wunder der Überwindung der Angst vor dem Dialog und der Angst der Begegnung.«

Erst vor diesem Hintergrund erschließt sich die Besonderheit der Grazer Versammlung: Ihr Leitthema *VERSÖHNUNG – Gottes Gabe und Quelle neuen Lebens* verbot geradezu eine bloß theoretisch-theologische, gewissermaßen akademische Diskussion mit dem Ziel, der langen Reihe ökumenischer Dokumente ein weiteres hinzuzufügen. Glaubwürdig über Versöhnung reden kann nur, wer zumindest Versöhnungsbereitschaft praktiziert. Das Grazer Thema barg infolgedessen ein doppeltes Risiko in sich: Die Kirchen konnten sich einerseits durch öffentlich vorgeführte Zerstrittenheit vor aller Welt blamieren oder andererseits eine falsche, letzten Endes verlogene Versöhnlichkeit demonstrieren, um eben diese Blamage zu vermeiden. Viele Skeptiker meinten im Vorfeld ohnehin, das Thema *Versöhnung* sei vorwiegend deshalb gewählt worden, um der kirchlichen Harmoniesucht zu frönen und der harten Auseinandersetzung mit brisanten politischen und wirtschaftlichen Themen frömmelnd auszuweichen. Der wirkliche Verlauf der Versammlung hat solche Skepsis weitgehend und zum Teil gründlich widerlegt. Wie immer ihr Ertrag zu bilanzieren sein mag, ein schönfärberisches Bild bot sie jedenfalls nicht, weder von der Ökumene, noch von Europa.

Die schwerste Belastungsprobe für die Ökumene wurde schon zu Beginn gleich zweifach in ungewohnter Schärfe angesprochen. Patriarch Alexij II. sagte gegen Ende seines Vortrags: »Wir bedauern zutiefst, dass die radikalen Veränderungen in Osteuropa die interkonfessionellen Beziehungen unter den Ländern unserer Region und innerhalb dieser Länder beeinträchtigt haben. In vielen osteuropäischen Ländern ist heute eine Verschlechterung der ökumenischen Situation festzustellen. Dies ist auf eine Tätigkeit ausländischer Missionare zurückzuführen, die massiv Proselytismus betreiben. Ihre Bemühungen konzentrieren sich auf Menschen, die entweder in der orthodoxen Kirche getauft wurden oder historisch in ihr verankert sind. Diese seit sechs Jahren andauernde Invasion hat die Situation innerhalb der Kirche stark abgespannt. Der Begriff ›Ökumene‹ ist im Bewusstsein der Mehrheit der Mitglieder unserer Kirche zu etwas Gefährlichem und völlig Unakzeptablen verwandelt.« Wäre jemand versucht gewesen, diese Hinweise nur als schlichte Tatsachenfeststellung zu verstehen, so machte Katholikos Karekin I. von Armenien unmissverständlich klar, in welche Tiefen des Selbstwertgefühls die hier zum Ausdruck gebrachte Erfahrung reicht. Auch er beschwor zunächst die Gefahr der Konvertitenmacherei, fuhr dann jedoch fort: »Was aber noch schwerwiegender ist und unserem ›Versöhnungsdienst‹ zuwiderläuft, das ist die Lawine so vieler Sekten und pseudoreligiöser Bewegungen, die in einer Art Feldzug oder Invasion die osteuropäischen Länder, einschließlich unseres Landes Armenien, überrollt. Es ist kaum zu glauben, dass Menschen in dieses Land Armenien kommen, das schon so lange ein christliches Land ist und unendlichen Kummer durchlitten hat dafür, dass es jahrhundertlang treu Christus bezeugt hat und selbst das Martyrium nicht scheute. Wie sollte man dieses Land als ›unberührtes Land‹ für die sogenannte christliche Mission betrachten können? Kann ein Land, in dem jeder Stein, jedes Buch, jedes Kunstwerk, ja die gesamte Kultur vom christlichen Glauben spricht, als ›Missionsfeld‹ im normalen Wortsinn gesehen werden? Ist dies nicht eine Beleidigung gegenüber dem Vermächtnis der Märtyrer, die vor mehr als 17 Jahrhunderten ihr Leben für Christus hingaben? Ist es nicht einfach unverschämt, Menschen in das eigene Land kommen zu sehen, die die eigene Kirche ignorieren, links liegen lassen und in Misskredit bringen und materielle Mittel und humanitäre Hilfe dazu benutzen (oder missbrauchen), um ›Menschen zu gewinnen‹ für ihre eigenen Sekten? Welches Bild des Christentums wird hier der Welt vermittelt? Ein Bild reiner Konfusion, ein neuer Gebäudetyp des Turms zu Babel, und dies im Land des Berges Ararat, wo, wie wir im Buch Genesis lesen können (Gen 8,4), die Kirche Noah Zuflucht fand.«

In vielen Beispielen wurde deutlich aufgezeigt, wie eng Ökumene mit Verwundungen christlicher Selbstachtung zusammenhängt, und welch enormes ökumenisches Gewicht dem Verständnis des christlichen Missionsauftrages zukommt. Darauf bezieht sich folgerichtig die zweite Handlungsempfehlung, die den Kirchen anrät, »ein gemeinsames Dokument zu erarbeiten, das grundlegende ökumenische Pflichten und Rechte enthält und daraus eine Reihe von ökumenischen Richtlinien, Regeln und Kriterien ableitet, die den Kirchen, ihren Verantwortlichen und allen Gliedern hilft, zwischen Proselytismus und christlichem Zeugnis ... zu unterscheiden« (1.2). Um ermessen zu können, was

diese Empfehlung bedeutet, muss kurz daran erinnert werden, dass die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts ihren ersten wirkmächtigen Impuls aus der Missionsbewegung empfangen hat und von da an durchgängig das Proselytismus-Verbot zum Kernbestand des ökumenischer Verhaltenskodexes zählte. In diesem Sinn sieht sich die Ökumene heute auf ihre Anfänge zurückgeworfen. Die unerwartete epochale Zäsur des Jahres 1989 hat ihr erneut die Frage nach dem rechten Verständnis der Mission als Schicksalsfrage auf dem Weg in das nächste Jahrtausend zugespielt. Die Grazer Versammlung hat darauf keine gemeinsame Antwort zu geben vermocht, ja sie musste sich sogar der schmerzlichen Einsicht fügen, nicht einmal eine gemeinsame Definition des Problems formulieren zu können. Doch sie war sich, immerhin, darüber einig, sie als bleibendes Vermächtnis weiterzugeben, und sie hat es geschafft, die vorhandenen Gräben nicht zu vertiefen, sondern an der Brücke des Vertrauens zu bauen. Das Wunder der Versöhnung blieb ihr versagt, aber das Wunder des Dialogs und der Begegnung hat sie bisweilen durchaus erleben dürfen. Kein Grund zur Selbstzufriedenheit mithin, Grund genug allerdings, trotzdem dankbar zu sein.

DER PIKTOGRAFISCHE KATECHISMUS DES FRAY PEDRO DE GANTE OFM: EIN INKULTURIERTER KATECHISMUS

von Hans-Jörg Witter

Einführung

Die ersten *Missionare*, die Mesoamerika betreten, sind drei flämische Franziskaner aus Gent: Johann Dekkers (Fray Juan de Tecto), Priester und viele Jahre Professor an der Universität Paris,¹ Johann Van der Avera (Fray Juan de Aora), ebenfalls Priester und der Älteste der drei und Pieter van der Moeren (Fray Pedro de Gante), Laie von adeliger Herkunft und naher Verwandter Kaiser Karls V. Diese drei verlassen mit Erlaubnis des Kaisers² im April 1522 Spanien und landen in Veracruz/Mexiko am 1. Mai 1523.

Unter ihnen ragt zweifellos Fr. Pedro de Gante aufgrund seiner Evangelisierungsarbeit hervor. Sein *piktografischer Katechismus*, d.h. ein Katechismus, der die von den indianischen Völkern Mesoamerikas entwickelte »Bilderschrift« verwendet und weiterführt, stellt einen Meilenstein in der lateinamerikanischen Missionsgeschichte dar. Die Kontextualisierung und die missiologisch-theologische Analyse und Bewertung dieses Katechismus ist Gegenstand dieses Artikels. Dabei leitet uns die Frage, im welchem Maße dieser Katechismus die indianische Perspektive einnimmt und Form und Inhalte der Nahuakultur (Azteken, Texcocaner) aufgreift.

1. Der Kontext der katechetischen Arbeit von Fr. Pedro de Gante

1.1 Die Religion der Nahuavölker und ihre wichtigsten Merkmale

Es gibt viele religionsgeschichtliche Theorien über die Herkunft der Religion der Nahuavölker vor der Eroberung Mexikos durch Hernán Cortez. Die Nahuas selbst, wie z.B. die Azteken und Texcocaner, betrachteten sich als Teil der großen kulturellen

¹ Vgl. MENDIETA, FRAY GERÓNIMO DE, »Historia eclesiástica indiana«, Bd. 2, in: SOLANO Y PEREZ-LILA, FRANCISCO (Hg.), *BAE*, Bde. CCLX u. CCLXI, Madrid, 1973, S. 154.

² Vgl. ebd., Bd. 1, S. 115. Der Einfluss flämischer Adelige spielte vermutlich eine erhebliche Rolle in der Aussendung der drei flämischen Franziskaner. MENDIETA schreibt nämlich: »Y su ventura fue, juntamente con su buena diligencia, el favor de los grandes de Flandes, como a la sazón mandaban en España.« MENDIETA ist im allgemeinen ein verlässlicher Zeuge, was den Beginn der Evangelisierung in Mexiko betrifft, da er die drei Flamen und die zwölf Spanier persönlich kannte.

Tradition, die durch die sogenannten Tolteken überliefert wurde und deren legendärer Kulturbegründer Quetzalcoatl³ war. Ganz Mesoamerika vom Hochtal von Mexiko-Stadt bis Nicaragua⁴ wurde bestimmt durch die quetzalcoatlische Religion. D.h., Quetzalcoatl wurde als *der* göttliche Mittler betrachtet und seine »Lehren« als kultureller Maßstab schlechthin, auch wenn erhebliche kulturelle Unterschiede zwischen den einzelnen Völkern bestehen blieben.

1.1.1 Die Religion Quetzalcoatl in Texcoco

Die Herrschaft der Azteken über weite Teile des heutigen Mexiko nahm ihren Anfang in einem Dreierbund im Tal von Mexiko zwischen ihrem Stadtstaat Tenochtitlan und den Stadtstaaten Texcoco und Tlacopan. Alle drei betrachteten sich als Erben der toltekisch-quetzalcoatlischen Tradition. Binnen kurzer Zeit erlangten die Azteken die Vorherrschaft und von da an breitete sich ihre Macht über Mexiko aus. Damit einher ging der Aufstieg Tlaacélels, der »grauen Eminenz«, des bedeutendsten Ratgebers der aztekischen Herrscher (1428 bis ca. 1475).⁵ Tlaacélel verwirklichte eine einschneidende Religionsreform zur ideologischen Stützung aztekischer Macht. Huitzilopochtli wurde nun zum *höchsten* Gott,⁶ der Sonne, die zu ihrem Erhalt mit menschlichem Blut (Menschenopfer) »ernährt« werden musste.⁷

Texcoco verfolgte seit Beginn der Herrschaft Nezahualcóyotls (1427–1472) einen anderen Weg. Dieser Herrscher war ein Verfechter der althergebrachten Tradition und akzeptierte die Reform Tlaacélels nicht. Sowohl Nezahualcóyotl als auch sein Sohn und Nachfolger Nezahualpilli (1472–1515) betrachteten sich als Nachkommen der Tolteken und direkte Erben Quetzalcoatl. Darum folgten sie den Lehren Quetzalcoatl und widersetzten sich den Menschenopfern auch bis zu einem gewissen Punkt.⁸

Nach ihrer Ankunft in »Neuspanien« im August 1523 wählten Fr. Pedro de Gante und seine beiden Mitbrüder als ihren vorläufigen Wohnort Texcoco. Sie waren Gäste Ixtlilxóchitls, Enkel Nezahualcóyotls, einem Verbündeten der Spanier. Dort lebten sie im

³ Es gibt zwei mögliche Übersetzungen des Namens »Quetzalcoatl«: Eine von »quetzal – schmucke Feder« und »coatl – Schlange«, also: »gefiederte Schlange«. So wird Quetzalcoatl häufig dargestellt. Die andere leitet sich ab von »quetzal – kostbar« und »coatl – Zwillings«, also: der »kostbare Zwillings«. Gemeint ist hier der Planet Venus, der Morgen- und Abendstern. Die Geschichte des Königs und Gottmenschen Quetzalcoatl erzählt davon, dass er sich selbst verbrannte (Selbstopfer) und in den Morgenstern verwandelte.

⁴ Vgl. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, »Informação do provincial mercedário Francisco de Bobadilla sobre as crenças, ritos e cerimônias dos índios da Nicarágua ao governador Pedrarias Dávila«, in: SUESS, PAULO, *A conquista espiritual da América Espanhola*, São Paulo, 1992, Nr. 19, S. 134.

⁵ Vgl. LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, *Los antiguos Mexicanos a través de sus crónicas e cantares*, Mexiko, 8. Aufl. 1990, S. 103f.

⁶ Vgl. ebd., S. 94–97.

⁷ Zu den ursprünglichen Lehren Quetzalcoatl und deren spirituellen Sinn vgl. SÉJOURNÉ, LAURETTE, *Pensamiento e religión en el México antiguo*, 9. Aufl., 1988, S. 35. Zur Religionsreform vgl. auch: LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, ebd., S. 92–105.

⁸ Vgl. MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS, *Nezahualcóyotl. Vida y obra*, Mexiko, 2. Aufl., 1984, S. 82–85.

Herrscherpalast, im Umfeld der höchstentwickelten Nahuakultur. Dieser Palast besaß eine immense Bibliothek piktografischer Bücher, die Tradition und Geschichte der Tolteken und Nahuavölker bewahrte. Die drei Franziskaner lebten im täglichen Umgang mit Personen, die durch ihre Bildung und die Tradition des Herrscherhauses einen klaren Begriff des einen Gottes besaßen. Das Evangelium Jesu Christi und die christliche Theologie begegnete einem religiös-kulturellen Umfeld mit einer starken Mystik und einer ausgefeilten theologischen Konzeption.

Die großen Weisen und Philosophen der Nahuavölker, Tlamatinime genannt, widmeten sich tiefgreifenden Reflexionen über Gott, Mensch und Welt. Von ihnen ist uns eine umfassende Sammlung von Gedichten und Liedern überliefert, die »Colección de cantares mexicanos«, entstanden zwischen 1439 und 1519, die diese grundlegenden Menschheitsfragen behandeln.

Es ist sicher angemessen, in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam zu machen, dass der berühmte Mythos der fünften Sonne (el quinto sol), wie er z.B. im Codex Matritens del Real Palacio überliefert ist,⁹ uns sozusagen die Geburt des mesoamerikanischen Monotheismus mitverfolgen lässt. Er berichtet nämlich vom freiwilligen *Dienst, Opfer und Tod der Götter* zugunsten der neuen Sonne. Die »Götter« tragen hier aktiv zur »Offenbarung« der Existenz einer einzigen Gottheit bei, indem sie ihre Macht in diese integrieren. Das entspricht recht gut der theologischen Position der Tlamatinime.¹⁰

1.1.2 Die verschiedenen Namen der einzigen Gottheit¹¹

Die ursprüngliche Gotteserfahrung der Tlamatinime und ihre theologische Konzeption der einen Gottheit zeigt sich in den verschiedenen Namen, die sie dem einen göttlichen Geheimnis gaben: Ometeotl, Tlacatle, Tloque-Nahuaque, Ipalnemohuani, Yohualli-Ehécatl, Moyocoyatzin.

»Ometeotl« ist der allgemeine Name der »höchsten Gottheit« und bedeutet »Gott der Zweiheit«, »göttliche Zweiheit« oder ganz einfach »zweifältiger Gott«. Diese manifestiert sich als göttliches Schöpferpaar: »Omteuhtli«, das heißt der »zweiheitliche Herr«, und »Omećihuatl«, das heißt die »zweiheitliche Herrin«. Sie wird auch angerufen als »Tonacateuhtli«, »Herr unseres Fleisches«, und »Tonacacihuatl«, »Herrin unseres Fleisches«. Wie man feststellen kann, hatte (und hat bis heute) das göttliche Geheimnis, das von den Tlamatinime als die eine und einzige Gottheit erkannt wurde, bei den Nahuas und den meisten anderen Völkern Mesoamerikas ein männliches und weibliches Anlitz und wurde im Sinne einer Beziehung zwischen Mann und Frau begriffen.

Dasselbe göttliche Geheimnis Ometeotl wird auch mit dem Titel »Tlacatle« bezeichnet. Eine deutsche Übersetzung, die ihm am nächsten kommt, ist »Oh Herr!«. Es handelt sich

⁹ Vgl. MONJARAS-RUIZ, JESUS, *Mitos cosmogónicos del México indígena*, Mexiko, 1987, S. 156–159.

¹⁰ Vgl. LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, a.a.O., S. 31.

¹¹ Vgl. für die folgenden Ausführungen: ebd., S. 144f.

um eine Bestätigung der Macht und Herrschaft der »zwiefältigen Gottheit« als »Herr und Herrin unseres Fleisches«.

Der Titel »Tloque-Nahuaque« lässt sich ungefähr mit »Herr, der stets nahe ist und alles umfasst« übersetzen. Die Bezeichnung setzt sich zusammen aus »Tloc«, was »Nähe« bedeutet, und »Nahuac«, der enorme Ring, der die gesamte Welt umspannt. Damit wird Omēteotl, das absolute göttliche Geheimnis, als jemand dargestellt, der keinen festen Ort hat. Er ist Herr des Raumes, überall anwesend. Alles ist ihm nahe und er ist allem nahe.

Der letzte Titel in der Reihe »Moyocoyatzin« bedarf einer etwas ausführlicheren Analyse. Die Grundlage bildet hier das Verb »yocoya«, das »erfinden, durch Denken formen« bedeutet. Am Ende des Titels steht das Suffix »-tzin«, welches die »adelige Stellung« einer Person anzeigt und hier soviel wie »Herr« bedeutet. Das Wort beginnt mit dem Präfix »mo-«, das »sich selbst« bedeutet. Für den gesamten Titel ergibt sich dann: »Herr, der sich selbst denkt/erfindet«. Wir haben hier einen metaphysisch abstrakten Ausdruck dafür, dass die zwiefältige Gottheit von nichts und niemandem abhängt und jenseits von Raum und Zeit existiert. Sie hat keine Vorfahren oder göttliche Eltern. Sie wurde nicht gezeugt und steht deshalb außerhalb jeder mythologischen Genealogie. Sie ist ihr eigener Ursprung, der eine und einzige Gott.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das Gottesbild des zwiefältigen Gottes, wie es sich uns in der Nahuatlreligion darstellt, das eines Gottes ist, der sich stark dem Gott der Bibel annähert. Denn Omēteotl ist vollständig transzendent und gleichzeitig allem nahe und allgegenwärtig in dieser Welt. Er ist ein Schöpfergott und ein Gott des Lebens. Er ist einzig im qualitativen Sinn, dass er seinen Ursprung aus sich selbst und durch sich selbst hat. Auf diese Weise bleibt er außerhalb der genealogischen Logik, was ihn grundsätzlich von den anderen »Göttern« unterscheidet und dazu führt, ihn als den einzigen, wahren Gott, d.h. als das eine göttliche Prinzip zu begreifen.

1.1.3 Der gottmenschliche Mittler: Quetzalcoatl

Der Codex Chimalpopoca, der ebenfalls die Legende der fünf Sonnen enthält, berichtet uns im Bezug auf die Entstehung der fünften Sonne, dass Nanahuatzin, der »Aussätzige«, der sich nach seinem Selbstopfer in die Sonne verwandelt, vom göttlichen Paar, d.h. von Omēteotl, der »zwiefältigen Gottheit«, im Himmel inthronisiert und mit Federn geschmückt wird.¹² Diese Handlung lässt keinen Zweifel daran, dass Nanahuatzin die Lehre (Selbstopfer) und Person Quetzalcoatl repräsentiert, der zum göttlichen Mittler schlechthin eingesetzt wird. Schon als »Aussätziger« in seiner äußerlich erschreckenden Erscheinung inkarniert er die Lehre Quetzalcoatl, sich durch Demut, Reinigung und Selbstaufgabe vom »äußeren Menschen« zu befreien.¹³ Es ist das Selbstopfer Quetzalcoatl-Nanahuatzins, das die neue kosmische Ordnung hervorbringt, die fünfte Sonne. Die Botschaft der Erzählung

¹² Vgl. MONJARAS-RUIZ, JESÚS, a.a.O., S. 159.

¹³ Vgl. SÉJOURNÉ, LAURETTE, a.a.O., S. 87.

ist klar. Quetzalcoatl-Nanahuatzin ist der eigentliche Mittler der einen Gottheit.¹⁴ Quetzalcoatl war und ist bis heute für eine große Zahl der indianischen Völker Mesoamerikas der kosmische und der geschichtliche Mittler »Gottes«. So wird verständlich, wie wichtig es für die Herren von Texcoco oder Tenochtitlan war, sich als die direkten Erben Quetzalcoatls betrachten zu dürfen.

1.2 Die Schrift im alten Mexiko

Die Schrift war einer der Referenzpunkte der mesoamerikanischen Zivilisation. Es gab bei den verschiedenen indianischen Völkern eine umfangreiche Produktion von Büchern, »Amoxtli« genannt, die historische, religiöse und wissenschaftliche Themen behandelten. Sie wurden in einer Schrift geschrieben, die wir heute unter der Bezeichnung »Piktografie« kennen. Nur eine geringe Zahl dieser Bücher ist zu uns gekommen. Die meisten fielen der kulturellen Barbarei und dem religiösen Fanatismus spanischer Missionare und Eroberer zum Opfer und wurden verbrannt.

Diese Bücher genossen höchste Wertschätzung. In einem berühmten aztekischen Gedicht, einem »Lob auf das Buch«, wird das Amoxtli mit der Bezeichnung »alles in schwarz und rot gezeichnet«¹⁵ qualifiziert. Es handelt sich um einen symbolischen Ausdruck, der bedeutet, dass die Bücher vollendete Weisheit enthalten, so wie sie sich in den mesoamerikanischen Kulturen manifestiert. Die piktografischen Bücher spiegeln den hohen intellektuellen Entwicklungsgrad dieser Kulturen und ihrer Völker wider.

1.2.1 Ein »Babel« der Sprachen und die Schreibkunst

Das Zentrum und der Süden Mexikos zeichnen sich damals wie heute durch die Sprachenvielfalt seiner indianischen Völker aus. Für die Mehrheit der spanischen Missionare handelte es sich in Mexiko wie auch in ganz Amerika um nichts anderes als ein neues »Babel«. Die Vielheit der Sprachen galt ihnen als Beweis für die Minderwertigkeit und Sündhaftigkeit der indianischen Kulturen. Das christliche Europa hatte ja die »Sprachverwirrung« durch das Latein – die »wahrhaft christliche Sprache« – überwunden. Das Latein ermöglichte eine allgemeine Kommunikation, wenn auch nur für eine intellektuelle Oberschicht. Gleichzeitig war es die wissenschaftliche und die heilige Sprache. Das Vorurteil gegenüber den Indígenasprachen führte dazu, dass die Missionare die intellektuelle Reichweite der indianischen »Bilderschrift« oder Piktografie nicht erkannten:¹⁶

¹⁴ Vgl. auch die Erschaffung der »Neuen Menschheit« durch Quetzalcoatl, in: GARIBAY-KINTANA, ANGEL MARIA, *Historia de la literatura nahuatl*, Bd. 1, Mexiko, 2. Aufl., 1971, S. 295f.

¹⁵ ANDERS, FERDINAND / JANSSEN, MAARTEN / PÉREZ JIMÉNEZ, AURORA GABINA, *Origen e historia de los reyes mixtecos*, Mexiko, 1992, S. 9f.

¹⁶ JOSÉ DE ACOSTA z.B. hielt die indianische Piktografie für minderwertiger und unvollkommener als die fonetische

»Die Piktografie ... löste auf erstklassige Weise das Problem der schriftlichen Kommunikation in einer vielsprachigen Gesellschaft. Die Nummernzeichen, die Namen der Tage und Jahre und die piktografische Darstellung zahlloser Worte waren sowohl den Zapoteken, Mixteken, Cuicateken, Tlapaneken und Popoloken, also auch den Nahuas, Otomies, Totonaken und Huasteken gemeinsam.«¹⁷

Bei der mexikanischen Piktografie handelte es sich also um ein ausgefeiltes Schriftsystem, mit dem man historische Ereignisse (vgl. z.B. den Kodex Nuttall) in allen Einzelheiten registrieren und abstrakte Konzepte oder poetisch-philosophische Metaphern darstellen konnte. Daher erfreute sich die Schriftkunst und insbesondere diejenigen, die sie beherrschten, die Schreiber, höchster Wertschätzung im indianischen Volk. Galten sie doch als die Bewahrer mehrtausendjähriger wissenschaftlicher und weisheitlicher Tradition.

1.2.2 Die piktografische Schrift der Codices¹⁸

José de Acosta begriff zwar das System der mexikanischen Piktografie nicht, doch findet sich bei ihm die durchaus richtige Unterscheidung zwischen »Bildern« und »Charakteren« in dieser Schrift (vgl. Anm. 18). Die Bezeichnung »Bilder« bezieht sich hier auf stilisierte Bildzeichen, die Gegenstände oder Lebewesen wie Häuser, Menschen, Tiere etc. darstellen. Die sogenannten »Charaktere« kann man auch Ideogramme nennen, d.h. sie haben ihre Bedeutung aufgrund von Schriftkonventionen. Man gebrauchte sie, um abstrakte oder schwer bildlich darzustellende Probleme oder Dinge zu »zeichnen«.

Sowohl bei den »Bildern« als auch bei den »Charakteren« handelt es sich um piktografische Schriftzeichen (Piktogramme). Diese Piktogramme können jedoch im Hinblick auf die Beziehung Bezeichnung-Bezeichnetes in unterschiedlichen Modi gebraucht werden. Es gibt verschiedene Arten der Bedeutung. Mit Maarten Jansen unterscheiden wir die folgenden:

- *Der repräsentative Modus oder Bildmodus:* Es handelt sich um eine verkleinerte und schematisierte Zeichnung der Bedeutung, d.h. Bild und Bedeutung stimmen überein. Z.B. die Zeichnung eines Hauses bedeutet auch »Haus« oder vielleicht »Tempel«.
- *Der indikative Modus:* Hier handelt es sich um eine Zeichnung oder um ein Piktogramm, das sich auf eine Handlung oder Funktion bezieht, die das dargestellte Objekt in einem bestimmten Kontext ausführt. Das Piktogramm zeigt mehr an, als man direkt sieht. Ein Auge z.B. kann die Bedeutung von »sehen« annehmen, oder ein dargestelltes Haus bedeutet »Hochzeit« etc.

Schrift: »... porque tenían sus figuras y jerogíficas con que pintaban las cosas en esta forma, que las cosas tenían figuras las ponían con sus propias imágenes, y para las cosas que no había imagen propia, tenían otros caracteres [...]. Pero porque sus figuras y caracteres no eran tan suficientes como nuestra escritura y letras, por eso no podían concordar tan puntualmente en las palabras, sino solamente en lo substancial de los conceptos.« In: ACOSTA, JOSÉ DE, *Historia moral e natural de las Indias*, Mexiko, 1985 [1590], S. 289.

¹⁷ REYES GARCÍA, LUIS, »Prefacio general«, in: ANDERS, FERDINAND u.a., a.a.O., S. 9–14; hier S. 10.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 35–37.

- *Der symbolische Modus*: Dieser meint die semantische Beziehung zwischen dargestelltem Objekt und dem Piktogramm als Schriftzeichen im Sinne einer Metapher. Hier gibt es so viele Möglichkeiten, dass eine Interpretation des Piktogramms oft schwer fällt. Es werden dabei Vergleiche zwischen Gegenständen gezogen, die einer unterschiedlichen Ordnung innerhalb der kulturellen Kosmovision angehören. Um sie recht zu verstehen, muss man neben der Kosmovision mit den gängigen Symbolkonventionen, d.h. mit dem, was als symbolisch als miteinander zusammenpassend betrachtet wird, vertraut sein. Das Piktogramm ›Haus‹ z.B. kann die Bedeutung »gut« annehmen im Gegensatz zu »schlecht, böse«, das durch das Piktogramm einer »Wegkreuzung« dargestellt wird.
- *Der wortwörtliche Modus der Glyphe*: In diesem Fall repräsentiert das Piktogramm die Sprache als solche, d.h. das Wort im fonetischen Sinn. Das Piktogramm ›Haus‹ z.B. liest sich auf Mixtekisch ›vehe‹, aber ›calli‹ in Nahuatl. Diese Art von Piktogramm verwendete man für Personenamen oder Orte, die von Natur aus fonetische Einheiten sind.

1.3 Zur missionarischen Biografie von Fr. Pedro de Gante

Fr. Pedro wurde wahrscheinlich im Jahre 1486 in der Stadt Iguen in der Umgebung von Gent geboren und starb in der Stadt Mexiko im Jahre 1572.¹⁹

Über das Elternhaus des Pieter van der Moeren wissen wir so gut wie nichts. Auf jeden Fall war er adeliger Herkunft und ein naher Verwandter Kaiser Karls V., wovon er selbst berichtet.²⁰ Wohl aus diesem Grund hatte Pedro de Gante wichtige Ämter am Hof Karls V. inne: »... vor meiner Bekehrung habe ich mich seit frühester Jugend stets mit Dingen beschäftigt, die den Dienst an der Krone betreffen.«²¹

Wie jeder junge Adelige seiner Zeit empfing Pieter van der Moeren vor seinem Eintritt in den Orden der Minderbrüder eine gute Bildung. Nur so erklärt sich letztlich auch Umfang und Weite seiner Evangelisierungsarbeit in Mexiko. Mendieta schreibt dazu: »Fr. Pedro de Gante war sehr begabt in allen Künsten und Verrichtungen, die der menschlichen und christlichen Ordnung von Nutzen sind.«²²

¹⁹ Vgl. GANTE, PEDRO, »Carta del 27 de junio de 1529«, zitiert in: CORTÉS CASTELLANOS, JUSTINO, *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante. Estudio introductorio y deciframiento del Ms. Vit. 26-9 de la biblioteca nacional Madrid*, Madrid 1987; vgl. auch MENDIETA, GERÓNIMO DE, a.a.O., Bd. 2, S. 154.

²⁰ Vgl. CORTÉS CASTELLANOS, JUSTINO, ebd., S. 81.

²¹ GANTE, PEDRO DE, »Carta del 23 de junio de 1558«, zitiert in: CORTÉS CASTELLANOS, JUSTINO, ebd., S. 82.

²² MENDIETA, GERONIMO DE, a.a.O., Bd. 2, S. 154.

1.3.1 Ein flämischer Adeliger wird zum Minderbruder

Über die Berufung Br. Pieters van der Moeren wissen wir recht wenig. Ein sicheres Datum ist das Jahr 1522, in dem er sich zusammen mit Johann Dekkers und Johann Van der Avera im Franziskanerkonvent in Gent befindet. In Bezug auf die Berufung Fr. Pedros zum Leben als Minderbruder berichtet uns zwar Mendieta, doch zählt er nur die dem üblichen Berufungsschema entsprechenden Motive auf.²³ Ein wirkliches herausragendes Merkmal seiner Berufung ist seine Beharrlichkeit, Laie zu bleiben entsprechend der Grundintention des Hl. Franziskus, der eine Brüdergemeinschaft gründete:

»Obwohl er zu genüge gebildet war, um zum Chor gehören zu können, wollte er nur Laie sein, aufgrund von Liebe und sanfter Christlichkeit. [...] Er war ein Mann voller Demut, was er dadurch zeigte, daß er sich um die drei Lizenzen, die man ihm schickte, um sich zum Priester weihen zu lassen, nicht im geringsten kümmerte, ja nicht einmal von ihnen wußte.«²⁴

Fr. Pedro de Gante kam zusammen mit seinen flämischen Mitbrüdern Johann Dekkers und Johann Van der Avera im Jahre 1523 als Missionar nach Mexiko. Sie wurden von Ixtlilxochitl, dem König von Texcoco und Verbündeten der Spanier, aufgenommen und waren Gäste im Königspalast. Der Königspalast von Texcoco war, wie gesagt, nicht nur ein politisches und administratives Zentrum, sondern auch eine Art Universität im Reich von Texcoco mit einem Ruf weit darüber hinaus. Daher teilten die texcocanische Elite und Adelige anderer Nahuaregionen, die dort ausgebildet wurden, die kulturelle und religiöse Sicht des texcocanischen Herrscherhauses. Unserer Ansicht nach war der Gastaufenthalt im Königspalast von Texcoco für die drei flämischen Franziskaner und insbesondere auch für Fr. Pedro ein entscheidendes Moment für ihre Mission. Dieser Aufenthalt gab ihnen mit Sicherheit eine kulturelle Perspektive, die sich vom Vorurteil eines »Mexikos der Götzenverehrer« erheblich unterschied.

1.3.2 Zwei verschiedene theologisch-missiologische Richtungen

Dieser »Texcoco-Effekt« wird so recht deutlich, als Johann Dekkers bei der ersten Begegnung mit den zwölf spanischen Mitbrüdern auf die Verwunderung über das Weiterbestehen der Tempel, der Götterbilder und Opfer und die Frage, was die drei denn das ganze letzte Jahr getan hätten, antwortete: »Wir haben eine Theologie gelernt, die dem Hl. Augustinus in jeder Hinsicht unbekannt war.«²⁵

Mendieta kommentiert sofort diese Aussage Johann Dekkers mit den folgenden Worten: »... indem er die Sprache der Indianer Theologie nannte und ihnen [den zwölf Missiona-

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Ebd., S. 154 u. 156.

²⁵ Ebd., S. 154.

ren] zu verstehen gab, welch großen Nutzen man aus der Kenntnis der Eingeborensprache ziehen könne.«²⁶

Dieser Kommentar stellt offensichtlich eine Interpretation dar, die sich ganz erheblich – wenn nicht sogar vollständig – vom Sinn der Antwort Johann Dekkers entfernt. Denn der scheint doch eine »in Texcoco gelernte Theologie« der »Theologie des Hl. Augustinus« gegenüberzustellen. Augustinus war der Lehrer abendländischer Theologie schlechthin, insbesondere für die franziskanische Schule seit Alexander von Hales und Bonaventura. Als Professor der Theologie in Paris folgte Johann Dekkers sicherlich treu den theologischen Pfaden der großen franziskanischen Meister. Es fällt nun schwer zu glauben, dass ein langjähriger Lehrer der Theologie in einem simplen Wortspiel, wie es die Interpretation Mendieta will, so deutlich zwei Theologien unterscheidet und einander gegenüberstellt. Das Wort »Theologie« in der Antwort Johann Dekkers ist nicht bloß eine Metapher für »Sprache« als Form, sondern auch als Inhalt. Nur in dem Sinn, dass die anthropologischen und religiösen Begriffe einer Sprache bereits implizit eine gewisse »Theologie« enthalten, könnte man die Interpretation Mendieta akzeptieren. Aber das sagt Mendieta nicht ausdrücklich. Er lässt vielmehr offen, *worin* denn seiner Ansicht nach der Gewinn im Erlernen der Indianersprache besteht. Es scheint daher eher wahrscheinlich, dass die Antwort Johann Dekkers eine neue und unerwartete Erfahrung seinerseits und seitens seiner beiden flämischen Mitbrüder widerspiegelt. Und diese Erfahrung bezieht sich auf die Nahuareligion und die mit ihr zusammenhängende Philosophie und Theologie, wie sie in Texcoco gelehrt wurde. Eine solche Erfahrung würde auch erklären, warum die drei bis dahin weder Tempel oder Götterbilder zerstört noch irgendjemand getauft hatten.

Die Theologie, die die drei ersten Franziskaner auf mexikanischem Boden in Texcoco kennenlernten und die sie so sehr überraschte und so große Wertschätzung erheischte, dass Johann Dekkers Augustinus, dem Meister der abendländischen Christenheit, Unkenntnis zu bescheinigen wagte, war nichts anderes als die spirituelle und theologische Lehre Quetzalcoatl's, wie sie die Tlamatinime interpretierten und darstellten.

In diesem Zusammenhang scheint es wichtig, noch einmal genau zu analysieren, wie Mendieta die Evangelisierungsarbeit der ersten drei Franziskaner vor der Ankunft der »Zwölf« beurteilt. Wie gesagt berichtet er davon, dass sich die »Zwölf« bei ihrer Ankunft über die noch immer vorherrschende »Götzendienerei« und das bedächtige Verhalten der ersten drei Brüder in Anbetracht dieser Situation nur wundern konnten. Und Mendieta bietet uns zwei Interpretationen des besagten, fehlenden antiidolatratischen Einsatzes an. Die erste kann man als »Entschuldigung« charakterisieren:

»Nur die drei Flamen hatten das Glück, in jener Anfangszeit weiterzukommen und die ersten Brüder zu sein, die mit dem Wunsch den Glauben zu verkünden hier ankamen. ... aber das geschah nicht mit der Autorität des Papstes, wenn auch mit Erlaubnis des Kaisers. Und so *taten sie mit Absicht nichts, bis die Zwölf kamen, die die päpstliche Erlaubnis mitbrachten.*«²⁷

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., Bd. 1, S. 115.

Die zweite ist ein wenig schärfer und führt den fehlenden Einsatz auf »pädagogische Unfähigkeit« zurück: »In Mexiko angekommen, begannen sie gleich die Sprache der Einheimischen zu erlernen und einige Kinder um sich zu sammeln, Söhne von Fürsten, insbesondere aus Texcoco, wo sie ja beim Herrscher Aufnahme gefunden und Wohnräume erhalten hatten. Dieser freute sich darüber, daß sie seine Familienmitglieder unterrichteten sowie auch andere Kinder, die sich zusammenfanden. Dennoch war all das, was sie machten, wenig. Hatte doch das alles keine sicheren Grundlagen. *Sie hatten ja nicht einmal die Autorität, der es bedurfte, um mit diesen Leuten umzugehen, die auf gebieterische Art behandelt werden wollen.*«²⁸

Auch wenn Mendieta den theologischen Vorrang Fr. Johann Dekkers anerkennt²⁹ und im allgemeinen seine Wertschätzung der missionarischen Tätigkeit der drei Flamen zum Ausdruck bringt – insbesondere von Fr. Pedro de Gante³⁰ – gibt er doch der Evangelisierungsarbeit der »Zwölf« den Vorzug.³¹ So nennt er z.B. Fr. Martín de Valencia, den Superior der »Zwölf«, »den ersten Prälaten und Verkünder des Glaubens in den Reichen Neuspaniens«.³²

Hinter dieser so unterschiedlichen Beurteilung der Evangelisierungsarbeit der drei Flamen und der zwölf Spanier durch Mendieta verbergen sich tiefergehende theologische Differenzen zwischen den ersten Franziskanermissionaren Mexikos. Es existierte vermutlich eine theologisch-missiologische Richtung, die am Anfang durch die drei Flamen repräsentiert wird. Diese kamen mit einer gewissen Offenheit nach Mexiko, ohne eine bereits festgefügte theologische Ideologie. Ihre Haltung begünstigte eine theologische Linie und eine Evangelisierungsmethode, die erstens vor jedweder missiologischen Beurteilung der indianischen Kulte eine tiefere Kenntnis der mexikanischen Religion und Kultur anstrebt, zweitens eine besondere Offenbarung Gottes unter den Indígenas anerkennt, und zwar derart, dass sie sagen können, die Indígenas hätten eine Theologie, die dem »Hl. Augustinus in jeder Hinsicht unbekannt war«, und drittens die These einer Totalkorruption der Menschheit durch die Erbsünde, wie sie bestimmte augustinische Richtungen sicher auch unter den Franziskanern vertraten, ablehnt.

Die andere Richtung wird durch die »Zwölf« aus der Franziskanerprovinz »San Gabriel« in Extremadura/Spanien vertreten. Sie kommen mit der prophetischen Mystik des joachimitischen Millenarismus nach Mexiko, der mit seiner apokalyptischen Erwartung so schnell wie möglich eine totale Bekehrung der »Ungläubigen« anstrebt. In Bezug auf die Notwendigkeit und Vollständigkeit der Bekehrung der Indianer steht auch die augustinische These der Totalkorruption im Hintergrund. Ihre apokalyptische Mystik führte die Franziskaner dazu, im »Reich des Cortez« und in der »fünften Sonne« der Azteken eine direkte historische Entsprechung zum Traum Nebukadnezars vom fünften Reich (Dan 2,44)

²⁸ Ebd., Bd. 2, S. 154.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. ebd., S. 153–156.

³¹ Vgl. ebd., S. 156–172.

³² Ebd., S. 133 u. vgl. S. 153; vgl. auch MENDIETAS ausführliche Darstellung des Lebens und der Visionen des Fr. Martín de Valencia: ebd., S. 133–153.

zu sehen.³³ »Gleichzeitig diene Deuterijosaja (Jes 40–55) dazu, die Indianer über den Untergang ihres Imperiums hinwegzutrusten, sie über die Nichtigkeit ihrer Götzen und die Finsternis, in der sie lebten, aufzuklären und in ihnen die Hoffnung auf ein neues geschichtliches Projekt zu wecken.«³⁴

Wir möchten an dieser Stelle festhalten, dass Fr. Pedro zur erstgenannten theologisch-missiologischen Richtung gehörte. Eindeutige Hinweise auf seine größere Offenheit gegenüber der mexikanischen Kultur und Religion finden sich, wie wir noch sehen werden, in seinem in Piktogrammen verfassten Katechismus.

1.3.4 Die Evangelisierungsarbeit

Fr. Pedro blieb in Texcoco bis 1526, d.h. insgesamt drei Jahre. Über seine Aufgaben als Missionar schreibt er selbst: »Meine Aufgabe war und ist es, sie in der christlichen Lehre im allgemeinen zu unterrichten und sie ihnen in ihrer Sprache zu vermitteln, anfangs in Texcoco und später auch in Tlaxcala.«³⁵

1526 wurde er nach Mexiko-Stadt versetzt, wo er mit einer kurzen Unterbrechung, in Tlaxcala, bis zum Ende seines Lebens blieb. Hier entwickelte Fr. Pedro eine umfassende Evangelisierungsarbeit. Er arbeitete als ausgezeichnete Pädagoge³⁶ in der humanistischen Ausbildung der jungen Indígenas und der Heranbildung von Katecheten. Er predigte und taufte.³⁷ Er gründete Laienbruderschaften in den verschiedenen Stadtteilen Mexikos in Analogie zur Struktur des aztekischen Calpulli (Stadtteil), der einen eigenen Tempel hatte und sich selbst finanziell unterhielt und verwaltete.

Unter den Franziskanermissionaren Mexikos muss man Fr. Pedro zu den Verteidigern der Menschenrechte der Indígenas zählen, gegen die Missbräuche und die Ausbeutung, wie sie von den spanischen Herren betrieben wurden. Sowohl seine Verkündigung wie auch sein piktografischer Katechismus geben davon ein eindrucksvolles Zeugnis, wie wir noch sehen werden.

Fr. Pedro hat uns auch einige schriftliche Werke hinterlassen, z.B. einige Briefe. Am interessantesten und wichtigsten ist jedoch, dass er, obwohl er Laie war, Katechismen verfasste: eine später auch unter anderen Missionaren verbreitete »Christliche Lehre in mexikanischer Sprache« und den piktografischen Katechismus, den wir ja noch ausführlicher behandeln werden.³⁸

³³ Vgl. SUESS, PAULO, »A evangelização dos povos indígenas: Acenos históricos e desafios atuais«, in: *Convergência* 13, 1988, S. 180, 183.

³⁴ Ebd., S. 182.

³⁵ GANTE, FRAY PEDRO DE, »Carta del 31 de octubre de 1532«, zitiert in: CORTÉS CASTELLANOS, JUSTINO, ebd., S. 86.

³⁶ Vgl. MENDIETA, GERÓNIMO DE, a.a.O., Bd. 2, S. 155.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Vgl. CORTÉS CASTELLANOS, JUSTINO, ebd., S. 94.

2. Zur Analyse des piktografischen Katechismus von Fray Pedro de Gante

2.1 Der historisch-katechetische Kontext³⁹

Die Katechese während der Erstevangelisierung Mexikos war im allgemeinen sehr oberflächlich und kurz. Trotzdem gab es stets eine Taufkatechese. Sowohl Mendieta als auch Motolinia und Torquemada berichten von dem Bemühen unter den Missionaren, die jeweils bestmögliche Katechese durchzuführen. Eine qualitativ gute Katechese verlangt Organisation und methodisches Arbeiten. Entsprechende Fragestellungen waren Gegenstand der Kirchenversammlungen von 1532, 1536, 1539, 1544 und 1546 wie auch der Provinzialkonzilien von 1555, 1565 und 1585 in Mexiko.

Sowohl die Missionare als auch die Kirchenversammlungen und Provinzialkonzilien Mexikos inspirierten sich in Bezug auf katechetische Inhalte im Konzil von Sevilla von 1512 und in den spanischen Katechismen von Pedro de Veragüe und Pedro de Alcalá. Aus diesen drei Inspirationsquellen zusammengenommen etablierte sich ein allgemeingültiger, immer wiederkehrender Inhalt für Katechismen und Katechese im Mexiko jener Zeit: Per signum crucis, Vater unser, Ave Maria, Credo, Salve Regina, allgemeines Schuldbekenntnis, Glaubensartikel, die zehn Gebote, die fünf Kirchengebote, die Sakramente und die Werke der Barmherzigkeit. Diese katechetischen Elemente finden sich auch alle im ›Katechismus in Piktogrammen‹ von Fray Pedro de Gante.

2.1.2 Die Katechese und die einheimische Sprache

Von Anfang an begannen die Missionare das Nahuatl, die mexikanische Sprache, zu lernen. Danach gestalteten sie ihre Verkündigung und ihre Katechese in dieser Sprache. Zu Beginn der Evangelisierung Mexikos und Lateinamerikas wurde den Indígenas also keine Fremdsprache aufgezwungen. Dennoch gab es im Bereich der Sprache eine grundlegende Änderung. An den Missionsschulen und Kollegien, an denen man auch Nahuatl unterrichtete, wurden die indianischen Schüler in die fonetische Schrift des lateinischen Alphabets eingeführt. Die meisten Missionare hielten ja die piktografische Schrift für Götzenwerk oder zumindest dem lateinischen Alphabet für unterlegen. Es ist daher höchst bemerkenswert, dass Fr. Pedro in einem solchen missionarischen Umfeld einen Katechismus in Piktogrammen verfasst und dabei freimütig mexikanische Glyphen gebraucht, wie wir im folgenden noch sehen werden.

³⁹ Für alle Ausführungen zum histor.-katech. Kontext vgl. ebd., S. 33–64.

2.1.3 Katechetische Methoden

Da die Missionare zunächst das Nahuatl nicht beherrschten, führten sie ihre Katechese mit Hilfe von Zeichen und Gesten durch. Diese Gesten konnten in Nahuatl »übersetzt« werden, d.h. indianische Interpreten erklärten den Katechumenen die Gesten. Später konnten Missionare, die die einheimische Sprache noch nicht beherrschten, sich indianischer Dolmetscher bedienen, die Spanisch verstanden. Die drei mexikanischen Provinzialkonzilien unterstützten die Bemühungen um eine Katechese in Nahuatl. Zumindest während des 16. Jh. verfassten und druckten verschiedene Missionare (z.B. Alonso de Molina) Katechismen in mexikanischer Sprache.

Eine besondere Weise, Glaubensinhalte zu vermitteln, waren Gesang, Poesie und Tanz. Fr. Pedro de Gante und andere Missionare der ersten Stunde fassten die Glaubensinhalte in Liedform ab und komponierten entsprechende Melodien dazu, z.B. das Credo, das Vater unser oder Ave Maria. Bei den Nahuas (Azteken, Texcocaner, Totonaken etc.) wurde der Weg der Weisheit mit »Blume und Gesang« bezeichnet, d.h. die tiefen Wahrheiten über Gott, Mensch und Welt waren nur der Poesie und dem Gesang zugänglich. Daher wurde mit der Anwendung von Tanz, Dichtung und Lied in der Katechese ein sehr zentraler Aspekt des symbolischen Systems der Nahuakultur in die christliche Verkündigung aufgenommen. Es handelte sich um einen ersten Schritt in Richtung auf eine Inkulturation des Glaubens, der den Adressaten des Evangeliums eine Assimilierung ermöglichte.

Auf derselben Linie liegt die von J. Cortés Castellanos sogenannte *audiovisuelle Methode*. Man weiß, dass die Tlamatinime ihre Schüler häufig mit Hilfe von Bildern unterrichteten, die sie im Laufe des Unterrichts auslegten und erklärten.⁴⁰ In Europa kannte man die »Biblia pauperum«, deren Bilder ja keine reine Dekoration des Textes waren, sondern eine Erklärung und »piktografische« Interpretation der biblischen Ereignisse darstellten.⁴¹ Es waren vermutlich diese beiden Quellen, die die franziskanischen Missionare veranlasste, Bilder in der Katechese zu verwenden. Dabei handelte es sich um eine audiovisuelle Katechese im strengen Sinn. Denn die Betrachtung der Bilder wurde von einer stets gleichbleibenden Erklärung durch den Missionar oder indianischen Interpreten begleitet.⁴² Diese Methode hatte aufgrund ihrer Anpassung an mexikanische Unterrichtsmethoden offensichtlich großen Erfolg. Als Erfinder der audiovisuellen Katechese wird oftmals Fr. Jacobo de Testera genannt.

Der piktografische Katechismus Fr. Pedros ist nun nicht ein besonders bemerkenswertes Beispiel der eben ausgeführten audiovisuellen Methode. Er ist nicht eine bloße Darstellung der christlichen Botschaft in Bildern, die einer umfassenderen Erklärung bedürfen.⁴³ Es handelt sich beim Katechismus in Piktogrammen vielmehr um eine kreative Fortsetzung der altmexikanischen piktografischen Schrift unter Verwendung bereits vorhandener

⁴⁰ Vgl. ebd., S 58f.

⁴¹ Vgl. ANDERS, FERDINAND, a.a.O., S. 33f.

⁴² Vgl. CORTÉS CASTELLANOS, JUSTINO, ebd., S. 57.

⁴³ Anders CORTÉS CASTELLANOS, a.a.O., S. 60.

Glyphen oder der Erfindung neuer – ausgehend von der Nahuasymbologie. Der piktografische Katechismus von Fr. Pedro de Gante ist ein wirkliches Buch, wie es auch die altmexikanischen Codices sind. Einen schlichten, aber eindeutigen Beweis dafür, dass es sich bei den Piktogrammen des Katechismus um den Gebrauch piktografischer Schrift handelt, finden wir in der Glyphe unter den Nummern 62, 75, 85, 127, 145, etc.:⁴⁴ Es handelt sich um die mexikanische Glyphe »in milli«, die wörtlich mit »kultiviertes Land« übersetzt wird, aber im Katechismus, wie J. Cortés Castellanos entziffert, »und« oder »auch« bedeutet, also eine Konjunktion darstellt.

2.1.4 Piktografische Katechismen

Aus den bisherigen Ausführungen ist deutlich geworden, dass ein »Katechismus in Piktogrammen« eine ganz eigene Art der Glaubensvermittlung darstellt, da er die indianische Schrifttradition fortsetzt und bewahrt. Es handelt sich um ein *indianisches Buch*. Ein weiterer Zeuge dafür ist Las Casas: »Ich habe in vielen Gebieten die christliche Lehre in ihren Figuren und Bildern geschrieben gesehen, die sie [die Indígenas] lasen wie ich unsere Schrift in einem Brief. Und dies ist eine sehr erstaunliche und geistvolle Kunst.«⁴⁵

Von diesen Katechismen sind verschiedene Exemplare zu uns gekommen. Vier befinden sich in Mexiko, weitere vier in Frankreich in der Pariser Nationalbibliothek und weitere in anderen Bibliotheken und Sammlungen. Vom Katechismus des Fr. Pedro de Gante besitzen wir zwei Exemplare, eines in der Madrider Nationalbibliothek (BNM) und das zweite im Madrider Nationalarchiv für Geschichte (AHNM).⁴⁶ Sie wurden von verschiedenen Leuten geschrieben. Die erste Handschrift ist die Grundlage für die noch folgenden Analysen. Die Autoren der piktografischen Katechismen waren Ordensmänner oder Weltleute. Die Mehrheit von ihnen, mit ganz wenigen Ausnahmen, blieb anonym wie die Tlacuiloque der altmexikanischen Codices.⁴⁷ Nach Ansicht von J. Cortés Castellanos verfasste Fr. Pedro de Gante seinen Katechismus in den Jahren zwischen 1527 und 1529.⁴⁸

⁴⁴ Als »Originalquelle« unserer weiteren Ausführungen über den piktografischen Katechismus von Fr. Pedro de Gante benutzen wir die im angegebenen Buch von J. CORTÉS CASTELLANOS auf den S. 453–471 abgedruckte hervorragende Farbkopie des Originals aus der königlichen Bibliothek in Madrid. Wir folgen hier ebenfalls der von Cortés Castellanos durchgeführten Numerierung der Piktogramme.

⁴⁵ LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE, *Apologética historia sumaria*, Bd. 2, Mexiko, 1967, S. 505.

⁴⁶ BNM = Biblioteca Nacional Madrid; AHNM = Archivo Histórico Nacional Madrid.

⁴⁷ Vgl. CORTÉS CASTELLANOS, JUSTINO, a.a.O., S. 63.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 77.

2.2 Der Inhalt des Katechismus und seine Entzifferung durch J. Cortés Castellanos

2.2.1 Themen und formale Aufteilung⁴⁹

Quellengrundlage für die folgenden Ausführungen bildet der Kodex der BNM, dessen Piktogramme von 1–1161 durchgehend numeriert werden. Mit der Entzifferung des Piktogramms Nr. 18, das insgesamt elfmal erscheint und soviel wie »Amen Jesús« bedeutet, gelingt es Cortés Castellanos, 12 Teile oder Kapitel des Katechismus zu unterscheiden. Sie umfassen die Nr. 1–981. Es sind fünf Gebete, zwei Glaubensbekenntnisse, ein Kurzkatechismus mit Fragen und Antworten, die zehn Gebote, die fünf Kirchengebote, die Sakramente und die Werke der Barmherzigkeit. Sie finden sich, hier mit Titeln versehen, in folgender Reihenfolge:

1. Im Zeichen des Kreuzes (Gebet)
2. Unser verehrungswürdiger Vater! (Vater unser)
3. Heilige Maria, Mutter Gottes (Ave Maria)
4. Ich glaube! (apostolisches Credo)
5. Oh Königin, würdige dich, dich zu freuen! (Salve regina)
6. Ich elender Sünder (Gebet)
7. Kleine Katechese
8. Der Glaube an unseren Herrn und Gott (2. Credo)
9. Die ehrwürdigen Gebote des einzigen Gottes (10 Gebote)
10. Die ehrwürdigen Gebote unserer heiligen Mutter, der Kirche (Kirchengebote)
11. Die heiligen Sakramente
12. Die Werke der Barmherzigkeit.

Die Nummern 982–1161 stellen ein zweites Exemplar des piktografischen Katechismus dar, dessen erster Teil Nr. 982–1042 den Nr. 833–894 gleicht und die Sakramente wiederholt. Der zweite Teil Nr. 1043–1128 gleicht den Nr. 895–981 und handelt wie diese von den Werken der Barmherzigkeit. Der dritte Teil (Nr. 1129–1161) des zweiten Exemplars innerhalb der BNM enthält etwas Neues. Es handelt sich um ein sechstes Gebet, eine Art »Schlussgebet« für den Katechismus. Wir haben also *noch einen 13. Abschnitt* oder Teil des Katechismus.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 189–422.

2.2.2 Die Entzifferung und spanische Übersetzung des Katechismus⁵⁰

Die Methode, die Cortés Castellanos anwendet, um die Piktogramme des Katechismus zu entziffern, ist:

1. Die Identifizierung der eigentlich mexikanischen Glyphen, wie wir sie auch in den mexikanischen Codices finden, und ihre mögliche Bedeutung innerhalb der piktografischen Schrift und des symbolischen Systems der Nahuakultur.
2. Der Vergleich des piktografischen Katechismus und seiner Glyphen mit den mit Hilfe der lateinischen Schrift in Nahuatl verfassten Katechismen von Alonso de Molina (1546), Pedro de Gante (1547) und den Dominikanern (1548).

Diese Methode hat ihre guten Gründe. Dennoch weist die Entzifferung und Übersetzung ins Spanische einige nicht unerhebliche Mängel auf. So wird niemals die symbolische Bedeutung der Farben sowohl der eigentümlich mexikanischen Glyphen wie auch der von Fr. Pedro zur Darstellung der christlichen Botschaft erfundenen Piktogramme kommentiert. Konsequenterweise wird die Farbsymbologie auch nicht in die Übersetzung einbezogen. Nur ganz selten wird auch der Versuch unternommen, den tieferen symbolischen Sinn eines Piktogramms zu deuten. Ein dementsprechender Übersetzungsversuch findet sich bei keiner Glyphe. Das verdeckt im Grunde die Originalität und den kulturspezifischen Charakter des Katechismus völlig. In diesem Zusammenhang ergibt sich dann noch ein dritter Einwand. Vielleicht ist das Spanische als kulturfremde Sprache gar nicht einmal die zur Übersetzung geeignete Sprache. Sicher würde eine Übersetzung in die alte und die heutige Nahuasprache dem Katechismus besser Rechnung tragen. Denn offensichtlich hat Fr. Pedro ihn selbst in seinem christlichen Inhalt noch von den symbolischen Paradigmen der Nahuakultur her konzipiert.

2.3 Zum Gebrauch der piktografischen Schrift durch Fr. Pedro de Gante: konkrete Beispiele

Wie bereits erwähnt enthält der piktografische Katechismus eine beträchtliche Zahl altmexikanischer Glyphen, gleich oder ähnlich denen, die in den alten Codices verwendet wurden. Fr. Pedro und seine Tlacuiloque gebrauchten sie zur Verkündigung der christlichen Frohbotschaft. Der Katechismus versucht als ganzes die christliche Frohbotschaft in Sprache, Schrift und Symbolik der Nahuakultur zum Ausdruck zu bringen. Innerhalb der weiter oben vorgestellten piktografischen Systematik wollen wir nun einige Beispiele vorstellen.

⁵⁰ Die vollständige Übersetzung des piktografischen Katechismus durch CORTÉS CASTELLANOS findet sich: ebd., S. 436–450.

2.3.1 Der Gebrauch im indikativen Modus

In diesem Sinn wird z.B. im Katechismus das Piktogramm für ›in maitl‹ (Nr. 7 u.a.), d.h. die »Hand«, gebraucht und bedeutet so viel wie »Handeln, Handlung«. Im spezifisch katechetischen Kontext jedoch meint es »göttliches Handeln« wie »erlösen, befreien«. Ein weiteres interessantes Beispiel ist das Piktogramm für ›in icxilt‹ (Nr. 124 u.a.), d.h. der »Fuß«, der im Kontext des Glaubensbekenntnisses soviel wie »herabsteigen«, aber im konkreten Sinn den göttlichen Herabstieg bezeichnet.

2.3.2 Der Gebrauch im symbolischen Modus

Ein interessantes Beispiel für diesen Schriftmodus ist der Gebrauch des Piktogramms, das ›Ehécatl‹ darstellt (Nr. 135 u. 471), d.h. den *Gott des Windes* oder den Wind selbst. Fr. Pedro nimmt diesem Piktogramm, das direkt dem religiösen Universum der Nahuatl entnommen ist, seinen nichtchristlichen Sinn. Als ›Wind‹, der weht, wo er will (an jedem Ort), erhält diese vorkolumbianische Glyphe im Kontext des Credo in Bezug auf die Kirche die metaphorische Bedeutung von »universal, katholisch«. Wir haben hier ein gutes Beispiel für die Kreativität Fr. Pedros und seine freimütige Haltung gegenüber der angeblichen Idolatrie der Indígenas.

Ein weiteres Beispiel für den Gebrauch des symbolischen Modus ist der Pfeil, der eine Blume oder ein Herz durchbohrt (Piktogramm Nr. 244 u.a.). In diesem Fall wird der ursprüngliche symbolische Sinn der Glyphe fast vollständig übernommen. Es handelt sich um das Symbol des altmexikanischen »Blumenkrieges«, der in seinem eigentlichen Sinn ein spirituelles Leben bedeutet, in dem der Mensch sich ernsthaft bemüht, das Böse und die Konkupiszenz durch ein Bußleben zu überwinden. Deswegen ist diese Glyphe im Gebet »Ich elender Sünder« und in den Kirchengeboten völlig korrekt angewandt. In diesen letzteren steht es im Zusammenhang mit anderen Piktogrammen und bedeutet die »Fastenzeit«. Ist doch die Fastenzeit die liturgische Zeit, in der sich der Christ um ein Leben in Buße und die Überwindung der Konkupiszenz bemühen soll.

2.3.3 Zwei Piktogramme von besonderer theologischer Bedeutung

Das erste setzt sich aus den Glyphen Nr. 8 und 9 zusammen, die zwei Gesichter, eines mit gelbem, das andere mit dunkeltem Stirnband, darstellen. Es wiederholt sich sechsmal im ganzen Katechismus. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die gelbe Farbe des Stirnbands (oder der Krone) des ersten Gesichts die in der Nahuakultur dem weiblichen Geschlecht zugeordnete Farbe ist. Daraus ergibt sich, dass die beiden Gesichter zusammen mit höchster Wahrscheinlichkeit ›Omēteōtl‹, den »zwiefältigen Gott«, das »göttliche Paar« symbolisieren sollen. Was Fr. Pedro offensichtlich mit der Nahuasymbologie ausdrücken

möchte, ist, dass Gott als das eine göttliche Prinzip des Universums Beziehung ist. Er ist mütterliche und väterliche Liebe, die sich mit seinen Töchtern und Söhnen solidarisiert. Dieses Prinzip »Beziehung« oder »Liebe«, das Gott ist, entfaltet sich auch als »Vater, Sohn und Heiliger Geist«. So legt es jedenfalls der Katechismus nahe, der im direkten Anschluss an das Symbol »Ometeotl« in den Piktogrammen ausführt, dass Gott den »hochverehrten Namen«, »Gott Hochverehrter Vater, Gott Hochverehrter Sohn und Gott Heiliger Geist«⁵¹ trägt.

Das zweite Piktogramm, das uns einer gesonderten Interpretation wert scheint, ist Nr. 6. Es handelt sich um das Bild eines spanischen Eroberers/Soldaten. Es hat die sehr eindeutige Bedeutung »Feind«. Es steht innerhalb des in Piktogrammen verfassten, noch heute in ganz Mexiko gebräuchlichen Gebets »Con la señal de la cruz« und lautet hier: »Durch das Zeichen des Kreuzes, würdige dich, oh Herr und Gott [= Ometeotl], uns durch deine Hand von unseren Feinden zu befreien. Durch deinen hochverehrten Namen, Gott, hochverehrter Vater, Gott, hochverehrter Sohn, Gott Heiliger Geist. Amen. Jesus.«⁵²

Indem Fr. Pedro die Spanier als »Feinde« und Unterdrücker darstellt, offenbart er eine christliche Theologie, die Gott als den Befreier der Unterdrückten – in diesem Fall der Indígenas – verkündet. Er offenbart ebenfalls sein theologisches Urteil über die spanische Eroberung und seine Stellung gegenüber der Ausbeutung der besiegten Indianervölker. Indem Gott als Befreier verkündet wird, wird er vom Gott der Sieger zum Verteidiger des Lebens und der Kultur der Indígenas. Er ist der Gott auf der Seite der Opfer und Besiegten.

2.3.4 Ein spezifisch christliches Piktogramm

Das von Fr. Pedro vorgelegte piktografische Buch ist ein christlicher Katechismus. Es wäre deshalb verwunderlich, wenn sich in ihm nicht auch spezifisch christliche Symbolik fände. Wir wählen ein Beispiel aus:

Es handelt sich um das Piktogramm des Namens »Jesus Christus«, desjenigen, der nach christlichem Glauben der einzige Mittler und Erlöser ist (Piktogramme Nr. 66, 89, 270, 364, 373, 387 u. 432). Jesus Christus wird als der Gekreuzigte dargestellt, d.h. am Kreuz hängend und Blut vergießend. Man hätte auch ein anderes Bild wählen können, z.B. den Auferstandenen. Fr. Pedro hat jedoch diese Form gewählt. Indem Jesus Christus am Kreuz hängt und Blut vergießt, wird er in der Form des »Opfers« dargestellt. Für die mexikanischen Indígenas geschah die Vermittlung zwischen Gott und Mensch grundsätzlich in der Weise des Opfers. Man opferte Blumen, Tiere und Menschen. Das Blut galt als die »kostbare Flüssigkeit« schlechthin. Es gab auch das Selbstopfer, bei dem man sich mit einer Agavenspitze selbst Blut entnahm. Gemäß der Lehre des NT ersetzt und vollendet das eine Opfer Christi ein für alle Mal alle übrigen möglichen Opfer (vgl. Hebr 7,27;

⁵¹ Vgl. ebd., S. 436.

⁵² Ebd.

9,1ff). Sein Opfer am Kreuz verwirklicht endgültig die Vergebung der Sünden und den Bund zwischen Mensch und Gott. Vielleicht hat Fr. Pedro deshalb eine Kreuzesdarstellung gewählt, die außerdem sehr explizit das Blutvergießen darstellt. Christliche Symbolik wird hier mit der religiös-symbolischen Welt der Nahuas verkettet.

3. Zusammenfassende Schlussfolgerungen

3.1 Die »Inserción« von Fr. Pedro de Gante in die Nahuakultur

Die bisher vorgestellten Analysen und Interpretationen haben deutlich gezeigt, wie sehr Fr. Pedro de Gante in seiner Katechese von der für seine Zeit aktuellen soziopolitischen und religiösen Wirklichkeit des indianischen Volkes ausgeht. Seine missionarische Position ist die einer grundlegenden Offenheit und die Bereitschaft, europäisch-christliche Denk- und Verhaltensmuster hinter sich zu lassen. Das führt ihn schließlich zur Solidarität mit den anderen. Indem er z.B. die spanischen Eroberer als Feinde des Gottesvolkes qualifiziert, macht er keinen Hehl aus seiner theologisch-politischen Position. Die freimütige Anwendung des Symbols »Ometeotl« ist das vielleicht eindeutigste Beispiel für die Vertrautheit Fr. Pedros mit der religiösen Symbolik und den theologischen Konzepten der Indígenas.

Obwohl das eigentliche Subjekt der Inkulturation des Glaubens und des Evangeliums das Volk ist, die Inkulturation als solche annimmt, kommt natürlich der erste Impuls und die erste Phase der Evangelisierung von außen. Fr. Pedro zeigt uns, dass es für die Verkündigung in Wort und Tat unerlässlich ist, die Sprache der Adressaten zu beherrschen und in ihrer sozialen und kulturellen Wirklichkeit verwurzelt zu sein.

3.2 Ein inkultrierter Katechismus

Es sind wohl drei Momente, die dazu beitrugen, dass es Fr. Pedro gelang, auf der Grundlage von Schrift und Symbolik der Nahuakultur einen Katechismus in Piktogrammen und damit einen sehr weitgehend inkulturierten Katechismus zu verfassen.

Zunächst einmal hatte Fr. Pedro Nahuatl gelernt und beherrschte es später perfekt, wie sein in lateinischer Schrift abgefasster Katechismus von 1547 bezeugt. Die Sprache der anderen zu kennen, ist eine *conditio sine qua non*, um die symbolisch-religiöse Welt derer verstehen zu lernen, denen man das Evangelium verkünden will.

Zweitens bewahrte Fr. Pedro die indianische Schrift und entwickelte sie sogar auf kreative Weise weiter. Er schaffte mit seinem piktografischen Katechismus tatsächlich ein Werk indianischer Literatur. Denn es handelt sich ja um ein Buch, das gelesen werden soll. Man kann diese Tatsache sicher nicht hoch genug einschätzen. Widersetzt sich seine Tat doch der Haltung der mächtigen franziskanisch-spanischen Mission, die durch ihre

Verhaftung in der Mentalität der spanischen »Reconquista« geradezu obsessiv den indianischen »Götzendienst« bekämpft und alle piktografischen Bücher (Kodices) dem Feuer übergibt.

Und drittens gelingt es Fr. Pedro in seinem piktografischen Katechismus, nichtchristliche indianische Glyphen so zu gebrauchen, dass sie einen wahrhaft christlichen Sinn gewinnen, ohne jedoch deren Symbolik einfach zu zerstören. Ein kleines, aber recht beredtes Beispiel ist das Piktogramm »Ehécatl«, wie wir weiter oben ausgeführt haben.

4. Bibliografie

- ACOSTA, JOSÉ DE: *Historia natural y moral de las Indias*. Mexiko, 1985 [1590].
- ANDERS, FERDINAND / JANSEN, MAARTEN / PEREZ JIMÉNEZ, GABINA AURORA: *Origen e historia de los reyes Mixtecos*. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis. Mexiko, 1992.
- CORTÉS CASTELLANOS, JUSTINO: *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*. Estudio introductorio y desciframiento del Ms. Vit. 26-9 de la Biblioteca Nacional Madrid. Madrid, 1987.
- FALBEL, NACHMAN: *Os espirituais franciscanos*, São Paulo, 1995.
- LEON-PORTILLA, MIQUEL: *Los antiguos Mexicanos a través de sus crónicas e cantares*. Mexiko, 8. Aufl., 1990.
- MENDIETA, GERÓNIMO DE: »Historia eclesiástica indiana«, 2 Bde., in: SOLANO Y PEREZ-LILA, FRANCISCO (Hg.): *Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Tomos CCLX e CCLXI, Madrid, 1973 [1604].
- MARTINEZ, JOSÉ LUIS: *Nezahualcōyotl. Vida y obra*. Mexiko, 2. Aufl., 1984.
- MONJARRAS-RUIZ, JESÚS (Coord.): *Mitos cosmogónicos del México, indígena*. Mexiko, 1987.
- SAHAGUN, BERNHARDINO DE: *Historia general de las cosas de Nueva España. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*. Bde. 1 u. 2, Mexiko, 2. Aufl., 1989.
- SÉJOURNÉ, LAURETTE: *Pensamiento y religión en el México antiguo*. Mexiko, 9. Aufl., 1990.
- DERS.: *Altamerikanische Kulturen*. Frankfurt a.M., 1971.
- SUESS, PAULO: »A evangelização dos povos indígenas: Acenos históricos e desafios atuais«, in: *Convergência* 13, 1988, S. 176-193.
- DERS.: *A conquista espiritual da América espanhola*. 200 documentos — século XVI. Petrópolis, 1992.

Summary

This article deals with one of the most famous catechetic works in the history of mission in Latin-America: the pictografic catechism of Fr. Pedro de Gante. My investigation trips to show the cultural context of this work and his references to Nahua religion, Nahua form of script and literature and to the christian missionary and catechetic activity at the beginning of the evangelization in Mexico. Contrarily to the group of the ›Twelve‹ the first three franciscanian missionaries of Mexico, and between them Fr. Pedro de Gante, opted for a non-violent mission and assured the cultural and religious point of view of the Indians. The pictografic catechism is the fruit of an insertion of his author in the Nahua culture. The article tries to turn out that it was written in the glyphic e simbolic script of the middle-american codices. In form and contents it is an Indian book. As an *Indian* book and for his theological contents it is an evangelic manifestation against the spiritual and political oppression of the Spanish mission and political power. For all these reasons we should consider the pictografic catechism of Fr. Pedro de Gante a successful intention of inculturation which opts for the ›other‹ and the ›poor‹.

HISTORISCHER PROTESTANTISMUS UND PFINGSTBEWEGUNG IN BRASILien: ANNÄHERUNGEN UND KONFLIKTE¹

von Leonildo Silveira Campos²

Einführung

Ohne viel Aufhebens begann die Pfingstbewegung³ ab 1910, schon kurz nach ihrer Entstehung in den USA, in Lateinamerika Fuß zu fassen. Zunächst bedienten sich ihre Missionare des bereits bestehenden Netzes protestantischer Gemeinden, um ihre ersten AnhängerInnen zu gewinnen. Zu diesem Zeitpunkt erlebte der Protestantismus presbyterianischer, methodistischer, baptistischer und anderer Prägung, die in Brasilien seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts heimisch geworden waren, eine Phase des Wachstums – trotz des starken Drucks der vorherrschenden Religion.⁴

Während langer Zeit war die Haltung der verschiedenen Denominationen von Gleichgültigkeit geprägt, mit etwas Hoffnung auf eine geistliche Erweckung gewürzt. Erst viel später wurde die neue Version des Christentums als Bedrohung für die Institutionen des traditionellen Protestantismus erkannt. Den wenigen Gemeinden, die die Prediger der neuen Bewegung aufnahmen, wurde eine Spaltung beschert, wodurch Menschen frei wurden für die Entstehung von etwas Neuem, das die religiöse Landschaft Brasiliens tief und nachhaltig verändern sollte. Der brasilianische Protestantismus würde nie wieder derselbe sein.

Zu Beginn bestand die Taktik des historischen Protestantismus darin, die Pfingstbewegung zu ignorieren oder zu verachten. Später ging man dazu über, sie zu bekämpfen,

¹ Beitrag in: BENJAMIN F. GUTIERREZ/LEONILDO SILVEIRA CAMPOS, *Na Força do Espírito. Os Pentecostais na América-Latina: um desafio às igrejas históricas*, São Paulo 1996, 77–120 (Der Titel bedeutet: In der Kraft des Geistes. Die Pfingstler in Lateinamerika: eine Herausforderung für die historischen Kirchen. Vgl. auch die englische Version: BENJAMIN F. GUTIERREZ/DENNIS A. SMITH, *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America*, Drexel Hill, Pennsylvania/USA 1996, 65–94.)

² Leonildo Silveira Campos ist seit 1973 Pfarrer der Unabhängigen Presbyterianischen Kirche Brasiliens (Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, IPI). Er ist heute Professor für Religionssoziologie am theol. Seminar der IPI in São Paulo und an der Methodistischen Hochschule (Instituto Metodista de Ensino Superior) in São Bernardo do Campo (Bundesland São Paulo). Am dortigen ökumenischen Postgraduierten-Institut beschließt er zur Zeit gerade seine Doktorarbeit zum Thema: »Marketing der Universalen Kirche des Reiches Gottes« (Marketing da Igreja Universal do Reino de Deus), Anm. d. Ü.

³ Um das im Deutschen unschöne Wort »Pentekostalismus« zu vermeiden, übersetze ich das portugiesische »Pentecostalismo« mit »Pfingstbewegung«, wo es um das Phänomen als solches geht, bzw. »Pfingstkirchen«, wo Institutionen gemeint sind, Anm. d. Ü.

⁴ Gemeint ist die römisch-katholische Kirche, Anm. d. Ü.

als ob es sich um einen schrecklichen Feind handelte, bis man schließlich – seit kurzem erst – einzusehen begann, dass die vermeintliche eigene Allmacht angesichts des Wachstums der Pfingstler⁵ und dem Eindringen pfingstlerischer Mentalität und Praktiken in die eigenen Kirchen zerbröckelte. Die ProtestantInnen der historischen Kirchen wurden von einem ungunsten Gefühl beschlichen: Leere Kirchen und eine wilde Flucht ihrer Gläubigen, die – »voll des Heiligen Geistes« – den neuen Führern nachrannten. Die sich einstellende Perplexität wird in der Frage eines gleichsam überrumpelten alten Pfarrers deutlich: »Warum wachsen die Pfingstler, und wir verschwinden allmählich?«

Es bedarf keiner profunden Analyse, um der Bedeutung des Einflusses der Pfingstbewegung auf die protestantischen Institutionen unseres Kontinents gewahr zu werden. Der vorliegende Beitrag versucht immerhin, auf folgende Fragen eine Antwort zu geben: Was ist die Pfingstbewegung, welchen Platz nimmt sie ein und welche Herausforderungen stellt sie für die ProtestantInnen der historischen Kirchen Brasiliens, insbesondere die PresbyterianerInnen dar? Welche Lehren können aus dem Erfolg dieser Bewegungen gezogen werden? Können diese Lehren helfen, den Zeitpunkt zu bestimmen, zu dem der Presbyterianismus den »Zug der Geschichte« verpasst hat? Auf diese Nachfragen innerhalb des Protestantismus zu antworten, ist ein äußerst schwieriges Unterfangen. Schließlich stehen dem Jahrzehnte erbitterten Kampfes, gegenseitiger Ablehnung, apologetischer Diskurse und Debatten entgegen, in denen mit völlig falschen Annahmen über das Thema diskutiert wurde.

Andererseits halten wir es für ungenügend, unser Thema nur aus einer kirchengeschichtlichen oder theologischen Perspektive zu betrachten. Im ersten Teil werden wir die Pfingstbewegung als religiöse Bewegung mit tiefen Wurzeln in der Geschichte, Kultur, Wirtschaft und in den Veränderungen, denen die westliche Gesellschaft in den letzten Jahrhunderten unterworfen war, behandeln. Aus diesem Grund reicht es nicht aus, eine Untersuchung der Pfingstbewegung mit ihrem explosionsartigen Auftauchen in Topeka (1901) oder Los Angeles (1906) beginnen zu lassen. Die Pfingstbewegung muss in ihrem Gesamtkontext betrachtet werden, unter Berücksichtigung der Vorbedingungen der lateinamerikanischen Kultur, der Volksreligiosität und des Protestantismus pietistischer Prägung, die die Aufnahme der neuen Botschaft ermöglicht haben. An dieser Stelle kann uns die Religionssoziologie helfen, die religiösen Bewegungen als von historischen Personen gegründete, aufrecht erhaltene und wieder aufgegebenen Größen zu sehen, die, wie Zeitreisende, in der Gegenwart die Spuren der Vergangenheit und die Möglichkeiten der Zukunft in sich tragen. Diese Reise wird durch die Nachfrage – befriedigt oder nicht

⁵ Die Verwendung inklusiver Sprache stellt nach wie vor Anforderungen, die sich noch nicht befriedigend lösen lassen. Auch meine hier verwendete Lösung ist gewiss unbefriedigend. Ich habe mich jedoch entschlossen, nur dort beide Geschlechter explizit zu erwähnen (meist durch »Innen«), wo die Menschen selbst gemeint sind und man davon ausgehen kann, dass Frauen einen signifikanten Anteil an der bezeichneten Gruppe haben. »Pfingstler« steht hier z.B. ohne Innen, weil es nur Ersatz für das Abstraktum »Pfingstbewegung/-kirchen« ist. Im nächsten Satz ist allerdings von einem menschlichen Gefühl die Rede, daher »ProtestantInnen«. »Pastoren« wird fast immer in männlicher Form verwendet werden, weil die überwältigende Mehrheit der Denominationen keine Frauenordination kennt, usw., Anm. d. Ü.

– nach Führungspersönlichkeiten gekennzeichnet, die die PilgerInnen mit Nahrung zu versorgen⁶ und ihnen Utopien aufzuzeigen vermögen, die innerhalb der Geschichte zu verwirklichen sind.

In einem zweiten Schritt besteht unser Interesse darin, auf die Dynamik, die Widersprüche und die Kraft der Pfingstbewegung aufmerksam zu machen, insofern sie ein wichtiges Element der religiösen Landschaft Brasiliens ausmacht. In diesem Teil werden wir den Gedanken verfolgen, wonach die Pfingstbewegung eine Bewegung und eine Mentalität darstellt, die Institutionen geschaffen haben, die sich in einem Prozess der Etablierung und der Veränderungen befinden.

Der dritte und letzte Teil wird die Interaktionen zwischen dem historischen Protestantismus und der Pfingstbewegung untersuchen. Wir werden uns um Antworten auf folgende Fragen bemühen: Welche Zukunft kann, ausgehend von solch ambivalenten und dialektischen Beziehungen, in die sich Hass und Liebe, Abstoßung und Anziehung, Verachtung und Bewunderung mischen, gebaut werden? Wird es dem Presbyterianismus möglich sein, sich einige der pfingstlerischen Praktiken und Mentalitäten anzueignen, um selbst wieder wachsen zu können, ohne dass dabei die reformierte Identität und Gestalt geopfert werden muss?

Die folgenden Seiten versuchen, die Flamme der Hoffnung zu erhalten, auch wenn anerkannt werden muss, dass der Protestantismus an der Schwelle zum nächsten Jahrhundert die Strömung gegen sich hat und gegen die Gezeiten ansteuern muss. Wir werden uns Einsichten der Religionssoziologie zunutze machen; letztlich jedoch ist die uns vorliegende Frage eine theologische, ekklesiologische und pastorale.

Die Pfingstbewegung in Brasilien: Eine historische Betrachtung

Religiöse Bewegungen entstehen nicht über Nacht, und viele von ihnen können nur schwer exakt auf ihr Entstehungsdatum bestimmt werden. Um sie besser verstehen zu können, müssen wir nach den Ursprüngen, Wurzeln und Hintergründen ihres Erscheinens in der Geschichte fragen, wie auch nach den Ursachen ihrer Erfolge und Misserfolge. Dies gilt genauso für die Pfingstbewegung. Wir müssen hinter die symbolischen Anfangspunkte zurückgehen, die man aus didaktischen Gründen bezeichnet hat – Topeka oder Los Angeles. Es gibt weiter zurückliegende Ursachen, eingebettet in die Geschichte der christlichen Kirche und in die sozialen Bewegungen, die im westlichen Christentum ihre Spuren hinterlassen haben; Ereignisse, die, von den GeschichtsforscherInnen oft ignoriert, die Entstehung der Pfingstbewegung gefördert oder behindert haben.

Auf der anderen Seite hat die Pfingstbewegung erbitterte Leidenschaften hervorgerufen, die sich hinderlich oder förderlich auswirken konnten. Sie hat sich mit den Kämpfen und Konflikten im Umfeld der religiösen Kontrolle über die Laien und der Verteilung der

⁶ Das portugiesische »alimentar« kann sich auf materielle oder »geistliche« Nahrung beziehen; vermutlich ist hier beides gemeint, Anm. d. Ü.

religiösen Güter identifiziert. Sie erwarb sich den Ruf einer Bewegung, die den »Status quo« in Frage stellt, eine Gefahr für die religiösen Institutionen bedeutet und die ein »wildes Heiliges« in sich trägt, entgegen dem »gezähmten Heiligen« der Kirchen.⁷

Zu Beginn dieses Jahrhunderts sehnten sich Teile des Weltprotestantismus nach einer geistlichen Erweckung großen Ausmaßes. Sie stellten der »modernen Kirche« (die man als bürokratische, gefühllose, kalte Organisation sah, die mehr mit ihren politischen und sozialen Privilegien als mit dem Handeln des Heiligen Geistes beschäftigt sei) eine abstrakte »primitive Kirche« gegenüber, die man als ideales Modell, dynamisch, voll der großen Wunder und übervoll mit charismatischen Gaben verstand, und die wiederherzustellen sei.

Die moderne Pfingstbewegung glaubt, eine Brücke zwischen diesen beiden Idealtypen geschlagen zu haben und dabei 1850 Jahre Geschichte und ein ganzes Netz von kirchlichen Institutionen, die um das christliche Heilige herum errichtet worden waren, hinter sich lassen zu können. Zu diesem Zweck erarbeiteten sie neue hermeneutische Achsen: Die intensive emotionale Erfahrung, die innere Erleuchtung, die innere Wahrnehmung des Heiligen. Indes sucht auch die religiöse Erfahrung, weit davon entfernt, unmittelbar zu sein, nach Mittlern. Die Pfingstbewegung schuf darum neue Vermittlungen, indem sie charismatische Führer auswählte, die zum Referenzpunkt der neuen Vermittlungen zwischen dem Heiligen und dem Profanen wurden. Im Lichte dieser Option entwickelte sich allmählich eine neue Ekklesiologie, und das Heilige wurde einer neuen Hierarchie übertragen, die »an den Heiligen Geist gebunden« ist.

1. Vorläufer der Pfingstbewegung in Brasilien

Die brasilianische Pfingstbewegung hat ihren Ursprung weder in São Paulo (1910) noch in Belém (1911), Los Angeles (1906) oder in Topeka (1901), denn wir wissen von charismatischen Erfahrungen in christlichen Gemeinden bereits aus dem 1. und 2. Jahrhundert (Montanismus). In der Geschichte sind zudem viele ekstatische und mystische Erfahrungen im Verlauf des Mittelalters zu vermerken, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Klöster. Im übrigen sind viele Phänomene, die die Pfingstbewegung für sich als Charakteristika in Anspruch nimmt, nicht ausschließlich christliche Phänomene, sondern der universellen Religiosität an sich eigen.

Dennoch ist das Aufkommen des Protestantismus und der modernen Pfingstbewegung in Lateinamerika nicht verständlich, wenn wir sie isoliert von der religiösen Geschichte der englischen Kolonien und der USA betrachten. Die Besetzung des Territoriums, die Öffnung für Pioniere, der Konflikt mit den Indianern, die ständige und zahlreiche Einwanderung aus Europa und die internen Migrationen der Bevölkerungen brachten eine

⁷ Diese Ausdrücke verwendet der französische Soziologe ROGER BASTIDE, der in seiner Untersuchung der brasilianischen Besessenheitsreligionen bemerkte: »Das gegenwärtige Heilige verlangt nach einem wilden Heiligen, im Gegensatz zum gezähmten Heiligen der Kirchen.« *Le Sacré Sauvage et autres essais*, Paris: Payot 1975, 227.

große Anzahl nicht angepasster, vereinzelter und über ein großes Territorium verstreuter SiedlerInnen hervor. Die religiösen Denominationen, unfähig, allen eine angemessene geistliche Unterstützung zu geben, blieben am Rande eines großen Akklimatisationsprozesses, durch den der Protestantismus gehen musste, als er mit den Immigranten in jenem Territorium ankam. Auf diese Weise wurde die Religion zu einem wichtigen Faktor für die Integration dieser neuen BewohnerInnen, indem sie dem Leben in einer unwirtlichen Umgebung einen symbolischen Sinn gab.⁸

In diesem Kontext erlebten die Nordamerikaner noch in der Pionierzeit eine geistliche Erweckung, die 1726 von den Reformierten holländischer Herkunft initiiert wurde. Dieser große Aufbruch dauerte rund 50 Jahre an und wirkte über die denominationalen Grenzen hinweg. Unter den religiösen Führern jener Zeit finden sich calvinistische Kongregationalisten (Jonathan Edwards), Anglikaner entgegengesetzter theologischer Richtungen (Georg Whitefield, Charles und John Wesley) und calvinistische Presbyterianer (Gilbert Tennent und Samuel Davies). Viele dieser Prediger benutzten den erneuerten Glauben als Waffe gegen die übrigen Pastoren, die als »orthodoxe Pharisäer«, »Gelehrte«, »Intolerante« oder »Glaubenslose« (*desprovidos de fé*) usw. apostrophiert wurden. In gewissen Gegenden entwickelte sich ein Anti-Intellektualismus, der sogar zum Verbrennen theologischer Bücher führen konnte.⁹ Das Wachsen der Erweckungsbewegung in den Pioniergebieten, wo viele wenig kultivierte Personen wohnten, rief »primitive« religiöse Verhaltensweisen hervor, wie Geheul, Kreischen, zu-Boden-fallen und Zuckungen. Diese große und erste

⁸ In Brasilien wurden die Konzepte von »Pionierfronten« (*frentes pioneiras*) und »Expansionsfronten« (*frentes de expansão*) von JOSÉ DE SOUZA MARTINS (*Capitalismo e Tradicionalismo*, São Paulo: Pioneira 1975) benutzt, um die Verhaltensunterschiede zwischen dem Mitglied einer »Pionierfront« (wo eine Logik kapitalistischer Produktion bereits existiert, bei mehr oder weniger stabilen Formen sozialen Verhaltens und Zusammenlebens) und dem vorherrschenden Verhalten der »Expansionsfront« (wo Abenteuergeist herrscht, »rette sich, wer kann«, und eine Verachtung des Intellektuellen und der rationalen Kontrolle). Messianische und millenaristische Bewegungen, die in Brasilien aufgetreten sind, taten dies eher in der Situation einer »Expansionsfront«. Dieser Verhaltensunterschied würde u.E. einige der Charakterzüge der Religiosität der amerikanischen SiedlerInnen erklären – im Kontakt mit den Eingeborenen, in einer Situation der Isolation, von der Gunst ihrer eigenen Kräfte abhängig, weit entfernt von den Zentren der Kontrolle und Organisation sozialen Lebens. H.R. NIEBUHR (*The Social Origins of Denominationalism*, New York: Holt 1929) zeigt auf, wie der europäische Protestantismus gezwungen war, sich in Amerika anzupassen, indem er die Form von Sekten und Denominationen annahm, um vom »Frontmenschen« (*homem de fronteira*) besser angenommen zu werden. Als Folge davon, so Niebuhr, kann man von einer »Kirche der Verstoßenen« (*igreja dos deserdados*), einer »Kirche der Mittelklasse« und einer »Kirche der Immigranten«, usw., sprechen.

⁹ Es gibt gewichtige soziologische und historische Gründe für das explosionsartige Auftreten der »wilden« und »ungezähmten« Religiosität in den englischen Kolonien Nordamerikas während der großen Erweckung. Inwiefern handelte es sich etwa um eine Revolte des armen Volkes, der ungerecht Behandelten, gegen eine institutionalisierte und stark in der zivilen Gewalt verankerte Religion? In der besagten Zeit gab es Spannungen, Kämpfe und Aufstände in vielen Gegenden der Kolonie. Die Wirtschaft stand auf den Schultern der schwarzen SklavInnen, und die neu angekommenen ImmigrantInnen waren oft Ex-Gefangene und sehr Arme aus England, Irland und anderen europäischen Regionen. Die Armut und das Elend regierten sogar in England selbst. Vgl. HERBERT APTHEKER, *A history of the American People: The Colonial Era*, New York: International Publishers 1969. Über die Beziehungen zwischen dem Anti-Intellektualismus und der religiösen Erweckung siehe RICHARD HOFSTADTER, *Anti-intellectualism in American Life*, New York: Knopf 1962, 1979. In diesem Buch zeichnet der Autor ein Profil des Wegs der Unbeliebtheit des Intellekts unter den Nordamerikanern, indem er insbesondere die Bedeutung der »Religion des Herzens« und der »Evangelisation der Erweckungsprediger« analysiert, die er mit der Ethik der Geschäftsleute in Verbindung bringt, die den Utilitarismus und den Pragmatismus intellektuellen Bemühungen vorziehen.

Welle fiel historisch mit der Entstehung des Methodismus, der Quäker und von Sekten wie den Shakern zusammen.¹⁰

Jedoch war es die zweite Welle der Erweckung, die sowohl der Entstehung der modernen Missionen den Boden bereitete (aus denen der lateinamerikanische Protestantismus hervorgehen sollte), als auch dem Auftreten von Erweckungspredigern wie Finney, Moody, Torrey und anderen. Im Gefolge dieser Bewegung entstanden Gruppen, deren Zentrum das Streben nach Heiligkeit bildete, mit einer starken Betonung der emotionalen Erfahrung, einer Abwertung der theologischen Kultur, einer emotionalen Predigt und einer freieren Liturgie. Nach diesen zwei großen Erweckungen gingen die nordamerikanischen Christen dazu über, das »innere Licht«, das »erwärmte Herz« (*coração aquecido*), den »Enthusiasmus« als Legitimationsformen eines außerhalb der traditionellen religiösen Institutionen gelebten Glaubens zu würdigen.

»Freie« Gemeinden, deren Hauptsorge ihrer Heiligkeit galt, betriebsam und ehrgeizig (*competitivas*), ließen sich mit den protestantischen Denominationen auf den Kampf um einen Platz auf dem religiösen Markt Amerikas ein. In vielen Regionen entstanden »Camp Meetings«, Orte, an denen Gläubige die Heiligung als »zweiten Segen« (*segunda bênção*) suchten. Im Schoß dieser autonomen Gemeinden würde die Pfingstbewegung Wurzeln schlagen und das für seine erste Explosion im 20. Jahrhundert notwendige Pulver vorfinden. Wichtig für diese Zeit ist die Veröffentlichung des Buches des Erweckungspredigers R.A. Torrey, »Baptism with the Holy Spirit« im Jahr 1895, die theologisch das Dogma der »Heiligung« mit dem von der »Taufe im Heiligen Geist« verband.

Die Gelehrten halten die Ereignisse in der Bibelschule Betel (Topeka, Kansas) im Jahr 1901 für den Anfang der modernen Pfingstbewegung. In besagtem Jahr gerieten Schüler, angeführt von ihrem Direktor Charles Parham, in einer emotionalen Atmosphäre in Ekstase und redeten in Zungen. Parham lehrte, dass das Heil (*salvação*), die Heiligung und die Taufe im Heiligen Geist nur durch das »Sprechen in fremden Sprachen« offenbar würden. Diese Erfahrung wurde durch seine Schüler schnellstens in verschiedenen Kirchen der Gegend sowie in den angrenzenden Staaten verbreitet.

In Houston bekehrte sich ein »Holiness«-Pastor zur Pfingstbewegung und provozierte damit eine Spaltung seiner Kirche. Mit sich nahm er den jungen Schwarzen William J. Seymour (geboren 1870, Sohn von ehemaligen Sklaven aus Louisiana). 1907 predigte Seymour in einer Kirche der Nazarener in Los Angeles.¹¹ Allerdings wurde er, kaum war

¹⁰ Shaker: Eine Bewegung in Verbindung mit der »millenaristischen Kirche«, von Ann Lee Stanley gegründet, die sich als »weibliche Inkarnation Jesu« betrachtete. Vgl. SYDNEY E. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, New Haven: Yale University Press 1973.

¹¹ Los Angeles war eine der amerikanischen Städte, die zwischen 1880 und 1910 am stärksten wuchsen. 1900 besaß sie 100.000 EinwohnerInnen, 1906 (also im Jahr der pfingstlerischen Explosion) 230.000, und 1910 erreichte sie 320.000 EinwohnerInnen. Allein in dieser Dekade wanderten 5.500 Schwarze, 5.000 MexikanerInnen, 4.000 JapanerInnen und mehr als 30.000 EuropäerInnen zu. 1910 wurden etwa 75% der Bevölkerung von Immigranten oder deren Nachkommen gestellt. In Chicago entstand die Pfingstbewegung unter schwedischen baptistischen Einwanderern. Diese Stadt stellt ein typisches Beispiel dafür da, wie stark die Religion die Mobilität der Bevölkerung, wie auch die soziale Mobilität, widerspiegelt. Wir sind der Ansicht, dass das Wachstum der Pfingstbewegung in Lateinamerika und in Brasilien nicht verstanden werden kann, wenn nicht die bestehende Verbindung zwischen Pfingstbewegung und städtischem Leben in Rechnung gestellt wird.

er mit der Predigt zu Ende, von der Pastorin aus der Kirche gejagt und ging deswegen dazu über, Versammlungen in den Häusern von seinen Predigten wohlgesonnenen Familien abzuhalten.

Einige Zeit später, am 14. April, mieteten er und seine Anhänger eine alte Kirche, die damals der Bischöflichen Afrikanischen Methodistischen Kirche (Igreja Metodista Episcopal Africana) gehörte, in der Azusa Street 312 und gründeten dort eine Bewegung unter dem Namen »The Apostolic Faith«. Diese Adresse wurde zu einem Magnet unwiderstehlicher Anziehung, denn es kamen ProtestantInnen aus verschiedenen Teilen der Erde um zu sehen und zu spüren, was dort vor sich ging. Einige der BesucherInnen kehrten als zur Pfingstbewegung Bekehrte zurück. Unter diesen Bekehrten befand sich auch der Baptistenpfarrer W.H. Durham, der zu einer wichtigen Figur in der Geschichte der brasilianischen Pfingstbewegung werden sollte. Auf diese Weise breitete sich die Pfingstbewegung wie eine Zündschnur aus, indem sie in anderen Teilen der Welt die in Topeka und Azusa Street gezündeten Explosionen wiederholte.¹²

2. Die Pfingstbewegung in Brasilien

Zwei Anhänger Durhams, die Schweden Daniel Berg und Gunner Vingren, kamen im Glauben, sie hätten Offenbarungen Gottes empfangen, in den Norden Brasiliens, in das Bundesland Pará, wo sie in einer Baptistenkirche anfangen, die Taufe im Heiligen Geist zu predigen. Sie gründeten dort die Kirche »Versammlung Gottes« (Assembléia de Deus). Ein weiterer Anhänger Durhams, Luigi Francescon, ehemaliges Mitglied der italienischen presbyterianischen Kirche von Chicago, folgte, ebenfalls wegen »Offenbarungen« Gottes, nach Argentinien und Brasilien und gründete in den Bundesländern São Paulo und Paraná die »christliche Kongregation in Brasilien« (Congregação Cristã no Brasil).

a) Vorbedingungen im brasilianischen Protestantismus

Aus der Pionierarbeit von Berg, Vingren und Francescon erfolgte die Bildung lokaler Gemeinden mit pfingstlerischen Tendenzen. Allerdings hatte es bereits seit 1859, dem Beginn des missionarischen Protestantismus in Brasilien mit der Ankunft der Presbyterianer, Anzeichen dafür gegeben, dass sich die Annahme des historischen Protestantismus durch ein lateinisches Volk schwierig gestalten würde; war dieses Volk doch Erbe eines Volkskatholizismus portugiesischer Prägung einerseits, Erbe von indianischen und

¹² Zu den Ursprüngen, der Entwicklung und dem spezifischen Charakter der Pfingstbewegung ist die Lektüre folgender Werke unerlässlich: NILS BLOCH-HOELL, *The Pentecostal Movement*, Oslo: Scandinavian University Books 1964; DONALD DAYTON, *Theological Roots of Pentecostalism*, Metuchen, N.J.: Scarecrow Press 1987; WALTER HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal/Zürich 1969.

afrikanischen Religionen andererseits. Der brasilianische ländliche Katholizismus war es gewöhnt, infolge des Mangels an offiziellen Amtsträgern der römischen Kirche, sich auf religiöse Erfahrungen zu stützen, die von Laien geleitet wurden – weit außerhalb des Blickfelds eines Vikars.¹³

Ein erstes Anzeichen dieser Schwierigkeiten wurde sichtbar, als die amerikanischen Missionare versuchten, José Manuel da Conceição in das Gesamt von Strategien und theologischer Vision mit einzubeziehen, wie sie dem angelsächsischen Presbyterianismus eigen sind. Conceição war Priester der katholischen Kirche gewesen und hatte sich schon vor der Ankunft des Protestantismus in Brasilien »protestantischer Priester« – »padre protestante« genannt. Er hatte sich dann zum Presbyterianismus bekehrt und wurde 1865 der erste in Lateinamerika ordinierte Pastor. Allerdings weigerte sich Conceição, kaum ordiniert, sein Amt in bestehenden lokalen oder städtischen Kirchgemeinden auszuüben. Er besuchte ländliche Gegenden, um hier und dort neue protestantische Gemeinden zu gründen. Er betonte in seinen Botschaften und Schriften die Notwendigkeit einer emotionalen Annäherung an Gott. Dieser Pionier starb 1873 auf einer seiner Reisen zwischen Rio de Janeiro und São Paulo, als Opfer von Ermüdung, Sonnenstich und Schwäche.¹⁴

Ein zweites Anzeichen der Inkompatibilität zwischen dem presbyterianischen Protestantismus und der brasilianischen Kultur kann man in der Geschichte von Miguel Vieira Ribeiro sehen, Abkömmling einer reichen und illustren Familie aus dem Norden des Landes, der eine Zeitlang den Einflüssen des Spiritismus und des Positivismus ausgesetzt gewesen war. Ribeiro bekehrte sich 1874 zum Presbyterianismus, nach einer Erfahrung von Teilnahmslosigkeit während eines Gottesdienstes in der presbyterianischen Kirche. Einige Jahre später kehrte er, inzwischen Presbyter geworden, wegen Streitigkeiten mit den Missionaren dem Presbyterianismus den Rücken und gründete seine eigene Kirche, die »Brasilianische Evangelische Kirche« (Igreja Evangélica Brasileira). Der Streitpunkt war genau jene Frage nach der inneren Erleuchtung und der Möglichkeit, von Gott direkt neue Offenbarungen erhalten zu können. 1979, anlässlich der Feiern zum ersten Jahrhundertjubiläum dieser Kirche, veröffentlichten seine Anhänger in den Zeitungen eine Anzeige, nach der die Ankunft des »Dr. Miguel auf Erden die Erfüllung der Verheißungen« sei, »die Gott durch den Propheten Daniel« gemacht habe.¹⁵ Diese sozusagen ur-pfingstlerische Kirche, die es in Brasilien nach wie vor gibt, erfuhr ein bescheidenes Wachstum, wohl aufgrund des Elitarismus seiner sozialen Herkunft und des positivistischen Einflusses auf ihren Gründer.

¹³ Das Wort »vigário«, Vikar, bezeichnet einen römisch-katholischen Gemeindepriester, Anm. d. Ü.

¹⁴ Vgl. EMILE G. LEONARD, *L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)*, Paris: Presses Universitaires de France, 1953. In diesem kleinen Buch und in seinem größeren Werk *O protestantismo Brasileiro* bezeichnet LEONARD J.M. DA CONCEIÇÃO als Ausgangspunkt eines einheimischen, brasilianischen Protestantismus, da der Ex-Priester von einem mystischen Element ausging, um den reformierten Glauben in einem katholischen, rückständigen und ungebildeten (ignorante) Land zu predigen, – wenn auch in der Sprachlichkeit der Amerikaner, die ihn bekehrt hatten.

¹⁵ So in der Zeitung »O Estado de São Paulo« vom 11. September 1979.

Im Süden Brasiliens gab es zur selben Zeit eine messianisch-millennaristische Bewegung unter deutschen ImmigrantInnen, die in ihrer Mehrheit zum Immigrationsprotestantismus gehörten. Sie wurde angeführt von Jacobina, einer Frau, die in Trance geriet und die Offenbarungen direkt von Gott erhielt. Diese Bewegung bestand zwischen 1873 und 1874 in einer ländlichen Gegend in der Nähe von Porto Alegre und ging unter dem Namen »Mucker« in die Geschichte ein. Unterdrückt von der Zivilpolizei, den Streitkräften und von den lokalen Behörden organisierten Milizen wurde die Bewegung zerschlagen – zurück blieben Hunderte von Toten.¹⁶

b) Die »Familie« der Pfingstkirchen in Brasilien

Die Religionswissenschaftler haben auf verschiedene Weise versucht, die Geschichte der Pfingstbewegung in Brasilien in Perioden aufzuteilen. Paul Freston hat, neben anderen, das Modell der drei »Wellen« verwendet.¹⁷ Nach dieser Theorie gab es eine erste pfingstlerische Welle, die 1911 zwei Schweden in den Norden Brasiliens brachte, wo sie die *Igreja Evangélica Assembléia de Deus* gründeten, und während der der Italo-Amerikaner Luigi Francescon im Jahre 1910 nach São Paulo kam, wo er mit der Kolonie der Italiener in den Bundesländern São Paulo und Paraná die *Congregação Cristã no Brasil* aufbaute. Während nahezu einem halben Jahrhundert war dies die einzige Art von Pfingstkirchen, die man in Brasilien kannte, mit Ausnahme der »Adventistenkirche der Verheißung«, der *Igreja Adventista da Promessa* (gegründet 1938), die außerhalb des Stroms des historischen Protestantismus entstand.

In den fünfziger Jahren jedoch begann eine zweite pfingstlerische Welle, in der Wunder, göttliche Heilung und Zungenrede die wichtigsten Schwerpunkte waren. Daraus gingen Kirchen hervor wie die »Kirche des viereckigen Evangeliums – nationaler Evangelisationskreuzzug« *Igreja do Evangelho Quadrangular – Cruzada Nacional de Evangelização* (1953), die »Pfingstkirche Brasilien für Christus« *Igreja Pentecostal «O Brasil para Cristo»* (1956), die »Kirche des neuen Lebens« *Igreja de Nova Vida* (1960), die »Pfingstkirche Gott ist Liebe« *Igreja Pentecostal «Deus é Amor»* (1961), das »Segenshaus« *Casa da Bênção* (1964), die wesleyanische Methodistenkirche *Metodista Wesleyana* (1967) und unzählige

¹⁶ Das beste Werk auf Portugiesisch über diese Angelegenheit ist von JANAÍNA AMADO geschrieben worden: *Conflito social no Brasil – a revolta dos Mucker*, São Paulo: Símbolo 1978. An dieser Stelle muss daran erinnert werden, dass der Protestantismus seit der Zeit Luthers Schwierigkeiten gehabt hat, seine Theologie und Praxis mit millennaristischen Bewegungen in Einklang zu bringen. Luthers Ablehnung der Bauernbewegung im Deutschland des 16. Jahrhunderts ist ein gutes Beispiel dafür. Vgl. E. BOCH, *Thomas Münzer – teólogo da revolução*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1973; NORMAN BIRNSBAUM, »Luther et le millénarisme«, in: *Archives de Sociologie des Religions* n° 4, juillet-décembre 1957.

¹⁷ PAUL FRESTON ist ein in Brasilien lebender Engländer, Doktor der Soziologie der Landesuniversität von Campinas im Bundesland São Paulo (Universidade Estadual de Campinas, Unicamp). Vgl. seinen Text: »Brother Votes for Brother: new politics of protestantism in Brazil«, in: VIRGINIA GARRARD-BURNETT / DAVID STOLL (Hg.), *Protestantism in Latin America*, Philadelphia: Temple University Press 1993; DERS., in: ALBERTO ANTONIAZZI et al., *Nem anjos nem demônios – interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis: Vozes 1994.

kleine Denominationen, die sich je aus etwa einem halben Dutzend Gemeinden zusammensetzen.

Schließlich war das Land in den siebziger Jahren vorbereitet, um eine dritte Welle der Pfingstbewegung zu empfangen, die einherging mit einer nie gekannten Wirtschaftskrise, ausgelöst durch die internationale Ölkrise und verschärft durch die Unfähigkeit der brasilianischen Militärdiktatur, die Grundprobleme der Ärmsten zu lösen. Aus dieser Welle entsprangen der »Glaubenssalon« *Salão da Fé* (1975), die »Universale Kirche des Reiches Gottes« *Igreja Universal do Reino de Deus* (1977), die »Internationale Gnadenkirche« *Igreja Internacional da Graça* (1980) und viele andere autonome Gemeinden. Typisch für diese Pfingstkirchen ist der geschickte Gebrauch der Massenkommunikationsmittel (indem sie von den Radio- und Fernsehstationen profitieren können, die die Militärregierung aus strategischen Gründen, Gründen der nationalen Sicherheit und der kulturellen Einheit im ganzen Land eingerichtet hat), mit denen sie ein in den USA und Zentralamerika erfolgreiches Pfingstchristentum, nämlich die »elektronischen Kirchen«, in Brasilien heimisch machte.¹⁸

Zur Zeit – 85 Jahre nach ihrer Einpflanzung, ihrer Entwicklung und Akklimatisierung – ist die Familie der Pfingstkirchen gewachsen, hat »Verwandschaftsnetze« gebildet, Mechanismen des Einbezugs und der Klassifizierung ihrer Mitglieder, wobei die »Wunschverwandten« von den »nicht erwünschten« Verwandten getrennt werden. Sie hat sich Praktiken, Bräuche und typische Riten angeeignet, vor allem als Folge ihrer Interaktion mit den »nahen Verwandten« (den anderen ProtestantInnen), den nicht berücksichtigten »fernen Verwandten« (den römischen KatholikInnen) und den »Auf-keinen-Fall-Verwandten« (den AnhängerInnen von Umbanda, Candomblé, kardecistischem Spiritismus und anderen). Die aufgetretenen Modifikationen zeigen die Dynamik der verschiedenen Bewegungen, die heute unter dem Obertitel »brasilianische Pfingstbewegung« figurieren, mit unzähligen Praktiken und Positionen, einige davon abweichend und widersprüchlich, so dass sie dabei mithelfen, die religiöse Landschaft Brasiliens in einen richtigen Dschungel zu verwandeln, in dem Sümpfe und kleine Pfade im Busch die Laien und jüngst Dazugestoßenen in die Irre führen können.

¹⁸ Zu den »elektronischen Kirchen« vgl. HUGO ASSMANN, *La iglesia electronica y su impacto en América Latina*, 2. Aufl. San José/Costa Rica: Editorial DEI 1988. Zu Beginn der achtziger Jahre haben wir Nachforschungen zum Gebrauch des Radios durch die *Igreja Pentecostal Deus é Amor* in São Paulo angestellt. Diese Sekte benutzt bis heute das Fernsehen nicht. Sie besitzt ein Netz von Radios und überträgt ihre Programme in ganz Lateinamerika mit Hilfe von mehr als 500 Sendestationen. Vgl. LEONILDO S. CAMPOS, »O milagre no ar: levantamento de técnicas persuasivas num programa radiofônico em São Paulo«, in: *Simpósio – Revista Teológica da ASTE* (Associação de Seminários Teológicos Evangélicos) V. 5 (2), Jg. XV (1982), Dezember.

c) Linien und Diversifikationen in der »Pfingstkirchenfamilie« Brasiliens

Die Pfingstbewegung der ersten Welle erfuhr in Brasilien ein durchaus gemächliches Wachstum bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, wenn man es mit der explosionsartigen Ausbreitung der letzten 45 Jahre vergleicht. Zu dieser Zeit, im Jahre 1930, war das Land noch kaum industrialisiert und vornehmlich ländlich geprägt – nur gerade 25 % lebten in den Städten. Dieser Anteil ist kontinuierlich gestiegen, auf 36 % im Jahre 1950, 68 % 1980 und schließlich 75 % 1990. In der Zeit von 1930 bis 1945 erlebte Brasilien eine populistische Diktatur und sah den Abbau und die Einbindung der Gewerkschafts- und Volksbewegungen. Der Prozess interner Migration war einer der großen förderlichen Faktoren für die Ausbreitung der Pfingstbewegung.

Die *Congregação Cristã no Brasil* (CCB) wuchs bis 1935 innerhalb der ethnischen Grenzen der italienischen Kolonie in den Bundesländern São Paulo und Paraná, als ihre Leitung konkrete Maßnahmen ergriff, um sich der portugiesischen Kultur und Sprache anzunähern.¹⁹ In der Zeit des Aufbaus ihrer Organisation war die Gegenwart Francescons sehr wichtig, der zwar seinen Wohnsitz in den USA behielt, Brasilien zwischen 1910 und 1948 jedoch über zehn Mal besuchte, so dass sich seine Aufenthalte auf insgesamt zehn Jahre summierten. Der im katholischen Italien geborene, ursprünglich der Waldenserkirche angehörige und in Chicago (USA) zunächst zum Presbyterianismus, danach zur Pfingstbewegung bekehrte Francescon hinterließ der CCB einige dauernde Einflüsse, darunter die folgenden:

- Die »Erleuchtungslehre« (iluminismo): das Streben nach direkten Offenbarungen Gottes;
- die Betonung des Sprechens in fremden Sprachen (»Zungenrede«);
- die Ablehnung jeglicher Bürokratie und formalen Organisation;
- das Misstrauen gegenüber Theologie und Kultur;
- die Hochschätzung eines Verhaltenspurismus;
- die Weigerung, sich mit anderen Denominationen abzugeben (dieser starke Exklusivismus rückt die CCB in die Nähe einer Sekte);
- eine betont apolitische Haltung.

Die CCB besitzt keine eigene Literatur und wirbt nicht mit aufdringlichen Evangelisationen auf öffentlichen Plätzen, im Radio, im Fernsehen oder in der Presse. Die neuen AnhängerInnen werden persönlich eingeladen, indem man sich die bestehenden familiären und freundschaftlichen Netze zunutze macht. Die italienische, wie auch die ländliche brasilianische Tradition basieren auf einer starken Großfamilie; diese Grundstruktur

¹⁹ Die Kirche hatte sich so stark mit den ItalienerInnen des *Brás* (»kleines Italien«, Arbeiterviertel in São Paulo, das eine hohe Konzentration von italienischen ImmigrantInnen aufweist) identifiziert, dass noch das zweite Gesangbuch (gedruckt 1924 in Chicago) vollständig in italienischer Sprache gehalten war. Die dritte Ausgabe (1935) enthielt 580 Gesänge, davon nur gerade 250 in portugiesischer Sprache. Die Ausgabe von 1943 jedoch war vollständig portugiesisch. Dieses Gesangbuch, *Louvor e súplicas a Deus* (Lob und Bitten an Gott), enthält die 12 Lehrsätze der Kirche, eine kurze Geschichte der Entwicklung des Werkes und eine Klassifizierung der Gesänge nach ihrem liturgischen Ort.

dominiert noch heute in dieser Denomination. Es gibt keine Autoritätskonflikte, da die nicht hinterfragbare Macht immer den ältesten Mitgliedern vorbehalten ist. Sie stehen dem Gottesdienst vor und verbinden die Spontaneität und Improvisation der Gemeindeglieder mit einer gewissen rituellen Strenge. Auf diese Weise können keine charismatischen Kräfte hervortreten, die Neuerungen und Konflikte verursachen könnten.²⁰

Die Auswahl der Gesänge, die Gebete und die »Zeugnisse«²¹ stehen allen offen. Die Predigt wird improvisiert und von dem gehalten, der den Wunsch dazu verspürt, allerdings unter der Aufsicht (wörtlich: Sieb, *crivo*) des Leiters, des »Trägers des Wortes«. Es gibt weder eine Kollekte noch ein Mitgliederverzeichnis.²² In dogmatischer Hinsicht unterscheidet sich die CCB von anderen Mitgliedern der »Pfingstlerfamilie« aufgrund ihrer bleibenden Verbindung zum Calvinismus. Antonio Gouvea Mendonça hat richtig beobachtet, dass die CCB die Lehre von der Prädestination der Erwählten hochhält und aus genau diesem Grund auf jegliche Bemühung, Bekehrte zu gewinnen – übliche Praxis der sonstigen Pfingstkirchen – verzichtet.

Die *Assembléia de Deus* (ADB) entstand, wie oben bereits beschrieben, aus der 1910 erfolgten Ankunft zweier pfingstlicher Schweden aus den USA, Berg und Vingren. Wie

²⁰ Vielleicht ist dieser Umstand die Erklärung dafür, dass es innerhalb der CCB zu keiner Spaltung gekommen ist – ein in der Pfingstbewegung völlig einzigartiger Vorgang. Der Nordamerikaner REED E. NELSON hinterließ auf seiner Reise durch Brasilien einige Beiträge, die aus seinen Beobachtungen über die CCB entstanden sind. Er bemerkte die Bedeutung des familiären Modells für das Wachsen und die Homogenität der CCB, wie auch das relativ anarchische Modell seiner Liturgie; vgl. R.E. NELSON, »Funções organizacionais do culto numa igreja anarquista«, in: *Religião e Sociedade* n° 12/1, August 1985, 112–127, und »Modelos organizacionais, crescimento e conflito no protestantismo brasileiro: uma perspectiva semiótica«, in: *IMS-Cadernos de Pós-Graduação* 3, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, o.J., 29–37.

²¹ Hierbei erzählen Gemeindeglieder von ihrer Bekehrung oder anderen Schlüsselerlebnissen in ihrem Leben, die sie der Wirkung des Heiligen Geistes zuschreiben – etwa ihrer Gesundung, der Bekehrung eines weiteren Mitglieds der Familie, der Bewahrung ihres Lebens trotz eines schlimmen Unfalls, der Wiederversöhnung mit der Ehefrau etc., Anm. d. Ü.

²² Da es in der CCB keine Mitgliederstatistik gibt, können wir ihre Zahl nur schätzen. Sie dürfte sich um 1,5 bis 2 Millionen bewegen. Ihre Kirchen sind ungleichmäßig über das Land verteilt: Allein in den Bundesländern Minas Gerais, São Paulo und Paraná gibt es 5.444 Kirchen, und zwar folgendermaßen verteilt: São Paulo 2.906 (53,3%), Minas Gerais 1.391 (25,5%) und Paraná 1.147 (21,2%). 1991 taufte die CCB 88.751 Personen, nach folgender Verteilung: 38.823 in Stadt und Land São Paulo, also 43,74% der Getauften; in Paraná 10.750 (12,11%) und in Minas Gerais 9.766 (11%). Allein in diesen drei Bundesländern wurden also 59.339 Personen getauft, was einem Anteil von 66,86% aller in Brasilien vorgenommenen Taufen der CCB entspricht. Die Zahl der durchgeführten Taufen ist für die CCB ein wichtiger Indikator, um ihren Fortschritt zu messen. Die Zahl erscheint im Jahresbericht als Zeichen des »Fortschritts des Werkes Gottes in den letzten Jahren« (S. 8). In der Tat hat die Zahl der Getauften deutlich zugenommen. 1966 wurden 32.356 Personen getauft. In jenem Jahr gab es 2.435 »Gebetshäuser« (= Kirchen) der CCB; 10 Jahre später betrug die Gesamtzahl der Taufen 50.730, die der Kirchen 4.564. 1986 schließlich war die Zahl der Kirchen auf 7.937 gestiegen, bei 63.708 Taufen. Diese Daten erlauben uns, die folgende Durchschnittszahl von (Neu-)Getauften pro Kirche zu bestimmen: 1966 waren es 13,28, 1976 11,11 und 1986 8,02. Das Abnehmen der Durchschnittszahl der Getauften ist bedingt durch den Anstieg der Zahl neuerbauter Kirchen im gleichen Zeitraum: in jenen 20 Jahren erfuhr die Zahl der Taufen einen Anstieg von 96,89%, während die Zahl der Kirchen um 40,23% zunahm. Ebenso hat die Durchschnittsquote der Getauften das Durchschnittswachstum der brasilianischen Bevölkerung zwischen 1966 und 1986 übertroffen. In jenen zwei Jahrzehnten erhöhte sich die Zahl der Getauften um 96,89%, während die Bevölkerung um ungefähr 65,64% wuchs. Vgl.: *Congregação Cristã no Brasil*. Relatório – Ausgabe 1992/93, Nr. 56, und Ausgabe 1993/94, Nr.57.

bei vielen anderen Pfingstlern jener Zeit entsprang die missionarische Motivation aus »Offenbarungen«, die »direkt von Gott« empfangen worden seien. Als die beiden Schweden in Belém (Pará) ankamen, fanden sie Unterschlupf im Keller einer Baptistenkirche, deren Pastor ebenfalls aus Schweden stammte. Einige Monate später, nachdem sie die portugiesische Sprache erlernt hatten, verursachten die Schweden eine Spaltung in jener Kirche und gründeten, mit 19 Mitgliedern, die »Mission Apostolischer Glaube« (Missão Fé Apostólica), deren Name nach 1914, wie in den USA, in »Versammlung Gottes« (Assembléia de Deus) umgewandelt wurde.

Diese Denomination pflegt, anders als die CCB, ihr geschichtliches Gedächtnis und gibt Bücher heraus, die die Biographie ihrer berühmtesten Prediger enthält. Sie breitete sich durch die Gründung von Gemeindekernen (nucleação) vom Norden her nach Nordosten aus, um bereits nach wenigen Jahren den Süden zu erreichen. Sie begleitete die Migration von Menschen aus dem Nordosten, die seit mehr als einem Jahrhundert ihr Land aufgeben und sich in der Mitte oder im Süden Brasiliens niederlassen, um den Dürren, den Großgrundbesitzern und der Gewalt zu entkommen.²³ Über diese drei Dekaden der Ausbreitung hinweg ereigneten sich zwei wichtige Dinge: Die ADB, die drei Dekaden lang von schwedischen Missionaren²⁴ dominiert worden war, ging jetzt in brasilianische Hände über (die wiederum v.a. aus dem Nordosten kamen, mit stark autoritärer Ausrichtung), und das Zentrum ihrer Ausbreitung verlagerte sich von Belém nach Rio de Janeiro. Der Weg über den Nordosten Brasiliens führte zum Einbezug von Eigenschaften einer ländlichen, autoritären und patriarchalen Kultur jener Gegend in die Lebensweise der ADB. Diese pfingstlerische Denomination besitzt ein personalistisches Verwaltungskonzept, dessen Fäden in den Händen des Pastors zusammenlaufen. Aus diesem Grunde ist sie ständig internen Spannungen zwischen Institution und Charisma ausgesetzt, dadurch Spaltungen und die Entstehung neuer Gemeinden hervorruhend.²⁵

²³ 1915 war die ADB in einem Bundesland des Nordens und zwei des Nordostens Brasiliens vertreten. Fünf Jahre später war sie schon in neun Bundesländern zugegen, drei im Norden und sechs im Nordosten. 1925 waren es bereits insgesamt 15: vier im Norden, sechs im Nordosten, drei im Südosten und zwei im Süden. In den dreißiger Jahren waren es insgesamt bereits 20 Bundesländer. Dennoch war das zahlenmäßige Wachstum noch geringer als das der CCB. Nach ERASMO BRAGA/K. GRUBB, *The Republic of Brazil*, London: WDP 1932, wies die ADB 13.511 Mitglieder auf, die CCB dagegen 30.800, dies bei insgesamt 166.190 Protestanten im ganzen Land. 1970 geben offizielle Statistiken (Statistik der protestantischen Religion in Brasilien, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística IBGE) für die ADB 753.129, für die CCB 328.655 Mitglieder an; dies aus einer Gesamtzahl von 2.409.094 ProtestantInnen. Diese Zahlen müssen allerdings mit der Einschränkung betrachtet werden, dass die Statistiken in Brasilien nicht immer exakt sind, und dass die Daten – im Falle der Pfingstkirchen – entweder unterschlagen werden (wie im Fall der CCB) oder für propagandistische Zwecke missbraucht werden, d.h. in triumphalistischer Weise schlicht übertrieben werden.

²⁴ Einen großen Einfluss in Brasilien übte in jener ersten Phase Lewi Pethrus aus, eine führende Persönlichkeit der schwedischen Pfingstbewegung. Zu den Beziehungen der schwedischen Missionare, die aus einer sozial armen Schicht stammten und aus einem lutherisch dominierten Schweden in ein ebenfalls armes, hingegen vorwiegend katholisches Land kamen, zu ihrem Gastland vgl. die Beobachtungen von PAUL FRESTON, »Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembléia de Deus«, in: *Religião e Sociedade* n° 16/3, Mai 1994, 104–129, und ALBERTO ANTONIAZZI et al., a.a.O., 67–99.

²⁵ Die Rolle des Pastors in der ADB weist viele jener Grundzüge auf, die die Analyse von CHRISTIAN LALIVE D'EPINAY (*Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*, London: Lutterworth 1969) bezüglich der chilenischen Pfingstkirchen herausgearbeitet hat. Der Pastor ist der symbolische Nachfolger des Gutsbesitzers und

In den Gemeinden der ADB ist der Pastor den Hauptkirchen (templos-sedes) unterstellt, diese wiederum gewissen »Ministerien« der nationalen Versammlung (Convenção Nacional). Die Gottesdienste sind von starker Emotionalität geprägt, von Gesängen (wobei, im Gegensatz zur CCB, Rhythmen der brasilianischen Volksmusik verwendet werden) und vom Lesen der Bibel. Der Gottesdienst ist eine Art psychologische Kulmination der Spannungen der Woche, und in ihm finden sich starke Appelle an die Fremden, sich »für Christus zu entscheiden«, d.h. sich zur ADB zu bekehren. Aus dieser Kirche kamen manche (Gemeinde-)Arbeiter, die die »zweite pfingstlerische Welle« in Brasilien anführten.²⁶

Nach dem Zweiten Weltkrieg erfuhr die politische, wirtschaftliche und kulturelle Situation Brasiliens tiefgreifende Veränderungen. In politischer Hinsicht kann man die Redemokratisierung erwähnen, die Wiederaufnahme des Industrialisierungsprozesses, das Aufblühen der Eisen- und Stahlindustrie und der Übergang vom europäischen (v.a. französischen) Einfluss zur nordamerikanischen Kultur. Der National-Populismus von Vargas (der sich 1954 das Leben nahm) wurde durch den Optimismus von Präsident Juscelino Kubitschek abgelöst. Das Land öffnete sich für die Ansiedlung ausländischer Industrien, unter anderem von Fertigungsstätten für Automobile, und baute Brasília. Trotz nachfolgender politischer und ökonomischer Probleme (Militärputsch 1964) wuchsen Infrastruktur und Wirtschaft weiter. Die Kommunikationsnetze (Radio, Fernsehen, Telefon) wurden ausgebaut und die Distanzen wurden durch die Öffnung von Überlandverbindungen nach allen geographischen Regionen verkürzt. Zugleich allerdings vergrößerte sich der Abstand zwischen Arm und Reich, da es der Industrialisierung nicht gelang, alle durch die beschleunigte Landflucht zur Verfügung stehenden Arbeitskräfte zu absorbieren; auch eine bessere Verteilung des Einkommens im Land kam nicht zustande.

Während der zweiten Welle der Pfingstbewegung waren die untersten Schichten der Gesellschaft daher in der Lage, die protestantische Botschaft und ihre eigenen konkreten Bedürfnisse miteinander in Einklang zu bringen. Überall fingen neue Bewegungen an, die herkömmlichen Formen religiöser Institutionen aufzubrechen.

Eine dieser Bewegungen entstand aus der Arbeit von Harold Williams, einem ehemaligen Wildwest-Filmschauspieler und Missionar der »Internationalen Kirche des Viereck-

unterhält mit den Mitgliedern seiner Gemeinde eine stark persönliche Beziehung, während von ihnen zugleich eine eher persönliche als bürokratische Loyalität verlangt wird. So behält REED E. NELSON (a.a.O., o.J.) recht, wenn er den Führungsstil der ADB als »personalistisch« bezeichnet, gegenüber dem »bürokratischen« Modell der Presbyterianer und dem »familiär-vertraulichen« der CCB.

²⁶ Der emotionale Druck auf denjenigen oder diejenige, die zum ersten Mal an einem Gottesdienst der ADB teilnimmt, ist sehr stark – bar jeglicher rationaler Anstandsregeln – und wird fast zu einer psychologischen Verführung der ZuhörerInnen. Die Macht des Pastors über die Gemeinde ist absolut. Von einer Gläubigen dieser Kirche erhielten wir die folgende Antwort auf die Frage, wen sie denn für ein öffentliches Amt wählen würde: »Ich weiß es nicht; mein Pastor hat noch nicht gesagt, wen ich wählen soll.« (sic). Auf unsere Nachfrage: »Werden Sie denn nicht den X. wählen, der Ihnen geholfen hat, die Dokumentation über das Grundstück, auf dem Ihr Haus steht, zu regeln?« erwiderte sie schlicht: »Den wähle ich nicht; mein Pastor mag ihn nicht als Politiker.« Zum Verhalten der Evangelischen in den Wahlen von 1994 vgl. REGINALDO PRANDI und ANTONIO FLÁVIO PIERUCCI, *Religiões e voto no Brasil: as eleições presidenciais de 1994*. 18' Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 23 a 27 de novembro de 1994.

Evangeliums« (International Church of the Four-Square Gospel; Igreja do Evangelho Quadrangular), der, von Bolivien herkommend, 1946 in Brasilien eintraf. Fünf Jahre später gründete Williams im Hinterland von São Paulo eine Kirche.²⁷ Nachdem er jedoch versucht hatte, die Botschaft der Erweckung den herkömmlichen Denominationen nahezubringen, schloss sich Williams mit Raymond Boatright in der Organisation des nationalen Evangelisationskreuzzugs (Cruzada Nacional de Evangelização) zusammen, der zunächst eine interdenominationale Arbeit leisten sollte; schon bald nahm er jedoch den Namen der *Igreja do Evangelho Quadrangular* (IEQ) an.

Die große Neuheit, die die IEQ einbrachte, war die skrupellose Nutzung des öffentlichen Raums und des Radios. Ihre PastorInnen erwiesen sich als stärker mit der urbanen Welt vertraut als die Prediger der ADB, da ihre Verkündigung sich mehr mit den konkreten Bedürfnissen der Individuen, wie der Heilung und der Lösung von Problemen und Sorgen beschäftigte. 1991 besaß die IEQ über 3.000 organisierte Gemeinden in Brasilien, mit ungefähr 10.000 PastorInnen in ihrem Dienst, von denen 35% Frauen waren.²⁸

Aus der *Assembléia de Deus* hervorgegangen, nannte sich Manoel de Mello, nach einem Gastspiel beim Nationalen Evangelisationskreuzzug, »Missionar«. Er war Pernambucaner (aus dem Bundesland Pernambuco im Nordosten Brasiliens, Anm. d. Ü.), der sein Leben als Bauarbeiter in São Paulo begann. 1956 gründete er eine kleine Kirche mit dem Namen »Kirche Jesu Bethel« (Igreja de Jesus Betel), der bald zu »Pfingstkirche ›Brasilien für Christus‹« (Igreja Pentecostal »O Brasil para Cristo«, IBPC) geändert wurde. Dieser Name spiegelte die nationalistische Stimmung der fünfziger Jahre in Brasilien wider. Mello war der erste echt brasilianische Kirchenführer, der eine Pfingstkirche gründete. Er war ein Prediger mit wenig Schulbildung, aber ausgeprägter Eloquenz. Seine Kommunikation mit dem Publikum war direkt, er benutzte das Radio mit beachtlicher Unbefangenheit, und sein Programm »Die Stimme Brasiliens für Christus« (A Voz do Brasil para Cristo²⁹) blieb über Jahrzehnte hinweg auf Sendung. Die Zusammenkünfte mit Heilungen und Wundern wurden auf öffentlichen Plätzen oder in Fußballstadien durchgeführt. 1958 füllte er das *Pacaembu*, damals eines der größten Fußballstadien Brasiliens.

Mello errichtete in der Nähe des Stadtzentrums von São Paulo eine riesige Kirche, die mehr als 10.000 Menschen fassen konnte. Die Klientel der IBPC befand sich mehrheitlich in den armen Arbeitervierteln in der Zone Ost von São Paulo, in den Ballungszentren von MigrantInnen aus dem Nordosten. Mello schaffte es, seine Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) aufnehmen zu lassen und war sogar Mitglied seines Zentralausschusses.³⁰ Das Eintreten der IBPC in den ÖRK brachte ihr, ungeachtet des internen

²⁷ Harold Williams war Missionar in Bolivien und wird zur Zeit für den Initiator der *Igreja do Evangelho Quadrangular* in Brasilien gehalten.

²⁸ Die IEQ ist die einzige Pfingstkirche in Brasilien, die Frauen zu Pastorinnen ordiniert, und eine der wenigen, die ihre PastorInnen und Laien dazu ermutigt, sich um politische Ämter zu bewerben.

²⁹ Der Titel dürfte eine Anspielung auf das noch heute obligatorisch von allen Radiostationen zwischen 19 und 20 Uhr zu übertragende nationale staatliche Nachrichtenprogramm »A Voz do Brasil« (die Stimme Brasiliens) sein, Anm. d. Ü.

³⁰ Der 150köpfige Zentralausschuss ist das zwischen den Vollversammlungen gesetzgebende, entscheidende Gremium des ÖRK, Anm. d. Ü.

Verschleißes, unzählige Vorteile. Mello gewann den Ruf, ökumenisch eingestellt zu sein, ein Prediger zudem, der sich um das Soziale kümmerte, und ein Kritiker der Militärregierung. Viel von diesem Bild war offensichtlich Teil einer Marketingstrategie, um sein Image besser verkaufen zu können und Tantiemen für seine Kirche zu bekommen. Im Alltag seiner Kirche war Mello zentralistisch und autokratisch; Eigenschaften, die die Entwicklung der Kirche etwa im Vergleich zur IEQ behinderten.

Die internen Querelen, die aus dem Institutionalisierungsprozess und der »Veralltäglichen des Charismas« (rotinização do carisma), wie sie in den siebziger und achtziger Jahren auftraten, folgten, überstand das persönliche Charisma Mellos nicht. Durch Anschuldigungen unter Druck gesetzt, wurde er 1986 aus der Leitung der Kirche entlassen und starb 1990. Von da an verlor die IBPC den Impetus der neuen charismatischen Bewegungen, brach mit dem ÖRK, konzentrierte sich auf sich selbst und verlor zusehends an Boden – in den armen Gesellschaftsschichten an die »Pfingstkirche ›Gott ist Liebe‹« (Igreja Pentecostal »Deus é Amor«), und in der unteren Mittelschicht an die »Universale Kirche des Reiches Gottes« (Igreja Universal do Reino de Deus).

Davi Martins de Miranda, ländlicher Herkunft, kam aus dem Hinterland des Bundeslandes Paraná und gründete mit seinen 26 Jahren im Arbeiterviertel Vila Maria (São Paulo) eine kleine Pfingstkirche mit dem Namen *Igreja Pentecostal Deus é Amor* (IPDA). Einige Zeit später zog er in das Stadtzentrum um und weihte 1970 die erste Hauptkirche in der Rua Conde De Sarzedas ein. Neun Jahre später erwarb Miranda eine alte, stillgelegte Fabrik, die nur wenige Häuserblöcke von der Praça da Sé (dem geographischen Zentrum der Stadt São Paulo) entfernt lag. Diese Fabrik verwandelte sich nach der Renovierung in den »Weltsitz« der IPDA, ohne allerdings ihr Äußeres einer Industrieeinrichtung zu verlieren.³¹

An diesem Ort finden die großen »Glaubenskonzentrationen« (concentrações de fé) statt; dort befinden sich auch einige der Senderäume der Radiostation, des großen Steckenpferds Davi Mirandas. Die Kanzel ist mit einer Glaskuppel umgeben – seine Jünger erklären, dies solle den »Missionar« vor möglichen Attentaten schützen. An der vorderen Wand hängen große, beleuchtete Plakate, die die zur Zeit die Gottesdienste und die »Wundersitzungen« (sessões de milagres) übertragenden Radiosender bezeichnen. Viele dieser Radiosender gehören Miranda selbst, so etwa *Rádio Itai*, in Porto Alegre (Bundesland Rio Grande do Sul), *Rádio Auriverde*, in Londrina, und *Rádio Universo*, in Curitiba (Bundesland Paraná). Weitere Sender vermieten Teile ihres täglichen Programms und übertragen diese Sendungen über Kurzwelle über ganz Lateinamerika, in der sogenannten »Cadena la

³¹ In den ersten Jahren der Dekade der Achtziger bestand immer noch viel Rivalität zwischen Mello und Miranda. Wir hörten im damaligen Radio *Tupi* von São Paulo, am Ende des Programms *A Voz do Brasil para Cristo*, den Aufruf von Mello, die »größte evangelische Kirche der Welt« zu besuchen, um Gottesdienst zu feiern, und nicht »irgendeine Fabrik«. Das gegenseitige Klingenkreuzen enthielt auch offene Kritik seitens Miranda gegenüber Mellos Art, sich zu kleiden. In einer dieser Sticheleien sagte er (in Bezug auf Mello), dass man »Predigern mit Koteletten und breiten Kravatten keinen Glauben schenken sollte«. Heute polemisiert Miranda gegen kleine Gruppen, die ihm seinen Marktanteil streitig machen, mit heftigen Kritiken vor allem an die Adresse einiger Dissidenten der IPDA, u.a. den Missionar Ezequiel Pires der Kirche »Lehre Jesu« (Doutrina de Jesus).

Voz de la Liberacion«. Zur Zeit mischt Davi Miranda in seinen Predigten spanische und portugiesische Wörter, was das Zuhören zur Belustigung werden lässt, sowohl wegen dieser Mischung, als auch wegen des unkorrekten Gebrauchs seiner eigenen Muttersprache. Manchmal werden die Heilungssitzungen und Exorzismen simultan ins Spanische übersetzt, was ein Indiz dafür ist, wieviel Bedeutung die IPDA den anderen Regionen Lateinamerikas zumisst.³²

Das Grundthema, das zu jeder Zeit im Diskurs der IPDA vorhanden ist, ist die göttliche Heilung – die die Lösung von Problemen folgender Art mit einschließt: materielle Probleme, Probleme persönlicher Beziehungen, der Gestaltung des komplizierten Lebens in der Stadt und psychologische Probleme. Alle Sorgen werden dem im Leben nahezu allgegenwärtigen Dämon zugeschrieben. Der Ausweg ist der Exorzismus, der kontinuierliche Besuch der Gottesdienste und die Anwendung verschiedener Therapien, die die Sekte empfiehlt.³³ Diese Therapien sind im Grenzbereich zwischen Magie und Religion anzusiedeln und schließen Aktivitäten ein wie die Bibel auf die erkrankte Stelle zu legen, eine Platte mit einer Aufnahme des »Glaubensgebetes« (oração da fé) aufzulegen (der, der krank ist oder Probleme hat, legt eine Hand auf den Plattenspieler, die andere auf die kranke Stelle des Körpers, um auf diese Weise ein Wunder hervorzurufen), vom »bebeteten« (orada; d.h. vom Missionar gesegneten) Wasser zu trinken, von einem Mitarbeiter an der Tür die »Ölung« (unção com o óleo) zu empfangen, und Dokumente von Arbeitslosen sowie Kleider und Fotos von Kranken, die nicht anwesend sein können, zu

³² Die IPDA reklamiert für sich (1991) insgesamt 5.458 Kirchengebäude und 15.755 MitarbeiterInnen sowie ein Vordringen nach Paraguay (62 Kirchen), Uruguay (59) und Argentinien (43); es gibt auch Informationen über ihre Präsenz in armen Gegenden Boliviens und in Peru. Zwar ist klar, dass, wie in jeder pfingstlerischen Gruppe, die Statistiken dieser Kirche viel Triumphalismus verraten und mit Vorsicht gelesen werden müssen. Jedoch ist die große Zahl von Kirchen mit der Strategie zu erklären, sich in »Garagen« und kleinen Läden Gottesdiensträume einzurichten, was sie ebenfalls von der Universalen Kirche (IURD) unterscheidet, die jeweils riesige Säle kauft, um sie dann durch ein gutes Marketing mit AnhängerInnen zu füllen. Das Leitungs- und Verwaltungssystem der Kirche sind in der Person von Miranda zentralisiert, der mit seiner Frau, seinen Söhnen bzw. Töchtern und Schwiegersöhnen bzw. – töchtern die verschiedenen Verantwortlichkeiten teilt; so etwa der Betrieb der Radios, des Kassettenvertriebs, der Buchhandlungen etc. Die Zeitungen sind seit den achtziger Jahren nicht müde geworden, die »wundersame Vermehrung« des persönlichen Vermögens von Miranda zu denunzieren. (Vgl. etwa »Os grandes negócios do pastor Davi Miranda«, in: *O Estado de São Paulo*, 27/1/85, S. 22). Es gibt aktuelle Versionen, wonach einer seiner Schwiegersöhne (der vom Missionar nicht bevorzugt worden war) die Kritik am Charisma von D.M. bis zu einer gefährlichen Grenze getrieben habe. Aus diesem Grund sehen Beobachter eine Spaltung im Verlauf des Streits um die Macht in der IPDA voraus. Davi Miranda hat jüngst (1995) öffentlich harsche Kritik am Mondänen (»mundanismo«) geübt, indem er MitarbeiterInnen denunzierte (ohne Namen zu nennen), die die Leute davon abhalten würden, seiner persönlichen Anweisung Folge zu leisten, wöchentliche »Wach- und Fastenabende« durchzuführen und sich am Anfang und am Ende jedes Gottesdienstes 45 Minuten lang dem Gebet zu widmen. Die Familie von DM hat jedoch ihre inneren Dissidenzen, denn eine ihrer Töchter ist Mitglied der *Igreja Pentecostal »O Brasil para Cristo«*, und man hat uns gesagt, dass sie und ihr Vater völlig miteinander gebrochen haben.

³³ Die Kirche hat Kontrollmechanismen eingerichtet, mit der die Anwesenheit im Gottesdienst überprüft wird. Es werden Stempelkarten für jeweils 7 Tage verteilt (Ersatz der katholischen Novene); zudem wird in jedem Gottesdienst ein finanzieller Beitrag gefordert. Eine Kasse neben der Buchhandlung ist während der Gottesdienste geöffnet, um die Zahlung des »Glaubensheftes« (carnê da fé) entgegenzunehmen. Im »Weltsitz« der IPDA in São Paulo besteht die Symbiose von Kirche und Markt, ohne irgendein Missbehagen hervorzurufen.

präsentieren.³⁴ Auch in den Predigten dieser Pfingst-Denomination zeigt sich ein starker Moralismus, der eine enorme Anzahl von Verboten hervorbringt.³⁵ Dennoch werden einige Techniken und Verhaltensweisen, die bereits in der IPDA angelegt waren, mit größerem Erfolg von der *Igreja Universal do Reino de Deus* angewendet werden.

Über die oben erwähnten Kirchen hinaus können wir, in dieser zweiten Generation der Pfingstbewegung, die folgenden Denominationen erwähnen, die aus Spaltungen innerhalb von Kirchen des historischen Protestantismus entstanden: »Kongregationale unabhängige Kirche« (Congregational Independente, 1965), »Wesleyanische Methodistische Kirche« (Metodista Wesleyana, 1967), »Erneuerte Baptistenkirche« (Batista Renovada, 1970), »Erneuerte Presbyterianische Kirche« (Presbiteriana Renovada, 1972), die selbständigen Kirchen, die aus der Fragmentierung der Pfingstbewegung hervorgegangen sind und von Führergestalten aus folgenden Kirchen gegründet worden sind: *Assembléia de Deus*, *Igreja do Evangelho Quadrangular*, *Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo*, und sich folgende Namen gaben: »Kirche des Neuen Lebens« (Igreja de Nova Vida, 1960), »Haus des Segens – Kirche evangelisches Tabernakel Jesu« (Casa da Bênção – Igreja Tabernáculo Evangélico de Jesus, 1964), »Zeichen und Wunder« (Sinais e Prodígios, 1970) und »Christliche Kirche Maranatha« (Igreja Cristã Maranata, 1970).³⁶ Einige dieser Unternehmungen vermochten nicht zu wachsen, andere verloren ihre Identität bei der Fusion mit weiteren Bewegungen oder änderten einfach nach einiger Zeit ihren Namen. Unter ihnen sind zu erwähnen die »Apostolische Kirche (Die Stunde der Wunder)« (Igreja Apostólica (A Hora Milagrosa)), die »Kirche der biblischen Erweckung« (gegründet von Mario Lindström, einem ehemaligen Theologieprofessor der Seminars der Methodisten in Rudge Ramos – São Bernardo do Campo/Bundesland São Paulo), die »Vereinigte Evangelische Pfingstkirche« (Igreja Evangélica Pentecostal Unida), die »Kirche Wunder Jesu« (Igreja

³⁴ Die Therapieergebnisse werden in kurzen »Zeugnissen« vorgestellt, als ob es sich um Votivgaben der elektronischen Religion handelte, unter dem Motto: »Erzähl' den Segen, Bruder/Schwester!« (Conta a bênção, irmão!) Das Abspielen von Aufnahmen dieser Zeugnisse nimmt einen großen Teil der Sendezeit der IPDA-Radioprogramme ein. Dies haben wir bereits an anderer Stelle beschrieben (vgl. Anm. 16).

³⁵ Ein Handbuch mit Verhaltensregeln, »Biblische Lehre für die heutige Zeit« (Doutrina Bíblica para os Dias de Hoje), geht in die Details: Frauen wird verboten, sich die Körperhaare zu rasieren, Make-up zu verwenden oder lange Hosen zu tragen; es wird verboten, an den Strand zu gehen; das Ballspiel ist nur bis zum Alter von 7 Jahren gestattet; es werden Vorschriften erlassen über die Länge der Röcke der Frauen und die Breite der Kravatten der Männer usw. Dabei werden Strafen festgesetzt für das erste, zweite und dritte Auftreten des Delikts. Möglicherweise hängt die Strenge der Vorschriften mit der Sektenmentalität zusammen, die ein von der Welt getrenntes Leben bewirkt, indem die Mitglieder harte Forderungen erfüllen müssen, um sich »anders« (diferentes) zu fühlen. Für Menschen, die aus einer Situation kommen, in der es keine Regeln gab, bedeutet das Erfüllen solch übertriebener Vorschriften einen Prozess der Reorganisation ihres Lebens aufgrund neuer Werte.

³⁶ Die *Igreja de Nova Vida* ist eine kleine, jedoch einflussreiche Pfingstkirche. Sie wurde von dem Kanadier Robert McAlister in Rio de Janeiro im Jahre 1960 aufgebaut, mit einer bischöflichen Struktur. McAlister war Pastor der *Assembléia de Deus* gewesen und hatte sich dann entschlossen, seine eigene Kirche zu gründen, die weniger legalistisch und mehr an die Mittelschicht angepasst sein sollte. Er baute eine moderne Kirche in Rio de Janeiro, mit Klimaanlage etc., und durch seine Schule gingen jene, die später eigene Kirchen der dritten Welle gründen sollten, so Edir Macedo (*Igreja Universal do Reino de Deus*), R. Soares (»Internationale Kirche der Gnade Gottes«, *Igreja Internacional da Graça de Deus*) und Miguel Angelo (»Kirche Christus lebt«, *Igreja Cristo Vive*).

Maravilhas de Jesus) und viele andere, die eine in kleine, autonome Kirchen zerbröselte (pulverizado) Pfingstbewegung darstellen.³⁷

Eine dritte Welle der Pfingstbewegung bildete sich seit den siebziger Jahren heraus und traf auf eine stark urbanisierte brasilianische Gesellschaft, die in einer nie dagewesenen sozialen und ökonomischen Krise steckte. Die repräsentativsten dieser Sekten werden von Personen angeführt, die aus der *Igreja de Nova Vida* stammten und 1975 die »Glaubenshalle – Kreuzzug des Ewigen Weges« (Salão da Fé – Cruzada do Caminho Eterna) gründeten: Samuel da Fonseca, Romildo Soares und Edir Macedo. 1977 entstand die *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD), gegründet von Romildo Soares, Edir Macedo und Roberto Augusto Lopes; 1980 die *Igreja Internacional da Graça de Deus*, gegründet von Romildo Soares, und 1986 die *Igreja Cristo Vive*, gegründet durch Miguel Ângelo.

Diese neuen Denominationen sind städtische Bewegungen, die mit der Entstehung einer Gesellschaft der Massen in Verbindung zu bringen sind und in der Produktion und Verteilung religiöser Güter einen Unternehmerstil an den Tag legen. Aus diesem Grund wäre ihr Auftreten nicht denkbar ohne die Verwandlung eines Landes oder der Welt in ein »Weltdorf« durch Informatisierung und Globalisierung der Wirtschaft. Deshalb wird in ihnen großer Wert auf einen professionellen Umgang mit den Massenmedien gelegt – für sie eine Frage auf Leben und Tod. Dies auch deswegen, weil auf dem religiösen Markt nur jener überleben kann, der sich dieser Kommunikationsmittel besser zu bedienen weiß und moderne Marketingstrategien verwendet, um zu wachsen und wahrgenommen zu werden.³⁸

³⁷ Diese Kirche wurde in den sechziger Jahren durch einen ehemaligen Diakon der 3. Unabhängigen Presbyterianischen Kirche (3ª Igreja Presbiteriana Independente; die Zahl bezeichnet dabei keine eigene Kirchtradition, sondern ist Ausdruck einer je nach Gründungszeit abgestuften Hierarchie der einzelnen Kirchgemeinden desselben Bezirks, Anm. d. Ü.) von São Paulo, Eurico de Matos Coutinho, gegründet, dessen Frau in den vierziger Jahren eine bedeutende Leiterin der Jugend jener Kirche war. Er nannte sich selbst »Bischof«, gab den Presbyterianismus auf, um anfangs der fünfziger Jahre die Bewegung der »göttlichen Heilung« zu begleiten, und leitete bis zu seinem Tod ein Radioprogramm, »die Wunderstunde« (a hora milagrosa). Coutinho sprach, trotz seines presbyterianischen Erbes, in seinen Sendungen viel von der Jungfrau Maria und »kanonisierte« sogar eine alte Frau aus seiner Gemeinde, die »Heilige Großmutter Rosa« (Santa Vó Rosa), deren Name im Moment des »apostolischen Segens« (benção apostólica) neben der Heiligen Trinität angerufen wurde.

³⁸ Es gibt einen klassischen Text von DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO, kommentiert von RUBEM ALVES, der den geschäftlichen Charakter dieser Unternehmungen bespricht. MONTEIRO beobachtete den Zerfall herkömmlicher religiöser Systeme und die Entstehung »sozusagen unternehmerischer Modelle des Handelns, die sich eher durch ihr Etikett und ihre Verpackung unterscheiden als durch die Produkte, die sie anbieten« (S. 83). Diese Situation beschrieb er als einen Markt, der alle ihm eigenen Probleme des »Marketing« mit sich bringt (S. 106), indem er fluktuierende Kundschaft anzieht und sich der Kontrolle der Unsicherheiten und Sorgen der Massen widmet. RUBEM ALVES kommentierte, gestützt auf Peter Berger, die Thesen von Monteiro mit dem Text »A empresa da cura divina: um fenômeno religioso?« (Das göttliche Heilungsunternehmen: ein religiöses Phänomen?). Darin entwickelt er die höchst interessante Hypothese, wonach das »ökonomische Modell«, die Unternehmermentalität und die kapitalistische Logik viel besser den Erfolg jener Unternehmen beschreiben, die auf den Handel mit spirituellen Gütern spezialisiert sind, innerhalb der »Logik des Tauscherts« (S. 117). Vgl. DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO, »Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular«, und RUBEM ALVES, »A Empresa da Cura Divina: Um Fenômeno Religioso?« in: EDENIO VALLE / JOSÉ J. QUEIROZ (Hg.), *A cultura do povo*, São Paulo: Cortez & Moraes: EDUC 1979. In anderen Texten und Forschungen haben wir mit dieser Hypothese gearbeitet. Durch sie können wir wahrnehmen, wie die Suche nach religiösen Gütern, wenn sie enttäuscht wird (und das ist bei den Kirchen des historischen Protestantismus der

Nachdem sie die *Igreja da Nova Vida* verlassen hatten, gründeten Edir Macedo de Bezerra, sein Schwager Romildo Soares und Samuel da Fonseca 1975 den *Salão da Fé* (*Cruzada do Caminho Eterno*), welcher aber ein Jahr später von den zwei Verschwägerten dem dritten Teilhaber überlassen wurde. Macedo und Soares organisierten dann, zusammen mit Roberto Augusto Lopes, die *Igreja da Bênção*, in einem früheren Bestattungsinstitut im Stadtviertel *Abolição* in Rio de Janeiro. 1977 wurde das Unternehmen in *Igreja Universal do Reino de Deus* umbenannt. 1980 trat R. Soares aus, um seine eigene Bewegung zu gründen, die *Igreja Internacional da Graça de Deus*.³⁹

Einige Zeit später weihten sich Roberto Augusto Lopes und Edir Macedo gegenseitig zu Bischöfen. Allerdings entfernte sich Augusto Lopes, nachdem er Abgeordneter der verfassunggebenden Versammlung geworden war, von der *Universal*. Macedo blieb allein zurück und eignete sich Technik und Strategien der US-amerikanischen Televangelisten an, wo er seit 1986 lange Aufenthalte verbracht hatte. Seinen größten Coup landete er 1989, als er in São Paulo ein Radio- und Fernnetzwerk für 45 Millionen Dollar kaufte. Im gleichen Zeitraum verlegte er den Sitz seiner Kirche nach São Paulo.⁴⁰ Im März 1995

Fall), die KonsumentInnen dazu bringt, sich eben diese Güter – so wie geistlichen Trost, Hilfe des Heiligen für ihre Kämpfe, positives Denken, das die alltäglichen Kämpfe antreiben kann – bei anderen Anbietern zu besorgen, die besser ausgerüstet sind. Diese neuen religiösen Organisationen sind Dienstleistungsunternehmen, die sich nach dem Wunsch und Bedürfnis ihrer KundInnen richten und nie nach Lehre, historischer Tradition oder Kontinuität in der Organisation. Das Entscheidende sind die Resultate, die man erhält, wobei die klassischen Charakterzüge der Pfingstbewegung weggelassen werden können, als da wären: Taufe im Heiligen Geist, Zungenrede (Glossolalie), Naherwartung des Wiederkommens Jesu Christi, ewiges Leben im Himmel usw. Die Frage heute ist die nach der Befriedigung der Bedürfnisse des Hier und Jetzt einer Kundschaft, die sich kaum um die weit entfernte Zukunft kümmert. Die »himmlische Zukunft« wird auf die Erde geholt und ins Innere der Konsumgesellschaft verlegt.

³⁹ Wenn sie auch den gesamten Stil, die Wortwahl und die Techniken der Kirche seines Schwagers (die IURD) kopierte, so erfuhr die Kirche von R. Soares nicht das gleiche Wachstum, weil ihrem Vorsteher wahrscheinlich die opportunistische und Abenteuer-Ader Macedos fehlte, wie auch dessen Fähigkeit, religiöse Allianzen zu schließen. Macedo verbündete sich mit einem dissidenten Flügel der *Assembleia de Deus* (*Ministério da Madureira*), und gründete den »Nationalen Rat der Pastoren Brasiliens« (*Conselho Nacional de Pastores do Brasil*) als Opposition zum »Orden der Evangelischen Pfarrer Brasiliens« (*Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil*) und zur »Evangelischen Vereinigung Brasiliens« (*Associação Evangélica Brasileira*) mit ihrem Präsidenten Caio Fábio d'Araújo Filho (einem charismatischen Presbyterianer). Nur dank einer opportunistischen Annäherung an Billy Graham gelang es Macedo, in den USA Fuß zu fassen.

⁴⁰ Ende der achtziger Jahre war Edir Macedo massiver Kritik seitens der brasilianischen Medien ausgesetzt gewesen, die die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die »finanzielle Ausbeutung« lenkten, die es sowohl in den Gottesdiensten in seinen Kirchen, als auch in den riesigen Veranstaltungen in den Fußballstadien (*Maracanã* in Rio de Janeiro und *Pacaembu* in São Paulo) gebe. Offensichtlich war es das Eindringen Macedos in den geschlossenen Markt der brasilianischen Telekommunikation, in dem die Vorherrschaft der *Rede Globo* von Roberto Marinho unanfechtbar schien, der Grund für die ökonomische und polizeiliche Verfolgung, die Macedo über sich ergehen lassen musste. Das Fernsehen ist in Brasilien zur Zeit die Hauptquelle von Lebenssinn für die Mittel- und Unterschicht der Gesellschaft. Derartige Druckversuche wurden von Macedo geschickt als »religiöse Verfolgung« dargestellt; er betonte, dass er auf diese Weise »zu leiden hätte«, wie auch »Christus gelitten« hätte (sic). Von der Zivil- und der Bundespolizei des Betrugs, der Steuerhinterziehung, der Scharlatanerie und der Wunderheilerpraktiken angeklagt (Prozess IPL 2-0255/91), verbrachte Macedo im Mai 1992 einige Wochen in einem Gefängnis in São Paulo. Einige Tage später wurde er allerdings provisorisch auf freien Fuß gesetzt und beschloss darauf, nicht mehr auf der Bühne zu erscheinen, sondern von der Hinterbühne (der USA und Portugals) aus sein riesiges Imperium zu steuern. Zu seinem Imperium gehören etwa das Fernsehnetz *Rede Record* (mit 16 Sendestationen), das Radionetz *Rede Record* (mit 22 Sendestationen), 1.876 Kirchen in Brasilien, eine Radiostation in Portugal, die *Folha Universal* (brasilianische Wochen-

kaufte er das Gebäude und die Einrichtungen der *TV Jovem* (Junges Fernsehen), wodurch er seine Kommunikationsbetriebe modernisieren konnte – eine Unternehmung, die ihn über 30 Millionen Dollar kostete.

In politischer Hinsicht war die Ausrichtung der IURD offen gegen die Linke und für die konservativen KandidatInnen.⁴¹ Während der letzten Wahlen (1994) gelang es Macedo, zwei seiner Geschwister und weitere Mitglieder der IURD in São Paulo und Rio de Janeiro in die Bundeskammer zu bringen. Er gibt eine nationale Wochenzeitung heraus, die *Folha Universal* (deren Heft Nr. 154 vom 19.–25. März 1995 eine Auflage von 780.000 Exemplaren erreicht hat). Die *Editora Gráfica Universal Ltda.* gab Dutzende von Büchern aus Macedos Feder heraus. Eines davon, der kleine Band »Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios« (»Orixas, Caboclos und Guias – Götter oder Dämonen«), sollte die Afro-brasilianischen Kulte entmystifizieren, von denen Macedo herkam, bevor er sich der *Igreja de Nova Vida* anschloss. Das Buch wurde bereits über 1,5 Millionen mal verkauft.⁴²

Der Boom der *Igreja Universal do Reino de Deus* in den großen und mittleren brasilianischen Städten ist wohl durch das Fernsehprogramm der *Rede Record* und durch ihre Radiostationen ausgelöst worden. Die Strategie ist fast immer die, Gebäude, in denen sich früher Kinos oder Fabriken befanden, erst zu mieten und dann zu kaufen. Das in den Gottesdiensten zelebrierte Ritual enthält Musik mit populären Rhythmen, zu denen alle singen und tanzen, und macht von Symbolen Gebrauch, die aus dem Volkskatholizismus und den afro-spiritistischen Religionen kommen.⁴³

Die IURD teilt ihre wöchentlichen Veranstaltungen nach dem »Produkt«, das an den jeweiligen Tagen »verkauft« werden soll, auf und verwendet dafür den Ausdruck »Kette« (*corrente*; bedeutet auch »Strom, Strömung«). Montag ist der Tag der »Wohlstandskette« (*corrente da prosperidade*), oder, je nach Tageszeit, der »Kette der Unternehmer«, die Personen mit finanziellen Problemen gewidmet ist; Dienstag findet die »Kette der sieben Apostel« statt oder der »Korridor der Wunder« (für die, die gesundheitliche Probleme haben); am Mittwoch die »Kette der Kinder Gottes«, deren Fokus das Gebet und das

zeitung mit einer Auflage von etwa 800.000 Exemplaren), und die *Universal News* (englischsprachige Wochenzeitung, die in den USA mit einer Auflage von 100.000 erscheint).

⁴¹ Vgl. PAUL FRESTON (s. Anmerkung 15). In den letzten Präsidentschaftswahlen (1989 und 1994) ließ Macedo sein Fernnetzwerk offen gegen den Kandidaten der Arbeiterpartei, Luis Inácio Lula da Silva, agieren und war einer der Verantwortlichen für den Umschwung zugunsten von Fernando Collor de Melo im Wahlkampf von 1989.

⁴² Diese Zahlen haben eine enorme Bedeutung, denn in Brasilien wird ein »Bestseller« etwa 5.000mal verkauft, während eine Tageszeitung von so großer Bedeutung wie der »Estado de São Paulo« keine 500.000 Exemplare erreicht! Es gibt allerdings starke Zweifel an der Urheberschaft Macedos. Man hegt den Verdacht, dass ein methodistischer Pastor, der heute für den ganzen Sektor »Publikationen« der IURD verantwortlich ist, nämlich José Cabral Vasconcelos, der Ghostwriter von Edir Macedo sei.

⁴³ Unter diesen Symbolen, die als eigentliche Sakramente dienen und unter den Gläubigen verteilt werden, finden wir in der IURD folgende: Heiliges Öl aus Israel, gesegnetes Wasser, das Heilige Gewand (sc. des Gekreuzigten), die Jakobsrute, Jordanwasser, Sinaifelsstein, Salz aus dem Toten Meer, gesalbte Rose etc. Alle diese Objekte tragen die »Kraft« mit sich, die von den »vollmächtigen Gebeten« der Pastoren und MitarbeiterInnen ausgeht. Inszenierungen und kultische Riten helfen mit, eine eigentliche Katharsis bei den TeilnehmerInnen auszulösen, wie z.B. »das Salztal zu durchqueren«, »durch die Kette der 70 Pastoren zu gehen«, »mit den Händen einen Stein vom Berg Sinai zu berühren«, »das Tor des Glaubens zu durchschreiten« etc. Dieses und andere Rituale erwecken den Eindruck, dass das Heilige nicht weit entfernt ist, sondern in Reichweite der Hände und (auch) der Geldbeutel der Leute!

Bibelstudium sind; Donnerstag ist der Tag der »Familienkette«, deren Ziel darin besteht, Menschen von Problemen zu befreien, die ihre Familie betreffen. Am Freitag, der für die afro-brasilianischen Kulte ein wichtiger Tag ist, veranstaltet die IURD eine »Kette der Befreiung«, bei der die Rituale und Gebete auf Exorzismus und den Kampf gegen die »Mächte der Zauberei/Hexerei« (poderes das feitiçarias) bezogen sind. Der Samstag schließlich ist für die »Kette der Kinder und Jugendlichen« reserviert, und am Sonntag gibt es die »Kette von Jericho«, eine inszenierte Umsetzung des Sieges Josuas über seine Feinde.⁴⁴

Ein wichtiges Element in den Ritualen der IURD ist die Kollekte. Der »Zehnte«⁴⁵ beschränkt sich nicht auf das, was das einzelne Mitglied zu bezahlen imstande ist. Die Pastoren schlagen den HörerInnen ein Opfer vor. Einen ansehnlichen Beitrag an die Kollekte zu leisten ist ein »glaubensverrückter« (louco de fé) Akt; aus diesem Grund wird im allgemeinen das Geld verlangt, das für den Kauf von Lebensmitteln, die Rückzahlung eines nicht verlängerbaren Darlehens oder die Miete reserviert ist. Wer seinen »Zehnten« nicht zahlt, beweist mangelnden Glauben, Feigheit und Misstrauen gegenüber Gott. In dieser Sicht der Dinge wird das Opfer in Geld aufgewogen, und der Gläubige gewinnt die Gottheit als Partner, um seine persönlichen Pläne sozialen Aufstiegs oder der Überwindung einer schwierigen Situation, in der er sich befindet, zu verwirklichen. Auf diese Weise entsteht, in den Worten seines obersten Führers, Edir Macedo, eine »Allianz mit Gott«.

Zu der Zeit der Abfassung dieses Beitrags wird dieses Erfolgsrezept nicht ausschließlich von der IURD, dieser religiösen (oder unternehmerischen?) Gruppe, verwendet. In der Stadt São Paulo werden ihre Methoden von anderen religiösen Unternehmern nachgeahmt, so zum Beispiel der »katholischen Kirche der heiligen Missionen« (Igreja Católica das Santas Missões), dem »Schrein des guten Jesus der Wunder« (Santuário do Bom Jesus dos Milagres), dem »Schrein des heiligen Antonio von Categiró« (Santuário de Santo Antônio de Categiró), die mit seinen »Exorzistenpriestern« dieselben Dinge versprechen. Es gibt außerdem unzählige kleine Pfingstkirchen, die die in der IURD gebräuchlichen Slogans und Parolen verwenden. Unseres Erachtens gehen alle diese Bewegungen vom gleichen Grundmuster aus, das der brasilianischen Weltanschauung (visão do mundo) und Vorstellungswelt (imaginário) zugrundeliegt, die sich über die Jahrhunderte durch die Einwurzelung der indianischen, afrikanischen und europäischen Kulturen gebildet hat.

⁴⁴ In der IURD gibt es einen vereinheitlichten Diskurs, einheitliche Abläufe und Rituale. Sogar in den Kirchen, die die IURD in New York unterhält, finden wir dieselbe Unterteilung der Wochen in »Ketten«, und es werden dieselben symbolischen Produkte angeboten wie in den Ritualen in Brasilien. Das gleiche Phänomen wurde in Portugal, Südafrika und sogar in Genf, dem Land des Calvinismus, beobachtet. Wahrscheinlich versucht Edir Macedo auf dem Hintergrund der Feststellung, dass menschliche Träume offensichtlich durch den Erwerb symbolischer Produkte erfüllt werden können, indem man Wohlstand (prosperidade), Heilung und Exorzismus ins Zentrum stellt, dasselbe Muster in allen Orten der Welt anzuwenden, wo es Arme, Bekümmerte, Arbeitslose, Kranke und Menschen ohne Lebenssinn gibt. Und wo existieren solche Bedingungen nicht?

⁴⁵ Die meisten protestantischen Kirchen in Brasilien leben von den Spenden ihrer Mitglieder, wobei jede Gemeinde ihren Pastor selbst bezahlen muss. Aus diesem Grund wird in der Regel monatlich nach biblischer Tradition zur Zahlung des »Zehnten« aufgerufen, d.h. es wird eine Beitrag von 10% des Nettoeinkommens erwartet – wobei dies zumeist nicht offiziell überprüft wird, Anm. d. Ü.

Ganz gewiss entwickelt sich hier ein mächtiger Synkretismus, der römisch-katholische, afrikanische und europäische Traditionen verbindet, gewürzt mit einer pfingstlerischen Sprachgewandtheit protestantischer Herkunft. Es handelt sich um Bewegungen, die um dieselbe Kundschaft buhlen, die arm, elend und machtlos ist. Sie ziehen Menschen aus der Unter- oder Mittelschicht an, mit oder ohne vorherige Religionszugehörigkeit. Alle sind, ungeachtet ihrer Herkunft, gleich durch ihren Schmerz, ihr Leiden und ihren Kummer.

Wie lange noch wird die Pfingstbewegung in Brasilien wachsen und sich laufend spalten? Die Antwort auf diese Frage hängt offensichtlich vom Verlauf der Argumentation des Analytikers ab. Wir haben uns bemüht, unsere Analyse in Übereinstimmung mit Otto Maduro, wonach jedes religiöse Phänomen sein Wachstum einer Reihe von Ursachen historischer, sozio-ökonomischer, religiöser und kultureller Art verdankt, die nicht vom guten Willen oder dem Bewusstseinsstand seiner jeweiligen AnhängerInnen abhängen, durchzuführen.⁴⁶ In Brasilien gibt es noch immer ein großes Potential, mit dem sich dieses Wachstum fortsetzen könnte – aufgrund des Elends, der Struktur- und Gesetzlosigkeit.

Die Pfingstbewegung hat in positiver Weise auf die sozial-psychischen Bedürfnisse der von der kapitalistischen Moderne Ausgeschlossenen geantwortet. Für sie gibt es keine andere Utopie am Horizont, die ihnen das Kommen einer Zeit der Würde und der Teilhabe an den Erträgen der wirtschaftlichen Entwicklung garantiert. Diese Menschen sind von der Rhetorik des kapitalistischen Lebensstils getroffen worden, die verspricht, für alle Gleichheit bezüglich Konsum, Wohlstand, Gesundheit, Sicherheit und Arbeit usw. zu schaffen, diese Versprechungen jedoch nicht erfüllt. Wo diese Dinge fehlen, findet das Aufblühen neuer religiöser Bewegungen fruchtbaren Boden. Es sind soziale Situationen wie diese, die in der Geschichte das Entstehen, die Reife und den Zerfall religiöser Bewegungen möglich gemacht haben. Die Pfingstbewegung und der Protestantismus⁴⁷ sind sicherlich keine Ausnahmen und auch keine fertigen Pakete, die, Jahrhunderte nach Jesus Christus, vom Himmel auf die Erde gefallen wären. Der Erfolg einer Religion speist sich aus historischen und sozialen Voraussetzungen, aus dem Lebensprojekt von Personen aus Fleisch und Blut, mit konkreten und identifizierbaren Bedürfnissen.

Eine Analyse der brasilianischen Gesellschaft erlaubt noch nicht, Zeichen des Alterns oder gar des Todes der Pfingstbewegung zu diagnostizieren; ganz im Gegenteil kann man

⁴⁶ Zur sozialen Bedingtheit der Entwicklung der religiösen Botschaften in Lateinamerika schlagen wir die Lektüre von OTTO MADURO, *Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzungen*, Freiburg i. Ue.: Exodus 1986, vor. Erlebt Lateinamerika zur Zeit das »Ende der protestantischen Ära« (d.h. des historischen Protestantismus), sogar noch bevor sie diese Ära vollständig kennengelernt hat? Vielleicht hat JEAN-PIERRE BASTIAN recht, wenn er von der gegenwärtigen Phase als »Domestizierung des Protestantismus« durch die traditionelle Kultur Lateinamerikas spricht, d.h. in der eine katholische und magische Kultur ihre Kraft darin erweist, dass sie unter neuen Erscheinungsformen wieder auftaucht. Vgl. JEAN-PIERRE BASTIAN, *Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika*, Luzern: Exodus 1995; LUIS VASQUEZ BUENFIL, »Los pentecostalismos son catolicismos de substitucion, dice Jean-Pierre Bastian«, in: *El Faro*, Juli/agosto de 1994 (108–111).

⁴⁷ Zur Verbindung der Pfingstbewegung mit einem historischen Moment und mit der im Westen wirksamen sozialen Schichtung ist es immer noch unerlässlich, sich mit der These MAX WEBERS zu beschäftigen: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Bodenheim: Athenäum 1993. Ebenso darf man die kritische Analyse nicht beiseite legen, die PAUL TILLICH zum Verhältnis zwischen dem Protestantismus und der westlichen kapitalistischen Zivilisation gemacht hat. Vgl. PAUL TILLICH, *Der Protestantismus: Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart: Steingruben-Verlag 1950.

eine große Ausdauer und den Willen feststellen, eine überlegene religiöse und politische Macht zu werden. Diese Macht entsteht unseres Erachtens eben aus der Identifikation der Pfingstbewegung mit jener Volkskultur, die in einem prä-kapitalistischen Umfeld entstanden ist und Überbleibsel millenaristischer Bewegungen in sich birgt, und aus einer Dynamik, die den Armen und Ausgeschlossenen die Kraft geben kann, mit so vielen Ungleichheiten, Leere und Elend leben zu können. Darin liegt ihr Erfolg, vor allem unter den Armen, aber auch unter denen, die zwar höheren sozialen Schichten angehören, sich jedoch jener religiösen Symbolik beraubt finden, ohne die das Leben seinen Geschmack verliert.

Pfingstbewegung in Brasilien: Anpassungen und Veränderungen

Der historische Protestantismus, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Brasilien verpflanzt wurde, war Träger einer Bekehrungsbotschaft. Seine Ankunft fiel mit der Ausdehnung des Kapitalismus nach Afrika, Asien und Lateinamerika zusammen. In letzterem Kontinent gab es eine intellektuelle Elite, die die Hoffnung hegte, dass die kontinentale Protestantisierung notwendigerweise einen Modernisierungsprozess nach sich ziehen würde. Die katholische Religion, »verantwortlich« für die Rückständigkeit, würde schließlich von einem besser aufgeklärten Volk aufgegeben werden.⁴⁸ Diese Elite wurde allerdings bald enttäuscht, da sich der Protestantismus in eine negativistische Ideologie verwandelte, die gesellschaftlichen Fragen auswich und mehr mit der Predigt des Individualismus als mit den von vielen ersehnten sozialen Veränderungen beschäftigt war. Dadurch hörte er auf, die Inkarnation der Hoffnungen zu sein und verwandelte sich noch in eine Ideologie der Aufrechterhaltung des Status Quo.⁴⁹

Dennoch vermochten Methodisten, Presbyterianer und Baptisten, die in Brasilien den Spuren des Kaffees folgten, unter den Armen, freien Männern und Landlosen eine beachtliche Zahl von Konvertiten zu erreichen.⁵⁰ Allein, als die »erste Welle« der Pfingstbewegung eintraf, erlebte der historische Protestantismus die ersten Anzeichen einer Verlangsamung seines Wachstums – ein Phänomen, das sich ab 1930 deutlicher zeigte – in der Dekade, in der das Land faktisch ins 20. Jahrhundert eintrat.⁵¹ Das politische Arrangement, das durch den Militärputsch 1889 (alte Republik-república velha) eingerichtet

⁴⁸ Diese Hoffnung teilten die Freimaurer, die Republikaner, die Positivisten und die Liberalen; vgl. DAVI VIERIA GUEIROS, *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980; JEAN-PIERRE BASTIAN, *Protestantes, liberais e francomassones, sociedade de ideias e modernidade na América Latina*, México: Siglo XXI-FCE 1980.

⁴⁹ RUBEM ALVES, »O protestantismo na América Latina – sua função ideológica e possibilidades utópicas«, in: *Dogmatismo e tolerância*, São Paulo: Paulinas 1982.

⁵⁰ ANTÔNIO G. MENDONÇA, *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*, São Paulo: Paulinas 1984.

⁵¹ 1930 vertraten die PfingstlerInnen nach ERASMO BRAGA und K. GRUBB 9,5% der brasilianischen ProtestantInnen. 1964 betrug dieser Anteil nach WILLIAM R. READ (*Fermento religioso nas massas do Brasil*, São Paulo: Metodista 1967) bereits 65,2%, und 1990 dürfte er schätzungsweise bei 80% gelegen haben (man erinnere sich nochmals: es gibt keine verlässlichen Daten über die Pfingstbewegung in Brasilien).

wurde, fiel mit der Revolution von 1930 dahin. Getúlio Vargas übernahm für 15 Jahre die Regierungsgeschäfte und mauserte sich wegen seiner auf das städtische Arbeiterproletariat ausgerichteten Sozialpolitik zu einem großen politischen Führer – bis zu seinem Suizid im Jahre 1954. In dieser Phase verstärkten sich die Landflucht, die beschleunigte Urbanisierung und die Einpflanzung einer Importsubstitutionsindustrie. Es gab interne Revolutionen, die Beteiligung des Landes am Zweiten Weltkrieg und die Unterdrückung der Arbeiterbewegungen sowie der sozialistisch oder kommunistisch orientierten Politiker.

Diese ganze soziale, kulturelle, wirtschaftliche und politische Mobilität wurde durch den historischen Protestantismus nicht genügend wahrgenommen, der seine Dynamik zusehends verlor und immer stärker Anzeichen der Erschöpfung aufwies. Noch in den dreißiger Jahren hatte es einen Versuch der Reaktion seitens einer Elite gegeben, die aus der zweiten Generation von protestantischen, brasilianischen Intellektuellen bestand. Der historische Protestantismus versuchte, sich mit Hilfe des »Evangelischen Bundes Brasiliens« (Confederação Evangélica do Brasil) zu artikulieren, um auf diese Weise die denominationellen Trennungen zu vermindern und gemeinsame Strategien und Projekte gegenseitiger Stärkung zu entwickeln. Dennoch hing ein Geruch der Ermüdung in der Luft, und es wurde die Idee verbreitet, dass eine »religiöse Erweckung« notwendig sei. Die Konfrontation mit dem Katholizismus, dem gemeinsamen Feind, fing an, Kraft zu verlieren. Es gab allerdings welche, die immer noch fanden, dass eine religiöse Verfolgungskampagne die »einzige Rettung« wäre, um dem Protestantismus wieder Schwung zu verleihen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg trat das Land durch nordamerikanischen Einfluss in einen Prozess der Redemokratisierung ein. Die Welt erlitt die Folgen des kalten Krieges, die kommunistischen Organisationen setzten ihre Arbeit im Versteckten fort, und die Arbeiter steckten fest in der Zwangsjacke der Regierung, die während der Diktatur von Vargas eingerichtet worden waren. Es herrschte ein Klima nationalistischer Euphorie vor, das sich in der Errichtung von Stahlhütten und in der Verstaatlichung der Produktion und Verteilung von Erdöl niederschlug.

Dies war das Umfeld, das Williams und Boatright antrafen, die zu Beginn der fünfziger Jahre Kampagnen religiöser Erweckung und göttlicher Heilung initiierten, in Gemeinden, die zum historischen Protestantismus gehörten. Kirchen der Unabhängigen Presbyterianischen Kirche von Cambuci und Brás (Arbeiterviertel von São Paulo), von Assis und Bauru (im Inneren des Bundeslandes São Paulo) sowie von Londrina (Bundesland Paraná) wurden dazu benutzt, Kampagnen durchzuführen, die große Volksmengen anzogen und als Erbe Konflikte hinterließen, die später Spaltungen hervorrufen sollten.⁵² Einige Zeit später

⁵² Was sich 1953 in der *Igreja Presbiteriana Independente* (IPI) von Cambuci zugetragen hat, ist ein typisches Beispiel. Boatright und Williams wurden schnell als »Wundertäter« bekannt. Große Mengen suchten diesen Ort auf, so dass sogar die Polizei aufgeboten werden musste, um den Ansturm von Menschen und Fahrzeugen in geordnete Bahnen zu lenken. Diese Zusammenkünfte wurden von Professoren (Alfredo Borges Teixeira, Walter Ermel und anderen) und Studenten der Theologischen Hochschule der IPI in Brasilien besucht. Sogar der Professor für systematische Theologie, der an einer Hautkrankheit (vitiligo) litt, erschien, um sich vom Prediger die Hände auflegen zu lassen. Tags darauf sagte er zu seine Schülern: »Ich bin nicht geheilt worden, aber diese Hautkrankheit behindert mich nicht mehr.« (»Não fui curado, mas também essa doença na pele não atrapalha em nada.«) Selbst der Rektor, tief beeindruckt durch das, was er gesehen hatte, wurde nicht müde, die Grundsätze der göttlichen Heilung zu verteidigen. Unterdessen nistete sich

schlossen sich jene Türen, und die Prediger der göttlichen Heilung gingen dazu über, ihre Predigten in Zelten durchzuführen, weswegen sie den Übernahmen »Zeltler« (tendeiros), und die Gottesdienstorte den Übernahmen »göttliche Zelte« erhielten. Der Kontakt mit dem Volk wurde auch über Radioprogramme hergestellt. Es begann eine neue Welle der Pfingstbewegung in Brasilien.

Die pfingstlerischen Gruppen, die zur ersten Welle gehörten, reagierten auf verschiedene Weise. Die *Congregação Cristã no Brasil* verschloss sich ihrem sektiererischen Geist gemäß. Die *Assembléia de Deus* verlor einige Mitarbeiter, Pastoren und Mitglieder, die an der Seite der katholischen Konvertiten zunächst die *Cruzada Nacional de Evangelização (Igreja do Evangelho Quadrangular)*, danach die Pfingstkirche »O Brasil para Cristo« entstehen ließen.

1. Veränderungen in der religiösen Landschaft Brasiliens

Die Ankunft jedweden neuen Akteurs inmitten einer Landschaft ruft notwendigerweise nach der Verlagerung der Personen und Institutionen, die dort bereits tätig sind. Aus diesem Grund besteht die Strategie des Neuankömmlings, wenn er nicht Allianzen bilden kann, darin, das bereits Bestehende in Frage zu stellen und abzuwerten (desbanalizar). Die neuen Prediger tendieren dazu, das Gewand der »Propheten« anzuziehen, indem sie sich die Rhetorik der Neuheit und der Veränderung zu eigen machen und die anderen als bloße »Priester« oder »Zauberer« verunglimpfen.⁵³ Die Veränderungen, die sich seit der Ankunft der Pfingstler in der religiösen Landschaft abspielten, die im folgenden analysiert werden, reflektieren die Konflikte und Kämpfe, die durch die Spannung zwischen den Etablierten und den Neuankömmlingen entstanden.

im Inneren jener Kirche ein großer Konflikt ein zwischen VerteidigerInnen und GegnerInnen der göttlichen Heilung und der Zungenrede, die zu einer »Implosion« der betreffenden Gemeinde führte. Ungefähr 90 % ihrer Mitglieder traten aus und gründeten neben der (bestehenden) Kirche die »Erste Evangelische Kirche von Cambuci« (Primeira Igreja Evangélica do Cambuci). Einige Zeit später gründete Pastor Silas Dias die »Evangelische Pfingstkirche des Heiligen Geistes« (Igreja Evangélica Pentecostal do Espírito Santo), der Presbyter Epaminondas Silveira Lima gründete die »Evangelische Pfingstkirche der Bibel« (Igreja Evangélica Pentecostal da Bíblia), ein Diakon die »Unabhängige evangelische Kirche« (Igreja Evangélica Independente). Sogar Manoel de Melo bediente sich, als er einige Jahre später seine eigene Kirche (»O Brasil para Cristo«) gründete, des Mottos und Logos des Jugendbundes der Unabhängigen Presbyterianischen Kirche: Eine Karte von Brasilien mit dem Spruch, in grün und gelb: »Brasilien für Christus« (EBER FERREIRA SILVEIRA LIMA hat über diese Vorgänge einiges geschrieben, was jedoch noch nicht veröffentlicht ist).

⁵³ Die soziologische Theorie, die wir hier benutzen, stammt von PIERRE BOURDIEU. Vgl. »Gênese e estrutura do campo religioso« und »Uma interpretação da teoria da religião, de Max Weber«, in: PIERRE BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Perspectiva 1982, 27–98.

a) Zunahme des religiösen Pluralismus

Die sozialen Trennlinien spiegelten sich, vor allem in den fünfziger Jahren, in der religiösen Landschaft wider und riefen die Abnutzung des Katholizismus und des historischen Protestantismus hervor. Die afro-brasilianischen Religionen (Candomblé, Umbanda, Macumba), der Kardec-Spiritismus, neue synkretistische Sekten wie die *Legion des guten Willens* (Legião da Boa Vontade),⁵⁴ neben der Pfingstbewegung, entwickelten sich stärker in den Städten, die ihrerseits durch die Ankunft der MigrantInnen vom Land explodierten. Diese ließen mit dem Land auch die traditionellen Formen der Organisation des Lebens zurück und versuchten, sich anzupassen und das Leben in der Stadt aufgrund des bereits bestehenden symbolischen Universums zu verstehen. Folglich entstand in der Gesellschaft, was Peter Berger eine »Marktsituation« nennt, die besondere Bemühungen jener Religionen forderte, die es sich in einer »Monopolsituation« bequem gemacht hatten.⁵⁵ Von diesem neuen Kontext aus mussten die Institutionen und religiösen Akteure Konkurrenzstrategien annehmen, um ihre Position aufrechtzuerhalten oder gar neuen Raum auf dem jetzt umkämpften religiösen Markt zu gewinnen. In diesem Kontext ging die *Confederação Evangélica do Brasil* auf melancholische Art und Weise unter, jene Institution, die die Zusammenarbeit zwischen den brasilianischen Protestanten koordinierte und förderte.

b) Zerfall und »Verpfingstlichung« des historischen Protestantismus

Die fünfziger und sechziger Jahre sahen ein starkes Eindringen der Pfingstbewegung ins Innere des historischen Protestantismus Brasiliens. Zunächst wurde diese pfingstlerische Invasion durch die Existenz einer empfänglichen Haltung begünstigt. Die Akteure (des historischen Protestantismus) dachten, dass sie sich auf diese Weise einer »religiösen Erweckung« bedienen könnten, um das verlorene Wachstum wieder anzukurbeln – ohne jegliche Kostenfolge für ihre eigenen Institutionen. In allen Denominationen wurden Kampagnen von »Gebet und Fasten« durchgeführt, damit eine »Erweckung« geschehen könnte und die Kirchenmitglieder wieder anfangen, zu »evangelisieren«. Die eingeladenen Prediger waren inter-denominationaler Erweckungsprediger, einige gar erklärtermaßen Pfingstler. Dennoch, nachdem die erste Wirkung vorbei war, entstanden Spannungen, da

⁵⁴ Synkretistische Religion, die anfangs der fünfziger Jahre in Rio de Janeiro durch den einflussreichen Radioproduzenten (radialista) Alziro Zarur (1914–1979) gegründet wurde und aus dem *Radio Mundial* ihr Hauptverbreitungsorgan machte. Zur Zeit wird diese Bewegung von José de Paiva Neto angeführt und eignet sich therapeutische und gemeinschaftliche Taktiken der Pfingstbewegung an, unter dem Namen »Legion des Guten Willens – Religion Gottes« (Legião da Boa Vontade – A Religião de Deus). Zarur bewarb sich vor seinem Tod noch um das Präsidentenamt der Republik und schaffte es immerhin bis zur Vorkandidatur.

⁵⁵ PETER BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt/Main: Fischer 1973.

die AnhängerInnen der »Erweckung« offen die kirchlichen Institutionen im Namen einer »spirituellen« und »über-denominationalen« Evangelisation in Frage stellten.⁵⁶

Neue Denominationen entstanden, ohne dass dadurch, wie erwartet, die internen Spannungen in den historischen Kirchen abgenommen hätten. Auf diese Weise wurden die strukturellen Wurzeln und die Form dieser Krisen bestätigt. Denn kaum war der Trennungsvorgang abgeschlossen, wie dies bei der Trennung zwischen der »Presbyterianischen Kirche Brasiliens« (Igreja Presbiteriana do Brasil, IPB) und der »Unabhängigen Presbyterianischen Kirche Brasiliens« (Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, IPI) der Fall war, tauchten die Spannungen wieder auf. Möglicherweise hat Rubem Alves recht, wenn er feststellt, »dass der Protestantismus auf unserem Kontinent gealtert ist, lange bevor er ihn mit dem Schöpferischsten, was er besitzt, befruchten konnte. Er ist zu früh alt geworden; noch ein Kind, ist er bereits senil.«⁵⁷

c) »Pulverisierung« der Gruppen und Spezialisierung der Akteure

Die Pfingstbewegung der zweiten Welle entwickelte, als Folge der verstärkten religiösen Konkurrenzsituation, neue Strategien für ihre Ausbreitung in der brasilianischen Gesellschaft. Nach 1970 überschritt dieses Eindringen in die Gesellschaft die Grenzen, mit denen die Pfingstbewegung bisher umgeben gewesen war, und sie hörte auf, nur ein Phänomen der ärmsten und unteren Schichten der Bevölkerung zu sein, um nun auch die mittleren Schichten zu erreichen. Diese neue Kundschaft ermöglichte die Aneignung von Strategien, wie sie die nordamerikanischen Televangelisten seit den fünfziger Jahren verwenden, die wir hier »Marketing des Heiligen« nennen. In dieser Strategie wird die Bevölkerung in Segmente eingeteilt, indem eine bevorzugte Gruppe, die erreicht werden soll, ausgewählt wird. In ihr wird sodann eine Nische von KonsumentInnen religiöser Produkte eingerichtet. Der Prozess führt dazu, dass man sich schließlich nicht mehr dem Produkt, sondern den Bedürfnissen der KonsumentInnen zuwendet, die diesen Bedürfnissen entsprechende »symbolische Güter« erhalten sollen.

Es ist klar, dass diese Marketingstrategien nicht immer bewusst angewendet werden. Die IURD wendet sie offensichtlich intuitiv an. Es gibt jedoch Institutionen wie die »Kirche ›In Christus wiedergeboren‹« (Igreja Renascer em Cristo, 1986 in São Paulo gegründet), die

⁵⁶ Zu dieser Zeit traten in Brasilien fundamentalistische, para-kirchliche Bewegungen auf, unter ihnen die Bewegung »Wort des Lebens« (Palavra da Vida), die auf die Veranstaltung von Freizeiten, Bibelstudien und Evangelisationskampagnen in den Kirchen spezialisiert ist. Am Rande der Kirchen entstanden auch autonome Bewegungen, zunächst »Kirchen ohne Etikett«, die eine Art anarchische Spiritualität verhießen. Gruppen traten aus den historischen Kirchen heraus und erweiterten den ursprünglichen Namen um ein unterscheidendes Adjektiv: *Irmandade Metodista Ortodoxa*, *Igreja Metodista Wesleyana*, *Igreja Metodista Renovada*, *Igreja Cristã Presbiteriana*, *Igreja Presbiteriana Independente Renovada*, *Igreja Congregacional Independente*. Andere Bewegungen legten sich Namen wie folgende zu: »Kirche der biblischen Erweckung« (Igreja do Avivamento Bíblico), »Evangelische Kirche Maranata« (Igreja Evangélica Maranata), »Kirche im Wiederaufbau« (Igreja em Obra de Restauração), usw.

⁵⁷ RUBEM ALVES, a.a.O., S. 131.

heute mehr als 50.000 Personen wöchentlich versorgt und an deren Spitze der Pastor Estevan Hernandes Filho, ehemaliger Marketingmanager von IBM und Itaotec, steht. Diese anerkennt und verwendet offen, ohne jede Geheimniskrämerei, solche Techniken, und bezeichnet sogar einen ihrer Pastoren als Verantwortlichen für das »Departement Marketing« der Kirche. Der größte Teil ihrer AnhängerInnen sind Jugendliche, die sich zu den Akkorden von Gospelmusik und »evangelischem Rock« zu Gottesdiensten und »Praise Meetings« in einem ehemaligen Kino (Theater-Kirche) versammeln. Es liegt auf der Hand, dass dieser neue Aspekt der religiösen Konkurrenz Spezialisten braucht, die die theologischen Seminare nicht hervorbringen können.

d) Schwächung der überkommenen Grenzen

Die Pfingstbewegung in Brasilien ist soviel dynamische Bewegung wie auch Mentalität. Als solche trägt sie in sich eine Weltanschauung und eine Menge von Praktiken, wie sie sich auch in katholischen Bewegungen (»charismatische Erneuerung«, Renovação Carismática), in synkretistischen Gruppen (»Brasilianische Katholische Apostolische Kirche« – Igreja Católica Apostólica Brasileira, »Brasilianische Orthodoxe Katholische Kirche« – Igreja Católica Ortodoxa Brasileira, »Katholische Kirche der Heiligen Missionen« – Igreja Católica das Santas Missões usw.) und in autonomen Gruppen finden lassen, die viele Charakterzüge der Pfingstbewegung nachgeahmt haben. Tatsächlich verhält es sich so, dass die Pfingstbewegung in den Wurzeln der sozialen Vorstellungswelt Brasiliens Elemente von Frömmigkeit und Utopie angetroffen hat, die der historische Protestantismus gar nicht wahrgenommen hat.

Die Verbreitung der pfingstlerischen Mentalität unter den verschiedenen Denominationen hat die traditionell errichteten Grenzen aufgelöst. Die früher überschrittenen Grenzen verloren aufgrund des Pietismus und Puritanismus der Missionare verschiedener Denominationen US-amerikanischer Herkunft ihre Funktion als Barrieren und lösten sich auf wie unter einer Dampfwalze, die alles gleichermaßen plattmacht. Auf diese Weise bildete sich eine Art »protestantische Minimalreligiosität« heraus, volksnah, mit fließenden Grenzen, ganz nach dem Geschmack der sozio-psychologischen Bedürfnisse der Armen, Ausgeschlossenen und vom modernen und post-modernen Leben »Übriggelassenen«.

Diese neue Religiosität führte eine Logik ein, die jegliche absolute Sicherheit ausschloss, und die den Abbruch der Loyalitäten gegenüber den Kirchen und den Tod der Institutionen und religiösen Systeme begünstigte – Dinge, die nun als wegwerfbare Requisiten anderer Zeiten und Orte betrachtet wurden. Indessen führte die Pfingstbewegung eine persönliche Loyalität gegenüber ihren charismatischen Führern ein, nicht minder anspruchsvoll. Sie wurden zu Zentren, die die menschlichen Beziehungen im Bereich des Heiligen neu artikulierten. Als Ergebnis dieses Prozesses wurden Grenzen, die vor langer Zeit bestimmt worden waren, schlicht irrelevant. Die früheren Gegner versöhnten sich, und die Freunde

von einst sind nicht mehr dieselben. Es besteht ein neuer Ökumenismus, hier verstanden als Arrangement der Kräfte, der mit dem Ökumenismus des ÖRK nichts zu tun hat.⁵⁸

2. Veränderungen innerhalb der brasilianischen Pfingstbewegung

Jede religiöse Bewegung ist ein dynamischer sozialer Prozess und hört, wenn er einmal in Gang gebracht worden ist, nicht auf, sich zu wandeln; auf diesem Weg werden alte Eigenheiten aufgegeben und neue angenommen, die die Ausbreitung und das Überleben ermöglichen. Genau das ist in Brasilien mit der Pfingstbewegung geschehen und, wenn auch in geringerem Maß, mit dem historischen Protestantismus selbst. Aus diesem Grund folgen die Beziehungen zwischen beiden nicht einem einheitlichen Code des Zusammenlebens. Dennoch hat die Pfingstbewegung im Verlauf von acht Jahrzehnten wichtige innere Veränderungen erfahren, die das Verhältnis der verschiedenen Typen der Pfingstbewegung mit den verschiedenen Denominationen in Brasilien beeinflussen können. Betrachten wir einige von diesen:

a) Abschwächung der ursprünglichen Schwerpunkte

Die Zungenrede ist seit Beginn der Pfingstbewegung als äußeres Zeichen der »Taufe im Heiligen Geist« vorgestellt worden. Dasselbe ist mit der Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi auf die Erde und dem Glauben an die Einwirkung der Dämonen in das alltägliche Leben geschehen. Einige der ersten Schwerpunkte der Pfingstbewegung waren nicht neu. Sie wurden von den religiösen Erweckungs- und Heiligkeitsbewegungen übernommen und waren im nordamerikanischen Protestantismus fest verankert. Die Ausbreitung der Pfingstbewegung und ihr Eindringen in Kulturen, die sich von jener vorherrschenden Kultur der USA zu Beginn dieses Jahrhunderts unter-

⁵⁸ In den letzten Jahren haben Führungspersonlichkeiten der IURD (Edir Macedo) und der *Assembléia de Deus – Ministério da Madureira* (eine von der Nationalkonvention der ADB dissidente Kirche) gemeinsam den CNPB (Conselho Nacional de Pastores do Brasil – Nationaler Rat der Pastoren Brasiliens) gegründet, ein nach offiziellen Angaben an einem »pfingstlerischen Ökumenismus« interessiertes Gremium, das nach Angaben von Beobachtern allerdings primär politische Absichten verfolgt. Dieser Rat stieß frontal mit dem AEVB (Associação Evangélica Brasileira – Brasilianische Evangelische Vereinigung) zusammen, die von einem presbyterianischen Pastor evangelikaler Herkunft, Caio Fábio D'Araújo Filho, geleitet wird. Für den Presbyterianischen Leiter ist jegliche Verhandlung mit Edir Macedo unmöglich, da jener nichts anderes als ein Unternehmer sei, der die Volksfrömmigkeit dazu benutze, die Tresore seiner Kirche zu füllen. Der Kampf ist öffentlich und findet über die Presse statt. In einem Interview gegenüber einer Wochenzeitschrift sagte Caio Fábio: »Edir Macedo ist ein Adler. Er hat eine Kirche aufgebaut, die auf Synkretismus beruht ... es handelt sich um eine psychologische und spirituelle Ausplünderung, die zulasten der Geldbeutel der Leute betrieben wird« (*Istoé* Nr. 1321 vom 25.1.95, S. 5). Edir Macedo benutzt seinerseits seine Zeitung und seine Radio- und Fernsehsender, um sich zu verteidigen und versucht, mit einstigen Gegnern eine Allianz aufzubauen, wie er es in der Öffentlichkeit mit dem Baptistenführer Nilson Amaral Fanini tut, dem Ex-Chef einer TV-Sendestation in Rio de Janeiro.

schieden, bewirkte die Aufnahme neuer Eigenheiten, die Schwächung oder Neuinterpretation anderer unter neuen Formen.⁵⁹

Die Aufnahme der pfingstlerischen Predigtweise geschah im Interesse der LateinamerikanerInnen und gemäß ihren Bedürfnissen. Viele erlebten das Ende einer ruralen Gesellschaft, erfuhren in den Städten das Dilemma der Arbeitslosigkeit und des Fehlens einer Lebensperspektive, die Notwendigkeit eines Lebens in Gemeinschaft und eines Gefühls der Geschwisterlichkeit sowie das Fehlen eines die Existenz organisierenden und integrierenden Pols. Die Pfingstbewegung verfolgte ihr Projekt angesichts dieser Mängel, würdigte diesen oder jenen Schwerpunkt und ließ ganz einfach einige der anderen Herausforderungen, die in jenem historischen Augenblick keine größere Relevanz zu haben schienen, beiseite ...

Auf diese Weise wurde der Glaube an die Wiederkunft und an das Ende der Welt von einer Bevölkerung, die in einer Situation der Gesetzlosigkeit und sozialen Desorganisation lebte, sehr gut angenommen. Das Zerbrechen der ländlichen Welt bewies, dass »eine« Welt in der Tat am Ende war. Die Zungenrede hatte für jene Menschen ebenfalls eine wichtige soziologische und psychologische Funktion, da sie dem Anbetenden die Gelegenheit gab, von einer höheren Macht in Besitz genommen zu werden und von dort her eine neue Identität zu bekommen. Die Zungenrede überwindet die Trennungen der menschlichen Sprachlichkeit in der Masse, als sie den Anbetenden ermöglicht, sich mit einem transzendenten Heiligen zu vereinigen. Auch der Glaube an die direkte Gemeinschaft mit dem Heiligen, ohne Vermittlung der institutionalisierten Religion, besitzt alte und starke Wurzeln in der brasilianischen Kultur und im Volkskatholizismus.

Andererseits ist die Gesellschaft am Ende dieses Jahrhunderts nicht mehr dieselbe. Analytiker schlagen gar eine neue Kategorie vor – die »Postmodernität« – um solche Veränderungen verstehen zu können. Die Pfingstbewegung hat sich den neuen Erfordernissen leichter anzupassen vermocht als der historische Protestantismus, der stark mit der Modernität des Kapitalismus der »protestantischen Ära« beschäftigt war. Die »Neo-Pfingstbewegung« (neo-pentecostalismo) der achtziger Jahre widmete sich an erster Stelle der körperlichen Gesundheit, dem Wohlstand und der Lösung psychischer Probleme, indem er sie als unmittelbares Ergebnis der Suche nach dem Heiligen darstellte. Die Betonung der Eschatologie und sogar die Zungenrede fielen in die hinteren Ränge zurück.

⁵⁹ Der Glaube an die Wiederkunft Christi ist allerdings mit einer messianistischen und millenaristischen Strömung verknüpft, die in der nordamerikanischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts sehr stark war. Die Siebenten-Tages-Adventisten, die Zeugen Jehovas und die Mormonen machten aus diesem Aspekt einen ihrer lehrmäßigen Pfeiler. Die Pfingstbewegung entstand in Los Angeles in denselben Tagen, in denen ein großes Erdbeben San Francisco/Kalifornien beinahe zerstörte (18.4.1906). Diese Katastrophe regte die Vorstellungskraft des Volkes an und bewirkte, dass in der Azusa Street »Prophetien« und »Botschaften« durch Zungenrede auftraten, die die unmittelbare Wiederkunft Jesu auf die Erde ankündigten. Noch einmal ist es wichtig, zu betonen, dass wir den Blick für die sozialen und historischen Ursprünge der Ideen und der menschlichen Erkenntnis nicht verlieren dürfen.

b) Überbewertung anderer Schwerpunkte

Wenn das oben dargestellte Argument zutrifft, können wir nun sagen, dass der Kontext der jeweiligen lokalen Gesellschaft bewirkt hat, dass die Pfingstbewegung mit diversifizierten (im kybernetischen Sinne des Wortes) Programmen vorgegangen ist. In diesem Sinn ist die Feststellung von Otto Maduro wichtig: »Die soziale Organisation der Produktion formt und bestimmt, welche religiösen Handlungen möglich sind, welche möglich, aber unerwünscht sind, welche geduldet und bis zu einem bestimmten Punkt geduldet sind, welche akzeptabel sind, jedoch erst in zweiter Linie, welche – wenn es denn solche gibt – angebracht und welche vorrangig und/oder dringlich sind (unabhängig vom Bewusstsein und den Absichten der religiösen Akteure).«⁶⁰

Die Pfingstbewegung der zweiten Welle begann ihre Wunderpredigt in Brasilien nach dem Zweiten Weltkrieg, einer Periode der ökonomischen Rezession in den unterentwickelten Ländern. Die Zahl der Armen und Elenden in den Städten nahm zu – ihre einzige Hoffnung waren die Wunder. Im Großraum São Paulo erreichte die Wunderpredigt vor allem die Arbeiterviertel der Zone Ost, eine von MigrantInnen aus dem Nordosten bewohnte Gegend, Osasco und ABC,⁶¹ mit vielen MigrantInnen aus ländlichen Gegenden im Inneren der Bundesländer São Paulo, Paraná und Minas Gerais. Ähnlich wie bei den untergeordneten Arbeitern auf dem informellen Markt und Arbeitslosen in Algerien, deren Situation Pierre Bourdieu analysiert hat, kann man sagen, dass ihnen nur die »magische Hoffnung« bleibt, d.h. »die Zukunft derer, die keine Zukunft haben« und die auf »das Wunder, das imstande ist, sie von ihren Bedingungen loszureißen« warten, da durch das »Fehlen vernünftiger Perspektiven nur Träumerei und Utopie bleiben.«⁶²

Die Pfingstbewegung hatte einen großen Vorteil gegenüber dem historischen Protestantismus, indem sie eine Botschaft predigte, die Körper und Seele miteinbezieht, indem sie die menschlichen Notwendigkeiten aus einer ganzheitlichen Sicht angeht, ohne dass man auf Tod und Himmel warten müsste, um die Hoffnungen konkretisieren zu können. Andererseits bot die Assoziierung von »Krankheit« und »schlechtem Ergehen« mit der Figur des »Teufels« den EmpfängerInnen der Botschaft eine effiziente Lösung der Theodizee-Frage für Zeiten des Leidens und der Unsicherheiten. Außerdem sah die brasilianische Vorstellungswelt den Teufel immer als Verursacher aller schlechten Dinge, die die menschlichen Wesen, Tiere oder Objekte angreifen. Von daher die Bedeutung, die man dem Exorzismus zumaß, einer Art, sich gegenüber offensichtlich gemischten Feldern und Kräften abzugrenzen, die Gesundheit, Erfolg und Wohlstand verhindern.⁶³

⁶⁰ OTTO MADURO, a.a.O., S. 72.

⁶¹ ABC wird die stark industrialisierte Gegend an der Peripherie São Paulos genannt, die von den Gemeinden Santo André (A), São Bernardo do Campo (B) und São Caetano (C) gebildet wird, Anm. d. Ü.

⁶² PIERRE BOURDIEU, *O desencantamento do mundo – estruturas econômicas e estruturas temporais*, São Paulo: Perspectiva 1979, S. 102 und 135 (Originalausgabe: *Algérie 60: Structures économiques et structures temporelles*, Paris: Ed. de Minuit 1977).

⁶³ Vgl. LAURA DE MELLO E SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo: Companhia das Letras 1994. *Inferno Atlântico – demonologia e colonização nos séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras 1993.

Der Kampf gegen diese dämonischen Kräfte erlaubte der Pfingstbewegung, für sich den Begriff »Befreiung« zu beanspruchen. Es herrscht zur Zeit ein »heiliger Krieg«, und die Feinde befinden sich in den afro-brasilianischen Religionen und im Katholizismus. Der historische Protestantismus wird von der Pfingstbewegung der dritten Welle ignoriert. Vielleicht, weil der Protestantismus keine wirkliche Konkurrenz darstellt, denn nur in einigen Teilen des Katholizismus und der afrikanischen Religionen gibt es Therapien und Predigten, die mit dem »magischen« Klima konkurrieren können, das aus der Neo-Pfingstbewegung hervorgeht.⁶⁴

c) Aneignung volksnaher Symbole

Jedes Volk schafft im Verlauf seiner Geschichte ein Ensemble von Symbolen und Mythen, die unter sich durch eine Logik verbunden sind, die sie in einer Weltanschauung verankert. Die Vorstellungswelt ist dieses »Ensemble von Repräsentationen, Objekten, Ereignissen, die nie in Wirklichkeit gesehen worden sind und die oft keinerlei Beziehung zu ihr aufweisen.« Der historische Protestantismus schlug einen Bruch mit der Volkskultur vor. Dennoch haben neue religiöse Bewegungen Wege gefunden, um sich diese Vorstellungswelt anzueignen und sich zunutze zu machen, wie sie sich in den Kirchlichen Basisgemeinden (Comunidades Eclesiais de Base, CEBs), in den kardecistischen Zentren, in den afrikanischen Religionen und pfingstlerischen Gottesdiensten gezeigt haben.⁶⁵

Gute Beispiele dieser Assimilierung und Manipulation kann man im Ritual der *Igreja Universal* sehen. Diese Sekte benutzt Öl, Wasser, Feuer, Brot, Erde, Salz, Objekte wie Schlüssel, Tür, Stoffstücke usw. als magische Elemente, um sich das Heilige zum Verbündeten zu machen, mit der Absicht, dieses oder jenes Ziel zu erreichen. Es ist merkwürdig, dass viele dieser Symbole zu den afro-brasilianischen Religionen gehören, genauso wie die Sprache, die sie umgibt. Das Verhalten, die Praktiken, das Ritual und die Rhetorik eines »Missionars«, eines »Exorzistenpriesters« und eines »pai de santo«⁶⁶ sind sich sehr ähnlich. Alle trinken aus demselben Brunnen – der Vorstellungswelt – aus dem sich auch die lateinamerikanische Volksreligiosität versorgt.

⁶⁴ Dieser neue Typ der Pfingstbewegung ist der, der sich am Besten den Werten einer Gesellschaft anzupassen vermag, die sich auf Konsum und materielle Dinge konzentriert. Wer der Pfingstbewegung nur die Kraft des »Opiums« zuspricht, täuscht sich. Ausgehend von seiner konservativen, ideologischen Bedeutung ist er »etwas mehr als Opium«. Vgl. ANDRÉ DROOGERS und FRANS KAMSTEEG (Hg.), *Algo mas que ópio – una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano e caribeño*, Costa Rica: DEI 1991.

⁶⁵ MARIA ISaura PEREIRA DE QUEIROZ, »Reflexões sociológicas sobre o imaginário«, in: *O imaginário em terra conquistada, Texto Ceru, Serie 2, Nr. 4*, São Paulo: Centro de Estudos Rurais e Urbanos, 1993, S. 4.

⁶⁶ Priester einer afro-brasilianischen Religion, Anm. d. Ü.

d) Theologische und ekklesiologische Mutationen

Christian Parker – ein chilenischer Erforscher der Volksreligiosität – sagt, dass es nötig sei, die Volksreligionen im Licht einer anderen Logik zu untersuchen, die in der Vorstellungswelt des Volkes zu finden ist. Die Pfingstbewegung der dritten Welle fügt dieser Logik die Mentalität des Marktes hinzu, die Verwendung des Marketing, die Bildung religiöser Unternehmen und unternehmerischer Religionen. Konsequenterweise folgen aus diesem Prozess wichtige Veränderungen in Ekklesiologie und Theologie.⁶⁷

In ekklesiologischer Hinsicht hat jene Idee ausgedient, nach der die Pfingstbewegung kleine Gemeinschaften gründete, Netze gegenseitiger Hilfe, die im Kampf gegen die Gesetzlosigkeit mit Erfolg angewendet worden waren. Heute haben sie sich das Modell des Publikums (*auditório*), eines »Supermarktes« angeeignet, wo religiöse Produkte oder ihre Zutaten angeboten werden, auf dass sich jede/r so bediene, wie er/sie möchte, eine Art religiöser Selbstbedienung. Dieser Strom der Pfingstbewegung hat das Ritual standardisiert, die kirchliche Macht zentralisiert, aus den Pastoren unanfechtbare Autoritäten gemacht, Leitungsformen repräsentativen oder kongregationalen Zuschnitts eliminiert, indem alles in die Hände einer charismatischen Führung (im weberianischen Sinne) gelegt wird. In liturgischer Hinsicht hat man aus dem Gottesdienst eine Quelle der Freude gemacht, der psychologischen Entspannung, einen Ort von Musik und Tanz, eine Zeit, die dazu da ist, um das Bewusstsein wieder mit Optimismus, Hoffnungen und Utopien aufzuladen, während man das Elend der Welt außerhalb der Kirche zurücklässt.

In theologischer Hinsicht sind für den historischen Protestantismus wichtige Lehrsätze aufgegeben worden. Das Prinzip »allein durch die Schrift« (*»sola scriptura«*) wurde durch die Annahme individueller Offenbarung geschwächt; durch die Verwendung der Bibel als magisch-therapeutisches Objekt. Die Lehren von dem »allein durch Gnade« (*»sola gratia«*), bzw. »allein durch Glauben« (*»sola fide«*) werden durch die Idee des persönlichen Einsatzes und Opfers und durch die Bedeutung des Gefühls als Bestätigung der Errettung und Offenbarung Gottes eingeschränkt. Das Prinzip des »allgemeinen Priestertums« wurde erhalten, wenn auch die Zentrierung auf die Figur des charismatischen Führers als Mittler in den Beziehungen zwischen dem Heiligen und dem Profanen aus der individuellen Partizipation etwas nur Dekoratives und inmitten der Massengottesdienste verloren Wirkendes gemacht hat.

Das Gebet wurde zum Ort einer schwierigen Verhandlung zwischen dem Menschen und Gott. Die Gottheit wird vom Anbetenden sozusagen an die Wand gedrängt. Die Monetarisierung des Opfers ersetzte das katholische (Mess-)Opfer durch die Figur des Zehnten – das größte Opfer, das jemand in einer monetarisierten Wirtschaft erbringen kann. Die »Theologie des Wohlstands«, die in diesem Typ der Pfingstbewegung vorherrscht, hat jegliche Eschatologie, die sich mit dem Ende dieser Welt, der Wiederkunft Christi und dem Schicksal der Seele beschäftigt, verdrängt.

⁶⁷ CHRISTIAN PARKER, *Outra lógica en America Latina – religion popular y modernizacion capitalista*, México: Fondo de Cultura Economica, 1993.

Die Kirche, sakralisierter Raum, in dem sich das Ritual abspielt, ist der »Ort des Segens«, die »Adresse der Glückseligkeit«, der Raum, in dem sich Fotografien von Kranken, Kleider von Abwesenden und Seife für »Reinigungsbäder« (gegen die bösen Geister) mit Energie aufladen. Von diesem Ort geht eine »vibrierende Macht« aus. Ein Pastor der IURD erklärte im Fernsehen, dass in seiner Kirche sogar die »Sessel mit Energie aufgeladen« sind, genauso wie der »Felsstein vom Sinai« und der »heilige Mantel«, der in einem der Gräber Christi geweiht worden ist.⁶⁸

Es gibt eine Vervielfältigung der Sakramente, da die IURD auch das Brot mit Wasser, die gesegnete Rose, das Salböl, das gesegnete Salz und viele andere Mittel, um »die unsichtbare Gnade sichtbar zu machen«, eingeführt hat. Alles wird in diesem Gottesdienstspektakel heilig, in dem der Hauptakteur, der Pastor, Teile seiner Kleidung über die Leute wirft, während er sie zu Boden stößt. Die traditionellen Inhalte der Lehren von den Dämonen, den Engeln und den Menschen werden im Theorierahmen der »geistlichen Schlacht« gedeutet. Das menschliche Leben ist der Raum, wo sich ein täglicher und fortlaufender Kampf zwischen Gott und dem Teufel abspielt. Eine der brasilianischen TheorikerInnen, die Pfingstler-Pastorin Valnice Milhomens, schrieb: »Die Tatsache, dass unser Körper zum Tempel des Heiligen Geistes geworden ist, besagt nicht, dass er nie von bösen Geistern besessen sein könnte.«⁶⁹

Veränderungen fanden auch auf ethischem Gebiet statt. Die Pfingstbewegung der dritten Welle gab die rigorosen Verhaltensregeln seiner Artgenossen der früheren Phasen auf und eignete sich einen leichteren Stil an, indem er die Bürde jedem/r Einzelnen überließ, seine Wünsche mit einem Minimum an Disziplin auszutarieren. Das Ergebnis ist eine fließendere Religiosität. Der befreite Körper tanzt spielerisch im Gottesdienst. Im täglichen Leben eignet man sich einen praktischen Hedonismus an, eine Art »moralischer Selbstverwaltung«.

Alle diese Mutationen in der Pfingstbewegung vermögen den Verdacht J.P. Bastians zu bestärken, wonach in Lateinamerika eine »Domestizierung des Protestantismus« mittels einer »Akkulturation (...) an die Werte und Praktiken der katholischen Volkskultur« stattfindet. Das Ergebnis ist eine religiöse Praxis, die sich viel stärker in der Kontinuität als im Bruch mit einer Volkskultur befindet, die vor-kolumbianische Spuren trägt.⁷⁰ Die Pfingstbewegung hat sich verändert, um sich einer Kultur anzupassen, die ebenfalls schnellen Veränderungen unterworfen ist. Der Erfolg des Modells, das sich die Pfingstbewegung der dritten Welle angeeignet hat, ist ein Beweis der Effizienz dieser Anpassung. Passiert damit mit der Pfingstbewegung nicht genau das, was die Dialektik als »qualitativen

⁶⁸ Die Theorie des Magnetismus, der Existenz einer Energie im Universum, die an die Macht einer schöpferischen Gottheit gebunden ist, des vitalen Fluidums, der Macht der Hände, um solche Kräfte vom »Heiler« auf den »Patienten« zu übertragen, sind alte Formen, Leben, Krankheit und Heilung in eine Ordnung zu bringen. Der Kardecismus in Brasilien, aus Frankreich importiert, hat solche Verhaltensweisen und Praktiken codifiziert. Ein gutes Beispiel dieser Codifizierung findet sich in JOSÉ LHOMME, *Das Buch des heilenden Mediums*, 6. Aufl., Rio de Janeiro: Editora Eco, o.J.

⁶⁹ VALNICE MILHOMENS, *Batalha espiritual*, São Paulo: Ministério Palavra da Fé, o.J., S. 53.

⁷⁰ JEAN-PIERRE BASTIAN, *Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika*, Luzern: Exodus 1995.

Sprung« (salto de qualidade) bezeichnet? Entsteht anstelle und unter dem Etikett »Pfingstbewegung« nicht eine neue Religion? Wenn dies stimmt, welche Art von Beziehung könnte der historische Protestantismus mit einer Religion aufrecht erhalten, die sich in einem ständigen Wandlungsprozess befindet?

Historischer Protestantismus und Pfingstbewegung: Ausblick auf die Zukunft

Das Zusammenleben von historischen Protestanten und Pfingstlern in Brasilien ist keinem einheitlichen Muster gefolgt. Zu Beginn war das Phänomen unbekannt; später begegnete man ihm mit Gleichgültigkeit. Die Presbyterianer, unter anderen, schauten mit Verachtung auf die Pfingstler herab. Für sie, die Elite-Protestanten, waren die Pfingstler die »Fanatiker«, die eine »mindere Religiosität« praktizierten. Einige Zeit später, im dem Maß, in dem die Pfingstbewegung die Zahl ihrer AnhängerInnen vermehrte, ging diese Haltung vom Desinteresse in eine wütende Konkurrenz über. In dieser Zeit entstand die Polemik, die sich in unzähligen anti-pfingstlerischen Artikeln in den evangelischen Zeitschriften niederschlug. Die größte Reaktion entstand in den sechziger Jahren, mit der Etablierung der Pfingstbewegung der zweiten Welle.

Es war kein reiner Zufall, dass es in dieser Zeit eine fundamentalistische Reaktion gab. Wenn schließlich ein Risiko der Auflösung der protestantischen Identität bestand, war es notwendig, die Verantwortlichen zu bezeichnen und die zu bekämpfenden Gegner zu bestimmen. Auf diese Weise wählte der »Protestantismus der rechten Lehre« das »soziale Evangelium« (Evangelho Social, Social Gospel), den »Kommunismus«, den »theologischen Modernismus«, den »Ökumenismus«, den »Sozialismus« und schließlich die »Pfingstbewegung« als GegnerInnen aus.⁷¹ Dennoch hatte diese Reaktion kaum Anteil an der Stärkung und den Redefinitionen der sowohl intern als auch extern durch die Pfingstbewegung ausgehöhlten Grenzen. Ungeachtet aller unternommenen Anstrengungen, der Bürokratisierung, der Bemühung um die Institutionalisierung, der Würdigung der geschriebenen Kultur, vermochte nichts die wilde Flucht von Mitgliedern protestantischer Denominationen zur Pfingstbewegung zu verhindern. Dieser Durst nach neuen Erfahrungen machte sogar vor dem Synkretismus einiger Pfingstkirchen nicht halt, der sich durch die Aufnahme magischer Einflüsse der Volksreligiosität Eigenschaften und Praktiken aneignete, die dem Geist der Reformation des 16. Jahrhunderts widersprechen.

Der traditionelle brasilianische Protestantismus erlitt seit 1950 unzählige Niederlagen gegenüber der Pfingstbewegung. Aus diesem Grund wurden seine Reaktionen immer bitterer und misstrauischer und riefen eine kirchliche Politik und Strategie hervor, in der sich Bewunderung und Angst gegenüber den Pfingstlern mischten. Dieses Panorama verunmöglichte jede ernsthafte Diskussion über die Vorzüge und Herausforderungen der

⁷¹ RUBEM ALVES, *Protestantismo e repressão*, São Paulo: Ática 1979.

Pfingstbewegung, da dort, wo es solcherart benommene Menschen gibt, der daraus resultierende Geist jegliche Einstellung unmöglich macht, die über eine schlichte Ablehnung oder eine naive Nachahmung des Gegners hinausgeht. Verschiedene Denominationen verstecken unter ihrer radikalen Rhetorik der Abscheu vor der Pfingstbewegung einen brennenden Neid gegenüber den Fortschritten des Konkurrenten. Unseres Erachtens ist es genau diese Haltung, die den historischen Protestantismus zu einem fruchtbaren Boden für das Eindringen theologischer, liturgischer und pastoraler Elemente pfingstlerischen Zuschnitts werden lassen.

Die Weigerung, das Thema und die Schwerpunkte der Pfingstler genau zu betrachten, hat nur mehr Brennholz auf den Scheiterhaufen geschichtet, in dem der Protestantismus schließlich verkohlen könnte. Das Bedürfnis der Massen nach religiösen Produkten, die sich von den herkömmlicherweise von den historischen Kirchen angebotenen unterscheiden, und deren Unfähigkeit sich zu erneuern und den Schrei der Armen und Ausgeschlossenen zu hören, mündet in die Ausdünnung ihrer Mitgliedschaft und im Verlust ihres Platzes in einer Gesellschaft, die auf über 150 Millionen Menschen angewachsen ist.

Man hat viel über die Ursachen des Erfolgs der Pfingstbewegung und das Gefühl der Niederlage, das den historischen Protestantismus ergriffen hat, geschrieben. Eine dieser Ursachen ergab sich aus der obigen Beschreibung der *Igreja Universal do Reino de Deus* und anderer pfingstlerischer Sekten. Wir konnten ihre Fähigkeit feststellen, sich mit der Vorstellungswelt des Volkes zu identifizieren, mit der magischen, wunderhaften, festlichen, schöpferischen Religiosität. Diese ist von Gefühlen getränkt und von einer Logik durchdrungen, die der akademischen Rationalität entgeht und mit einer fremden und kapitalistischen Kultur importiert wurde. Der Fortschritt des Presbyterianismus zeigte sich zum Beispiel, als es Bevölkerungsgruppen gab, die ebendiese Kultur ablehnten und nach Wegen der Flucht aus ihr suchten. Die Massen, die in die urbane Welt einwanderten, brachten Emotionen, Hoffnungen und Wünsche mit sich, die in einer Welt gebildet worden waren, in denen die Magie, die Volksreligion und die wundertätigen Heiligen noch wichtige Dinge waren. Die Pfingstbewegung der göttlichen Heilung und der synkretistische Mystizismus der IURD haben sich in der Aufrechterhaltung dieses symbolischen Universums, das auf säkulare Weise unter den bedürftigen Massen dieses Kontinentes eingepflanzt worden ist, effizienter erwiesen.

Andererseits hat die Modernität, deren religiöse Version der historische Protestantismus ist, aus dem Buch, der Bildungskultur, das Zentrum ihrer Artikulation gemacht. Die Pfingstbewegung hat sich gut mit der mündlichen Kultur verstanden, die vom Schulsystem abgekoppelt ist. In Brasilien gibt es 35 Millionen Analphabeten, von jeglicher Schulbildung ausgeschlossene, die viel eher durch die Massenkommunikationsmittel Radio und Fernsehen zu erreichen sind.⁷² Quentin J. Schultze hat einen ausgezeichneten Beitrag

⁷² Die Existenz dieser mündlichen Kultur erklärt den Erfolg der pfingstlerischen Kommunikation in Brasilien durch Radio und Fernsehen (IURD!). Sowohl die *Igreja Pentecostal Deus é Amor* als auch die IURD besitzen Radiobunker. Tausende pfingstlerischer Programme werden täglich im ganzen Land ausgestrahlt. Allein in der Metropolitanregion

geleistet, indem er Mündlichkeit und Wachstum der Pfingstkirchen in Lateinamerika aufeinander bezogen hat.⁷³ Der Presbyterianismus bleibt den Tendenzen zur modernen menschlichen Kommunikation weiterhin abgeneigt und beharrt auf einer stark theoretischen christlichen Bildung und Theologie, die Doktoren hervorbringen soll. Währenddessen bildet die Pfingstbewegung Kommunikatoren und Publikumsakteure aus, Schauspieler-Pastoren, die den Gottesdienst wie ein auf der Bühne inszeniertes Schauspiel leiten. Diese Pastoren verlieren dennoch nicht die Fähigkeit, auf die Bedürfnisse ihrer AnhängerInnen zu hören. Die Ansicht, Gottesdienst sei »show«, wurde in den achtziger Jahre von den nordamerikanischen Televangelisten eingebracht. Dennoch führte diese »Vermassung« in gewissem Sinne dazu, dass die Leute sich an die personalisierte Behandlung erinnerten, die sie von den Schamanen ihrer ursprünglichen Kulturen erfahren hatten.

Über die Mündlichkeit des Vor-Schriftlichen hinaus bewohnen Teile der städtischen Massen »Sinninseln«, die sich unter dem Einfluss der post-modernen Kultur gebildet haben, die ihrerseits die Zentralität der Schrift aufgegeben haben und stärker das gesprochene Wort und die elektronischen Bilder fördern. Die Pfingstbewegung der dritten Welle spiegelt die durch die Ankunft einer neuen »post-modernen Ära« verursachte Verlagerung der Kultur und der traditionellen Institutionen wider.⁷⁴ Die Produktion, der Umlauf und die Verteilung religiöser Güter fügen sich, innerhalb dieser Pfingstbewegung, in eine andere Logik ein, die aus Radio, Fernsehen und aus den Kirchgebäuden effiziente Verkaufsstellen in einem riesigen religiösen Supermarkt machte, wo Pastoren und Missionare die Rolle von Marketingtechnikern und Verkaufsstrategen einnehmen – dem historischen Protestantismus unbekannte und von ihm verabscheute Praktiken. Die Welt geht auf die Globalisierung zu, indem sie alle Grenzen auflöst, einschließlich der religiösen, und damit einen »Ökumenismus« des Geistes schafft. Welche Zukunft ist möglich angesichts solch vieler ökonomischer sozialer und religiöser Veränderungen?

von Gross-São Paulo haben die Radios *São Paulo* und *Record* (der IURD) im Tagesmittel eine Zuhörerschaft von 678.000 HörerInnen, so dass sie den 7. oder 8. Rang im »Ranking« der Radiosender in São Paulo einnehmen. Die *Morada do Sol* (ein anderer Sender, der im Verlauf des Tages viel von verschiedenen pfingstlerischen Denominationen verwendet wird) hören ungefähr 134.000 Menschen, so dass sie traditionelle Sender wie *Eldorado* (der *Mesquita*-Gruppe, die die Tageszeitung *O Estado de São Paulo* kontrolliert) und *Cultura* (der der Regierung des Bundeslandes gehört) bereits überholt hat. Die Daten wurden aus Berichten des Meinungsforschungsinstituts IBOPE vom Januar 1995 entnommen.

⁷³ QUENTIN J. SCHULTZE stützte sich auf die Theorien W.J. Ongs, um den Konflikt zwischen schriftlicher und mündlicher Kultur herauszuarbeiten, indem er zeigte, wie stark sich die Pfingstbewegung den Umstand zunutze machte, dass die Buchkultur im lateinamerikanischen Kontinent keine tiefen Wurzeln geschlagen hat und alsbald von der nachschriftlichen Kultur überwunden worden ist. Vgl. »Orality and Power in Latin American Pentecostalism«, in: DANIEL R. MILLER (Hg.), *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America*, Lanham/MD: University Press of America 1994, 65–88.

⁷⁴ Ich vermeide hier jegliche Polemik um die Ausdrücke »Modernität« und »Postmodernität«. Vgl. ANTHONY GIDDENS, *As consequências da modernidade*, São Paulo: UNESP 1991.

Mögliche Szenarien in der religiösen Landschaft Brasiliens

Von den erwähnten Daten und Interpretationen ausgehend wage ich, einige mögliche Szenarien zu skizzieren, wie die Beziehungen zwischen dem historischen Protestantismus und der Pfingstbewegung in den nächsten Jahrzehnten ablaufen könnten.

Erstes Szenario – »Verpfingstlichung« des Protestantismus (Protestantismo pentecostalizado)

Um zu überleben, wird sich der historische Protestantismus die theologischen und liturgischen Hauptachsen der Pfingstbewegung aneignen. Dabei wird er, in Übereinstimmung mit seiner Tradition, die Aspekte auswählen, die seiner traditionellen »Performance« am nächsten liegen. In diesem Szenario hätte die Pfingstbewegung bereits einen Prozess der Institutionalisierung durchlaufen, hätte einige ihrer aggressivsten Inhalte und Praktiken gemildert und Eigenschaften aufgegeben, die jeder sehr kämpferischen und noch wenig bürokratisierten charismatischen Bewegung eigen sind. Die mögliche Fusion zwischen beiden Polen würde eine in der Geschichte des Protestantismus neue Religiosität schaffen, würde die religiöse Landschaft erheblich umkrempeln und würde einen gestärkten Protestantismus entstehen lassen, der mit der Volkskultur und der sozialen, lateinamerikanischen Vorstellungswelt besser in Einklang stehen würde. Die denominationalen Grenzen wären lediglich Überreste einer fernen Vergangenheit, Ausdrücke von sich gegenseitig nicht mehr ausschließenden Identitäten. Dieser Protestantismus würde sich von seinen früheren Formen qualitativ unterscheiden, da ein qualitativer Sprung die während eines Jahrhunderts durch Polemik und Unverständnis getrennten Christen einander annähern würde. Die Frage wäre die: Besitzt der historische Protestantismus noch ausreichende Kräfte, um seine Vorrangstellung in diesem Fusionsprozess zu sichern?

Zweites Szenario: Protestantisierung der Pfingstbewegung (Pentecostalismo protestantizado)

Auch dieses Szenario sieht einen breiten Fusionsprozess vor, bei dem jedoch die Pfingstbewegung gegenüber dem protestantischen Strom vorherrschen würde. In diesem Fall würden die Kirchen und Denominationen des historischen Protestantismus von der religiösen Bildfläche verschwinden. Sein Platz würde von Kirchen, Sekten und Bünden pfingstlerischer Gemeinden eingenommen, die dann gänzlich institutionalisiert wären und die sich in kirchlichen Räumen bewegen würden, in denen die Bedeutung der Emotionen reduziert wäre, ebenso wie die magisch-utilitaristische Tendenz. Das Risiko von Spaltungen wäre beseitigt, die Kreativität an die hierarchischen Kanäle gekoppelt, die Spontaneität auf ein erträgliches Maß beschränkt. Die vollständige Abhängigkeit vom Willen der

charismatischen Führer würde vermindert durch die stärker repräsentativen Entscheidungsstrukturen. Ein solches Szenario würde die internen Diskussionen wiederbringen, wodurch sich alsbald die Dialektik Ablehnung-Bejahung-Ablehnung einstellen würde, die bis dahin für die stete Fragmentierung der Pfingstkirchen verantwortlich gewesen ist.

Drittes Szenario: Zerfall der Pfingstbewegung

Zur Zeit scheint jegliches Stagnieren der Pfingstbewegung undenkbar. Wenn jedoch die Pfingstbewegung Folge vieler kultureller und historischer Variablen ist, können wir da anders als uns vorzustellen, dass mit dem Abflauen dieser Variablen auch das Wachstum der Pfingstkirchen zurückgehen müsste – bis hin zu ihrem möglichen Verschwinden, wie es mit so vielen anderen Bewegungen und Häresien in der Geschichte des Christentums geschehen ist? Diese Hypothese hat mittelfristig ihre Berechtigung. Religiöse Bewegungen entstehen letzten Endes in der Geschichte. Wenn sie förderliche Bedingungen vorfinden, wachsen sie, wenn sie diese Basis verlieren, zerfallen und verschwinden sie; zum Teil werden sie zu einer Bewegung »kognitiver Minderheiten«, die sich am Rand der Geschichte ansiedelt.

Dieses Szenario begünstigt das erneute Zusammenkommen der Überlebenden des historischen Protestantismus und möglicherweise sein erneutes Wachstum. Kürzlich begann der Presbyterianismus in Kuba, nach 35 Jahren des Winterschlafs, wieder zu wachsen und kann darum als Beispiel für dieses Szenario dienen. Verständlicherweise erscheint unserer Vorstellung dieses Szenario von allen hier hypothetisch beschriebenen am unwahrscheinlichsten. Denn kann eine Institution in demselben Leib auferstehen, die schon seit geraumer Zeit einen Prozess der langsamen Schwächung, des Alterns und des Todes erlebt?

Viertes Szenario: Zerfall der heutigen religiösen Landschaft

Die Skizze dieses Szenarios setzt das Ende der Formen voraus, durch die Religion sich seit Jahrhunderten manifestiert und organisiert hat. Mit ihrem Ende würde die Logik verschwinden, die die Beziehungen zwischen Klerus und Laien plausibel gemacht hat, jene Formen, durch die sich die Institutionen erhalten und funktioniert haben. Ohne die traditionellen Akteure würde die Bühne von neuen religiösen Formen eingenommen. Einige davon stehen heute abseits und sind von der Realität der westlichen Welt weit entfernt. Andere befinden sich in einer embryonalen Phase. Dies ist das am stärksten utopische Szenario, deswegen jedoch nicht weniger möglich. Vielleicht sind das Wiedererwachen von Sekten, die endgültig als von der Bildfläche verschwunden galten (wie der Gnostizismus), die Invasion östlicher Religionen (japanischer, indischer Herkunft usw.) im Westen, und das Auftreten von Mystizismen, die den Zeiten der »Postmodernität« angepasst scheinen,

die Vorboten der Tatsache, dass es am Horizont Lichter einer neuen Morgenröte gibt, die nicht notwendigerweise christlich, katholisch, protestantisch oder pfingstlerisch sein muss.

In Anbetracht einer nicht gerade rosigen Zukunft bleibt den historischen Protestanten, besonders den Presbyterianern und Reformierten, das Erbe, die Strategien und die Art und Weise, Kirche in dieser pluralistischen Gesellschaft – voll von religiösen und säkularen Optionen – zu sein, zu überdenken. Es gibt Fragen, die im Lichte der reformatorischen Tradition beantwortet werden müssen: Wie wird es um die Sichtbarkeit der reformierten Kirche im auf den vorangehenden Seiten beschriebenen Kontext bestellt sein? Können wir vom Überleben der »unsichtbaren Kirche« sprechen, während die »sichtbare Kirche« einen spektakulären Zerfallsprozess in Form und Inhalt erleidet? Die gefürchtete Frage, die am Anfang dieser Seiten beschrieben worden ist, bleibt: Gibt es eine Zukunft für den historischen Protestantismus presbyterianischen Zuschnitts in Brasilien und Lateinamerika? Wenn ja, welche Art von Zukunft wird dies sein? Es gibt keine fertigen Antworten auf diese Fragen. Sie müssen mit konkreten, pastoralen Handlungen beantwortet werden, die die jahrhundertealte Formel in die Realität umsetzen: »Die Kirche ist reformiert, weil sie sich fortwährend erneuert.« (A Igreja é reformada porque está sempre se reformando.)

(Übersetzung aus dem brasilianischen Portugiesisch und Bearbeitung für die deutsche Ausgabe von Rudolf von Sinner und H. Roswita Schäffer.)

Summary

For too long a time, historical protestant churches in Brazil thought that the – since its first manifestations from 1910 onward – ever growing pentecostal movement could simply be ignored. However, this is no longer possible. Many members of historical protestant churches have left them behind to join one of the nowadays vast number of pentecostal churches. In his article, Rev. Dr. Leonildo Silveira Campos (Independent Presbyterian Church of Brazil) seeks to answer the following questions: What is Pentecostalism? What role does it play in today's Brazil? What challenges does it offer to the historical protestant churches? Historical and sociological as well as theological aspects of the subject are treated, as Rev. Leonildo shows how the pentecostal movement draws its success from the fact that it is based on people's emotionality in the first place, not presupposing any intellectual skills. Thus, other than the historical protestant churches with their traditional emphasis on Scripture, doctrine and education, pentecostal churches in Brazil matched far better the existing cultural and religious matrix as well as the social situation of Brazil's majority with its poverty and lack of formal education. Pentecostalism in Brazil developed in three »waves«, thereby considerably changing its features. Over the last few years, so-called neo-pentecostal churches (third »wave«) have been having enormous success, especially the Universal Church of God's Kingdom (*Igreja Universal do Reino de Deus*) with its emphasis on exorcism, healing and prosperity and its excellent marketing through modern communication technology and financial competence. For the historical protestant

churches, it has become increasingly difficult to hold their position in the Brazilian religious field. There are no set answers to this situation, but they are called put into practice to the old protestant formula: »The Church is reformed because she continues to reform.«

Delgado, Mariano: *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Schriftenreihe Bd. 34) Imensee 1994; 133 S.

Die Promotionsschrift von MARIANO DELGADO ist ein Muster für Dissertationen. Ein aktuelles Thema – hier Messianismus – wird kompakt (133 S.!) in souveräner Kenntnis der Quellen und der Sekundärliteratur (mehr als 200 Titel) religionsgeschichtlich bis zur Gegenwart erschlossen und ohne Fachjargon diskutiert.

In Anlehnung an Klaus Koch (Das Buch Daniel, 1980) wird gezeigt, dass die »Fünf-Reiche«-Geschichte aus Daniel 2,37–45 im ersten christlichen Jahrtausend messianisch-eschatologisch gelesen wird. Seit Karl d.Gr. und explizit bei Otto von Freising (1111–1158 n.Chr. – »Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten«, Ed. 1961) wird die Abfolge der Reiche mit der »translatio imperii« (W. Goetz: *Translatio Imperii*, 1958) verbunden. Im Geschichtsverständnis der »translatio« wird schon seit den Ottonen das bei Daniel noch zukünftige 5. Reich »irdisch«, die Eschatologie also aufgeschoben. Bei Joachim de Fiori (1130–1202) erhält die Vision der sich ablösenden Reiche mit Hinweisen auf das »Reich des Heiligen Geistes« in der Drei-Reiche-Lehre eine herrschafts- und gesellschaftskritische Note. Die iberische Hoftheologie unter Karl V. (1519–1556) kehrte diese Kritik unter den Teppich einer geographisch wie kirchlich mundialen Verantwortung des Kaisers und Königs. 1519 sagt Kanzler Gattinara in »ökumenischer« Anspielung auf Joh 10,16 dem neugewählten Kaiser: »Sir, Ihr seid auf dem Wege zur Weltmonarchie, zur Sammlung der Christenheit unter einem Hirten« (K. Brandt: *Kaiser Karl V.*, 1937, 37).

DELGADO belegt die iberische Hoftheologie, die Dan 2 mit Joh 10 zusammenliest und findet so seine These (30): »Der iberische Messianismus verdankt seine Prägung dem Danielbuch, ist eine weiterwirkende Form des »Quintomonarchismus«, nicht so sehr eine Variante der joachimitischen »Dreizeitenlehre«.« Exemplarisch über die folgenden 500 Jahre belegt DELGADO die »Metamorphosen« des Quintomonarchismus in Lateinamerika. Anders als Las Casas, der ein gewaltfreies Missionskonzept verfolgte (44, 48f, 67, 78f, 84 A 44), erwartet der Franziskaner Motolinía von Karl V. Vollmachten, Indios, die nicht freiwillig das Evangelium hören wollen, dazu zu zwingen (44f). Noch um 1600 bleiben Franziskaner vom »eschatologischen Fieber« besessen und schüren einen Missionseifer, der auf Hispanisierung drängt. Doch Sahagun OFM, der Jesuit Acosta, der Dominikaner Tommaso Campanella u.a. denken und sagen, Mission brauche Zeit (46f, 49). Zeitgleich mit den Spaniern verfolgen zu Hause und in der Welt die Portugiesen den Quintomonarchismus. 1572 besingt ihn Portugals Nationaldichter Luís de Camões, der junge König Sebastião verschwindet spurlos als Kreuzfahrer bei einer Schlacht in Marokko, die portugiesischen Hoftheologen predigen einen nationalen Sebastianismus (51–53). Übertroffen aber werden sie alle vom Jesuiten Viera, wenn der verkündet, Portugal sei das fünfte Reich (54–63).

Wird das spanische Sendungsbewusstsein von in Lateinamerika geborenen Mischlingen beerbt, dann spricht DELGADO von »Kreolisierung« (65–88; dieses Kennwort wird heute vielschichtiger verwendet, eine messianische Reduktion nennt nur eine Perspektive des Problems). Ansätze der Kreolisierung hatte schon 1570 der Dominikaner Francisco de la Cruz in Perú (65–73). Ihre kämpferisch antispanische Zuspitzung aber erreichte sie im 18. Jahrhundert bei einigen Guadalupanos, beim Dominikaner Servando Teresa de Mier und beim chilenischen Kreolen und Jesuiten Lacunza. Simon Bolívar in seinen Jamaika-Briefen von 1815 wird, Las Casas und de Mier säkular ummünzend, dann die »Kreolische Utopie« der Befreiungskriege schaffen (78, 82).

Für den »Indigenismo« des 20. Jahrhunderts greift DELGADO zurück auf die »Andisierung« der spanischen 5-Reiche-Lehre, die Guamán Poma und Garcilao de la Vega schon am Beginn des 17. Jahrhunderts parallelisieren mit altandinen Weltzeiten-Mythen (89f). Ob die Inkari-Mythe (90f) schon den Umbruch einer religiösen Eschatologie in eine säkulare Utopie markiert, könnte diskutiert werden. Eindeutig wird dies erst bei den sozialistischen Indigenisten Valcarcel, Mariátegui und Arguedas (92–98). Fundamentalistisch schließlich im »Sendero Luminoso« (99), wobei zu fragen ist, ob im Fundamentalismus noch Platz ist für eine Bloch'sche Utopie. Wahrscheinlich aber ist nicht einmal dies eine Frage, die in der andinen Situation Indios betroffen macht. DELGADO, ein Kenner der andinen Situation, sagt treffend, Indios werden weder umgetrieben von einem politisch-messianischen noch von einem marxistischen oder utopischen Denken: »Indios scheinen nur zwei Forderungen zu haben: Tierra y libertad, genug Land und Respekt vor ihrer kulturellen Andersheit« (99f). Das ist auch die These von Fernando Prada Ramirez (*Der Tanz um den Buchstaben. Die semantischen Systeme des 16. Jahrhunderts in den Anden*, 1994). Ist dem so, dann war und sind der spanische Messianismus, die Kreolisierung und der Indigenismo eine intellektuelle Verblendung, die für Indios bedrohlich wird, wenn sie publizistisch vermarktet wird und die Aussicht verstellt für das, was die Autochthonen selbst und nicht deren selbsternannte, städtische Mentoren reklamieren.

Gleiches gilt in Maßen auch für das, was DELGADO mit Ruben Dario (102–105) und José Vasconcelos (105–110) als Einspruch gegen den Einfluss der USA »Lateinamerikanisierung« nennt (101–118). Indios haben, solange sie in ihren Dörfern wohnen, ihr eigenes Selbstbewusstsein. Wenn Quechuas sich »runa« und ein weiteres großes Volk der Anden sich »aymara« nennen, dann sagen sie, wir sind als Menschen ein Volk von campesinos. Als Kleinstbauern, die tagtäglich hart arbeiten müssen, aber kommen sie nicht auf den Gedanken, sie hätten als die »fünfte kosmische Rasse« (107) eine Verpflichtung, Welt und Kirche so zu reformieren, dass beide eschatologisch gerüstet seien. DELGADO hat Recht, wenn er sagt, die campesinos seien weder Hegelianer noch Verwalter eines »messianischen Überschusses« (111–126).

DELGADOS Texte-Sammlung zum ibero-amerikanischen Messianismus, die Analyse der Texte und der kritische »Ausblick« sind ein Gewinn in der Lateinamerika-Forschung.

Aachen

Norbert Schiffers

Gómez, Medardo: *Theologie des Lebens. Botschaft der Hoffnung aus El Salvador*, übers. und hg. und mit einem Vorw. vers. von Immanuel Zerger. Mit einem theol. Vorw. von Martin Bogdahn, Claudius Verlag / München 1994; 159 S.

MEDARDO GÓMEZ ist Bischof der Lutherischen Kirche in El Salvador. Er ist einer der bekanntesten Vertreter protestantischer Kirchen in Lateinamerika. Aufgrund seines pastoralen Engagements an der Seite der Armen wurde er in den letzten Jahren mehrfach bedroht. Zeitweilig musste er sogar sein Land verlassen. Im vorliegenden Buch werden nun aktuelle Interviews, Texte und Predigten von MEDARDO GÓMEZ in deutscher Sprache vorgelegt.

Als Bischof ist MEDARDO GÓMEZ der Hirte seiner protestantischen Ortskirche. Entsprechend haben die vorliegenden Texte ihre Stärke auch in den pastoralen Beschreibungen: die Bedeutung des (einfachen) Volkes in Kirche und Theologie, die Rolle der Laien, die Frage der Ökumene, der Umgang mit den verschiedenen Formen der (Volks-)Religionen, die Aufgabe der Bewahrung der Schöpfung, die Aufgabe der Kirche im gesellschaftlichen Konflikt El Salvadors etc. Hier stellen die

Texte eine gute Zugangsmöglichkeit dar, die Situation einer Kirche im Kontext gesellschaftlicher Konflikte, wie sie in El Salvador herrschen, kennenzulernen.

In Inhalt, Zusammenstellung und Kommentierung der Texte GÓMEZ' wird das Bemühen deutlich, der allein schon aufgrund des zahlenmäßigen Unterschieds im Schatten der katholischen Kirche stehenden lutherischen Kirche El Salvadors ein deutliches und eigenständiges Profil zu geben. Dabei entsteht manchmal der Eindruck, dass der Bogen ein wenig überdehnt wird, wenn z.B. der Herausgeber I. ZERGER Medardo Gómez als »einen modernen Don Quijote und mittelamerikanischen Martin Luther zugleich« (13) bezeichnet oder GÓMEZ selbst das universelle Priestertum aller Gläubigen zu einer Erfindung der Reformation macht: »Martin Luther war es, der das Prinzip des universellen Priestertums aller Gläubigen schuf ... Dies Prinzip, diese Lehre des universellen Priestertums aller Gläubigen, entstand durch die Reformation, doch konnte es wegen der Verfolgung der Reformationsbewegung nicht gleich ganz umgesetzt werden« (39).

Die Texte von Bischof GÓMEZ drehen sich immer wieder um sein neues Pastoralmodell, das er als »Theologie des Lebens« bezeichnet. Für ihn ist diese Theologie »eine Form der Theologie der Befreiung«: »Die ›Theologie des Lebens‹, würde ich sagen, ist eine Form der Befreiungstheologie ... Wenn man so will, ist die ›Theologie des Lebens‹ eine von einigen politischen Festlegungen freie Befreiungstheologie« (17). Den Hintergrund dieser politischen Neuorientierung stellt die neue Situation in El Salvador seit dem Friedensvertrag von 1992 dar. Mit diesem Vertrag ist – zumindest formal – der 15jährige Krieg zwischen Regierung/Armee und Befreiungsbewegung beendet worden, ohne dass die soziale Ungerechtigkeit überwunden wurde. MEDARDO GÓMEZ sieht im Befriedungsprozess vor allem die Möglichkeit für einen Neuanfang: »Jetzt, da wir in El Salvador am Beginn einer neuen geschichtlichen Etappe stehen, in der das Licht der Wahrheit über die Lüge zu herrschen beginnt ...« (31).

Diesem Neuanfang soll sein neues Pastoralmodell dienen. Wesentliche Unterschiede zum alten Modell der Befreiungstheologie sieht er im Verständnis der Armen: »In der ›Theologie des Lebens‹ verstehen wir die Armen als Person guten Willens. Unsere Vorstellung vom Armen ist die einer Person, die bereit ist, zu versöhnen, zu verstehen, zu dienen, zu helfen, in Gemeinschaft zu leben und gut mit anderen zusammen sein zu können. Der Begriff vom Reichen in der ›Theologie des Lebens‹ wäre die anmaßende, egoistische, ausbeuterische Person. ... Damit können für die ›Theologie des Lebens‹ auch Millionäre als Arme angesehen werden, wenn sie guten Willens sind« (18).

Dies hat für MEDARDO GÓMEZ auch Auswirkungen auf den zentralen Kern der Befreiungstheologie, die Option für die Armen: »Dabei versuche ich immer, zwischen ›besonderer Aufmerksamkeit für die Armen‹ und ›Option für die Armen‹ zu unterscheiden. Option für die Armen sagt die ›Theologie der Befreiung‹. In der ›Theologie des Lebens‹, die ebenfalls eine Befreiungstheologie ist, spreche ich mehr von der besonderen Aufmerksamkeit für die Bedürftigsten. Damit möchte ich ausdrücken, daß Gott den Armen besondere Beachtung schenkt, da sie die Bedürftigsten sind.« Konkret heißt dies: »Im Rahmen dieses Konzeptes ist auch der Reiche arm, braucht er doch die Liebe Gottes, um sich von seiner Geisteshaltung, Reichtum anzuhäufen, freimachen zu können« (43f). Liegt die Befreiung der Reichen wirklich vorrangig in der Befreiung aus einer bestimmten Geisteshaltung? Denn bisher ging es der Befreiungstheologie – angesichts schreiender Armut – vor allem um das Teilen materieller Reichtümer. Dies hat Erzbischof Romero, das große Vorbild für GÓMEZ, wie er mehrfach betont, vor 15 Jahren in einem Aufruf an die Reichen deutlich formuliert: »Noch einmal rufe ich Sie im Namen unseres Volkes und unserer Kirche auf, die Stimme Gottes zu hören und mit allen die Macht und die Reichtümer zu teilen, damit kein Bürgerkrieg entsteht, der uns in Blut ertrinken läßt. Noch ist es Zeit, die Fingerringe loszulassen, um nicht die ganze Hand zu verlieren ...« (La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero, San Salvador 1987, 398).

MEDARDO GÓMEZ bemüht sich deutlich um moderatere Töne, um Versöhnung und damit um die Pflege der zarten Pflanze »Frieden« in El Salvador. Dies ist ein wichtiges Anliegen und erfordert eine entsprechende theologische Reflexion. Ob dafür allerdings eine neue Theologie entwickelt werden muss, die auf die fundamentale befreiungstheologische »Option für die Armen« verzichtet, ist die Frage. GÓMEZ' »Theologie des Lebens« steht mit ihrer Spiritualisierung der Begriffe »arm« und »reich« in der Gefahr, die Gerechtigkeit dem Frieden zu opfern. Dies käme den »Herren der Welt« wahrscheinlich gerade recht, die Armen würden einmal mehr als ein »gekreuzigtes Volk« – so bezeichnete der in El Salvador 1989 ermordete Jesuit I. Ellacuría das arme Volk – im Stich gelassen.

Münster

Ludger Weckel

Müller, Karl / Ustorf, Werner (Hg.): *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums* (Theologische Wissenschaft, Bd. 18) Verlag W. Kohlhammer / Stuttgart-Berlin-Köln 1995; 291 S.

Der Titel dieses neuen missionsgeschichtlichen Sammelwerks weckt hohe Erwartungen: Nicht mit chronistischer Missionshistoriographie herkömmlicher Art, sondern mit einer Einleitung hat man es zu tun, in der nichts Geringeres als »Tradition, Situation und Dynamik des Christentums« zur Diskussion stehen, präsentiert von einem interkonfessionell und international zusammengesetzten Kollegium von siebzehn Autoren. Gemeinsam ist ihnen die Absage an bloße Wiederholung partikularer Modelle. Jeder weiß sich auf seine Weise der Perspektive einer »kulturell vielfältigen und daher polyzentrischen Weltkirche« verpflichtet, in der nicht Expansionsvorgänge zu registrieren sind, sondern »christentumsgeschichtliche Veränderungen oder Aufbrüche« aufgewiesen werden sollen (9f). Wieviel Spielraum in einem solchen Programm für die individuelle Wahrnehmung bleiben kann, zeigen beispielhaft die beiden Einführungsteile – der erste, von W. USTORF, mit einem vorwiegend programmatisch-kritischen Referat aus protestantischer Sicht, der andere, von KARL MÜLLER, mit gewohnt exakter, mehr deskriptiver Orientierung über den katholischen Bereich. Die weit ausgreifenden »Schlusserwägungen« von H. RZEPKOWSKI rollen gleichsam das gesamte Tableau noch einmal in theologischer Durchleuchtung auf, ein höchst anregend und kenntnisreich durchgeführter Arbeitsgang, den man sich allerdings ebenso, wenn nicht besser, am Anfang vorstellen könnte. USTORFS brillante Analyse, die streckenweise in harsche Abrechnung übergeht, soll damit nicht abgewertet sein. Kenner und Liebhaber werden beispielsweise der Demontage von Friedrich Fabri ebenso gern folgen wie der Wiederentdeckung eines hochrangigen ökumenischen Gesprächs über Christentum und moderne Welt aus den 1930er Jahren, dessen Stellenwert freilich zweifelhaft bleibt. Manches andere, das der Leser vielleicht erwartet, fällt der Selektion zum Opfer: Harnack oder Troeltsch werden ebensowenig genannt wie Beiträge von nicht-deutscher protestantischer Seite, etwa aus Skandinavien (B.G. Sundkler) oder den Niederlanden, aber auch aus Indien (M.M. Thomas u.a.), die an dem von USTORF diagnostizierten Umbruch gewiss auch ihren Anteil haben. Beiläufig wäre dann freilich zu fragen, ob nicht auch gleich, neben den siebzehn »Abendländern«, die viva vox der asiatischen und afrikanischen Welt authentisch hätte zu Wort kommen können.

Die Einzelbeiträge bleiben durchweg dem Leitgedanken der »Dynamik des Christentums in den Kontinenten« nichts Wesentliches schuldig und tun manchmal eher, zumal in den Anmerkungen, für den nicht-ingeweihten Leser des Guten zu viel. Die Autoren – leider nur mit Namen genannt,

ohne irgendwelche Erläuterungen über Herkunft, Laufbahn, Publikationen usw. – erweisen sich ausnahmslos als hervorragende Sachkenner, die jeweils den Gang der Dinge von den Anfängen bis in die Gegenwart mit sicherem Blick überschauen: »von der bloßen Verankerung des Christentums am Rande bis zu seiner Verwurzelung im Bewußtsein«, von der vorchristlichen bis zur nachchristlichen Erfahrung, von der »Missionarsgeschichte« bis zur »Missioniertengeschichte« (so beispielhaft E. NUNNENMACHER über Schwarzafrika in katholischer Sicht, 83, 94). Auch die scheinbar entlegenen Gebiete wie der Nahe Osten (J. MADEY), Nordafrika (L. HAGEMANN), Zentralasien (WASSILIOS KLEIN, der einzige orthodoxe Autor), kommen nicht nur voll zu ihrem Recht, sondern werden in einer Qualität behandelt, die auch in der Spezialliteratur nicht übertroffen wird. Der nur vier Seiten umfassende Beitrag über »Afrika – Die protestantische Anfangserfahrung« fällt als einziger aus diesem Rahmen, offenbar infolge eines Missverständnisses zwischen Autor und Herausgebern. Asien ist dann wieder durchweg in besten Händen – der Nordosten, d.h. Japan, China und Korea, bei H. WALDENFELS, Indien bei K. KOSCHORKE, der Südosten bei J. ROXBOROUGH. THEODOR AHRENS entfaltet für Ozeanien ein faszinierendes »Drama aus Mythos, Traum und biblischer Geschichte«, das in die Frage nach Identitätsverlust bzw. Identitätsgewinn mündet: »Wer wollen wir morgen sein?« (173). Vier Essays führen schließlich in den amerikanischen Großraum: Lateinamerika, mit meisterhafter Darstellung der »Bekehrung zu den Armen« und der Befreiungstheologie (GIANCARLO COLLET; die Frage, ob in einer notorisch ungerechten Welt die Gleichheit in der Armut Gerechtigkeit schaffen kann, wünschte man sich doch noch deutlicher gestellt), ebenbürtig ergänzt von protestantischer Seite (H.-J. PRIEN). Auf »Mission von Nordamerika aus« (ANGELYN DRIES) folgt ein besonders informatives Kapitel über die Missionsgeschichte der ethnischen Minderheiten in Nordamerika (CYPRIAN DAVIS). HUGH MCLEOD macht den Schluss mit einer Analyse der »Christlichen Erfahrung Europas 1789–1989«, wofür freilich doch etwas mehr Raum hätte zur Verfügung stehen müssen, damit nicht nur die großen Bewegungen der allgemeinen europäischen Geistesgeschichte, sondern auch die Besonderheiten der Geschichte der Missionen zu ihrem Recht kämen.

Für eine Neuauflage, die dem bedeutenden Werk hoffentlich zuteil wird, könnten folgende Änderungen in Betracht gezogen werden: ein neues protestantisches Schwarzafrika-Kapitel, möglichst mit Berücksichtigung der AUK (= Afrikanische Unabhängige Kirchen); Einbeziehung des heilenden Handelns in Mission und Kirche; Beseitigung von Überschneidungen (die Nestorianer-Mission muss nicht dreimal, Burma nicht zweimal behandelt werden, usw.); Erleichterung der Benutzung durch einheitliche Richtlinien für Fußnoten und Bibliografie; ausführlichere Register.

Corrigenda (in Auswahl): Statt »Malayapuram« lies »Mylapore« oder »Maiyilapuram« (104); statt »Bhareta« lies »Bharathas« (107); statt »1714« lies »1711« (108); statt »Orderic« lies »Oderic« (145); statt »Melaka« lies »Malakka« (147f); statt »Theodor und Franz Moher« lies »Theodor Näther und Franz Mohn« (211); statt »Dornhorn« lies »Dockhorn« (280 Anm. 64); Prof. John A. Mackay war nicht an der Universität Princeton, sondern war Professor und Präsident am Princeton Theological Seminary, 1936–59 (221). – Das Werk von James S. Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, New York 1897ff, hat nicht zwei, sondern drei Bände, 1897–1906 (228 Anm. 19).

Folgende Titel sind in den Bibliografien nachzutragen: zu Ozeanien (177): Forman, Charles W., *The Island Churches of the South Pacific. Emergence in the Twentieth Century*, Maryknoll 1982. – Zur Missionsgeschichte der ethnischen Minderheiten in Nordamerika (244): González, Justo L., *Mañana. Christian Theology from a Hispanic Perspective*, Nashville 1990 (deutsche Übersetzung: Göttingen 1994).

Pérez Fernández, Isacio O.P.: *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Estudio y edición crítica del Parecer de Yucay, anónimo. (Valle de Yucay, 16 de Marzo de 1571)* (Archivos de Historia Andina 21; Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas) Cuzco (Peru) 1995; 223 S.

Dank der Leidenschaft und Sachkenntnis des spanischen Las-Casas-Forschers ISACIO PÉREZ FERNÁNDEZ liegt nun die erste kritische Edition des *Memorandum von Yucay* vor, das zusammen mit dem berühmten Brief von Toribio de Benavente (Motolinía) an Karl V. vom 2. Januar 1555 den Gegnern des Las Casas damals und heute als »Steinbruch« gedient hat. Die Arbeit, in zwei Teile gegliedert, enthält eine ausführliche Studie (Teil I: 17–110) über Sitz-im-Leben, Eigenart und Autoren des *Memorandums* sowie eine kritische Edition desselben (Teil II: 111–171 Text; 172–208 Anmerkungen). – Der Arbeit können folgende Forschungsergebnisse (107–110) entnommen werden: das ursprüngliche Manuskript des *Memorandums* ist bisher verschollen; erhalten sind drei Manuskripte aus dem 17. (A) und dem 19. (B und C) Jahrhundert, die aber voneinander abweichen. Alle enthalten zwar den ursprünglichen Text des *Memorandums* vom 16. März 1571, aber ergänzt und entstellt durch viele Zusätze (zumeist aus der Zeit zwischen 1571 und 1578, einige aber auch nach 1584: 92–99). Der ursprüngliche Text oder Corpus ist nicht sehr originell und wiederholt – nunmehr auf Peru bezogen – die 1555 bereits von Motolinía geäußerten Argumente über die Tyrannei der vorspanischen Herrschaftsformen. Anders als Motolinía hält der Autor Las Casas für einen »sehr guten Ordensmann« (*muy buen religioso*), wenn auch mit Leidenschaft für das Falsche. Der Corpus (113–147) macht ca. die Hälfte der überlieferten Versionen aus und geht »mit großer Sicherheit« (103, 109), aber ohne die allerletzte Klarheit auf den Dominikaner García de Toledo zurück, einen Vetter ersten Grades des Vizekönigs von Peru Francisco de Toledo und ehemaligen Beichtvater der heiligen Teresa von Ávila (!). Dieser hatte vermutlich auch das *Memorandum* unterschrieben, doch infolge der »Verarbeitung« wurde es zu einer »anonymen« Schrift. Die Zusätze gehen nach PÉREZ FERNÁNDEZ auf drei verschiedene Autoren zurück. Zwei identifizierte und Francisco de Toledo nahe stehende Autoren verschärfen noch im Herbst 1571 – teils vor und teils nach dem 7. Oktober oder dem Sieg von Lepanto über die türkische Flotte – die Thesen des Corpus: der Jurist Polo de Ondegardo lieferte das »Gegenargument« (148–156) sowie einen berühmten Anhang über die legitime Ausbeutung der Minen (157–162) im Lichte einer billigen vorsehungstheologischen »Theologie des Goldes«, die sich aber später sein Freund José de Acosta (*De procuranda indorum salute*, Buch III, Kap. 18; *Historia Natural y Moral de las Indias*, Buch IV, Kap. 2) zu eigen machen wird; Pedro Gutiérrez Flórez, Weltpriester und Beichtvater des Vizekönigs, steuerte einen Anhang über die legitime Aneignung der Schätze aus den Gräbern und den *Huacas* oder Götzenbildern (162–171) bei. Ein bisher nicht identifizierter Endredaktor überarbeitete schließlich in Spanien die aus Peru gekommenen Manuskripte zu einem einheitlichen *Memorandum* – Las Casas bekam noch mehr Fett ab – im Sinne der *political correctness* Philipps II. angesichts der inzwischen tobenden »Schwarzen Legende« und schmückte es vor allem mit juristischen Belegen aus, die die darin geäußerten Thesen untermauern sollten. – Alles in allem ist der Band sehr hilfreich, da er Licht in die Instrumentalisierung eines antilascasianischen Pamphlets als »politische Waffe« im Spanien Philipps II. bringt. Die kritische Edition des *Memorandums* ist sehr sorgfältig und dokumentiert mit Hilfe von eckigen Klammern, Einrückungen usw. den Originaltext und die verschiedenen Zusätze im Manuskript A sowie die weiteren Zusätze zu A, die sich in B und C (zwischen B und C gibt es nur orthographische Abweichungen, so dass A und B am wichtigsten sind) befinden. Nicht immer vermag die von PÉREZ FERNÁNDEZ bevorzugte Lektüre (das Manuskript enthält zumeist keine Punctuation, so dass der Leser die Punkte setzen und die Sätze abschließen muss) zu überzeugen, da manchmal eine andere Punktsetzung den Sinn ändern würde. Doch trifft dies nur selten zu und bei Marginalien. Eine Frage allerdings wird nicht weiter

verfolgt: Welche Rolle spielte bei der Entstehung des *Memorandums* der Dominikaner Francisco de la Cruz, der sich im Oktober 1571 zwar vor der Inquisition verantworten musste und ab Januar 1572 verhaftet wurde, aber im September 1570 noch Mitglied der Junta gewesen war (197), die die Ausbeutung der Minen beschloss und die antilascasianische Politik des Vizekönigs absegnete? Hatte er mit dem *Memorandum* wirklich nichts zu tun (70)? Man weiß, dass er vor seiner Reise nach Peru (1561) im Kolleg von San Gregorio Umgang mit Las Casas hatte, von dem er auch ein glühender Anhänger war. Ein Satz aus dem *Memorandum*, von Pérez Fernández nicht weiter verfolgt, müsste uns doch zu denken geben: »Ich war einer derjenigen, der ihm [Las Casas] am meisten Glauben schenkte und am ehesten schlecht fand, diesen [den Inka] ihre Herrschaft zu berauben, bis ich nach Peru kam und hier das Gegenteil sah, verbunden mit der Einsicht in weitere Verblendungen [des Las Casas]«. Solches konnte eher De la Cruz als García de Toledo gesagt haben, denn letzterer war zur Zeit der Abfassung des *Memorandums* erst seit knapp zwei Jahren in Peru, und von ihm weiß man nicht, dass er ein glühender Anhänger des Las Casas gewesen sei. So bleibt aus meiner Sicht folgende Hypothese noch zu klären: García de Toledo mag zwar der »Redaktor« des Corpus des *Memorandums* gewesen sein, aber er gibt dabei im Wesentlichen den von De la Cruz bei der Junta 1570 geäußerten Meinungswandel gegenüber Las Casas wieder. Die Untersuchung dieser Hypothese dürfte auch künftig die »letzte« Klarheit über die geistige Vaterschaft des *Memorandums* bringen. Sollte letztlich doch De la Cruz und nicht García de Toledo der geistige Vater des Corpus sein, so könnten der anonyme Charakter und die Zusätze vielleicht mit seiner Verhaftung und Hinrichtung zusammenhängen. – Eine kritische deutsche Übersetzung des *Memorandums von Yucay*, nach Marcel Bataillon das interessanteste Dokument für die »Ethik-Geschichte« der spanischen Kolonialzeit, ist soeben in Band 3/2 der deutschen Werkauswahl von Schriften des Bartolomé de Las Casas erschienen, die der Rezensent herausgibt (Schöningh, Paderborn 1997).

Berlin

Mariano Delgado

Rosner, Enrique: *Gottes IndioGESICHTER. Geschichten und Weisheit der Indioreligionen.* Mit einem Vorwort von Walbert Bühlmann. Matthias Grünewald / Mainz 1993; 199 S.

Schreijäck, Thomas (Hg.): *Die indianischen Gesichter Gottes.* IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation / Frankfurt a.M. 1992; 306 S.

Der Vf. des ersten Bandes, seit Jahren bekannt durch die publizistische Aufbereitung fremder Forschungsergebnisse für ein breites Publikum, ist hier seinem Arbeitsprinzip treu geblieben. Gleich in der Einleitung (12f) distanziert er sich von zwei seriösen Publikationen (vom Werk des Rz. *Gott in Lateinamerika*, Düsseldorf 1991, weil darin die heutigen IndioGESICHTER Gottes zu kurz kämen, und vom Werk *O rostro indio de Deus*, Petropolis 1990, weil es zwar von den heutigen Indios handelt, aber zu speziell sei, nur für anthropologisch Interessierte geschrieben und nicht ins Deutsche übersetzt worden sei – die Übersetzung, die hier anschließend besprochen werden soll, wurde parallel zum Buch des Vf. besorgt), aus denen er dann aber ständig schöpft, oft ohne Angabe der Belege, wie es wissenschaftlichen Gepflogenheiten entspricht. Der Vf. möchte fundamentale Fragen nur vorläufig beantworten und aus Beispielen indianischer Religionen Wege zu einer ökumenischen Begegnung der Religionen zeigen (14). Dass ein populärwissenschaftliches Buch diese Desiderate letztlich nicht einlösen kann, versteht sich von selbst. Im ersten Teil versucht der Vf. assoziativ die Grundmerkmale des Dialogs mit Indioreligionen und Indiotheologien zu beschreiben (18–65); im zweiten Teil werden einige Texte aus verschiedenen IndioKulturen

vorgestellt und kommentiert (66–185); diese Texte, die man ohnehin auch anderswo und mit sachlicheren Kommentaren findet, machen den Gebrauchswert des Bandes aus. Der Rz. kann dem Vf. nicht zustimmen, wenn er schreibt, die Glaubenserfahrung der Indio-völker lade ein zum »Abschied vom Gott der Europäer« (10), denn diese Glaubenserfahrung ist wesentlich nachchristlich geprägt, nämlich durch den von europäischen Missionaren verkündigten »messianischen Gott« als einen Gott der Armen und Unterdrückten, der Mühseligen und Beladenen (der Gott der Europäer war nicht nur der erobernde Gott der Conquistadores, Encomenderos und ikonoklastischen Missionaren!). Die kirchliche Tradition der Option für die Armen beginnt in Lateinamerika nicht mit dem »Inka-Theologen« Poma de Ayala (56), sondern mit Montesino, Las Casas und den vielen anderen europäischen Propheten des messianischen Gottes, als dessen Schüler der rätselhafte andine Autor (seine Identität ist noch nicht restlos geklärt und manche kursierende Hypothesen, wonach sich dahinter der Mestize und Jesuit Blas Valera verbirgt, würden die indianischen wie weißen Nativisten der Gegenwart erschüttern!) um 1600 zu betrachten ist, nicht zuletzt deshalb, weil er sich selber so sah. Das Werk Poma de Ayalas erschien aus verschiedenen Gründen erst in unserem Jahrhundert, aber daraus zu schließen, dass es ein jahrhundertelanges »Buß-Schweigen« (53) verordnet bekommen habe, bis es 1907 in der »Vatikanischen Bibliothek« (!) entdeckt worden sei (53), zeugt nur davon, dass der Vf. die von ihm verwendeten Quellen nicht getreu, sondern ideologisch »ausschlachtet«. Besagtes Manuskript, das nicht nur die negativen, sondern auch die positiven Seiten der frühen Kolonialgesellschaft festhält, von der Komplementarität und nicht vom unversöhnlichen Gegensatz der zwei Kulturen träumt, schlummerte bis 1908 in der »Königlichen Bibliothek von Kopenhagen« (!), ohne dass man bisher rekonstruieren konnte, wie es dorthin gelangte. Hätten die europäischen Rivalen Spaniens darin eine propagandistische Waffe gesehen, so wäre es bestimmt nicht in Vergessenheit geraten.

Der zweite Band erschließt für den deutschen Sprachraum das wichtige Werk einiger latein-amerikanischer Jesuiten (zumeist spanischer Herkunft, aber seit mehr als dreißig Jahren dort lebend und so wie viele andere Missionare in den letzten 500 Jahren aus Solidarität mit den Armen »Lateinamerikaner« geworden) *El rostro indio de Dios*, das 1990 (Petropolis) in portugiesischer Übersetzung und 1991 (Lima) erstmals in der spanischen Originalversion erschien. Vorliegende Übersetzung ist natürlich nach der peruanischen Ausgabe erstellt worden, weicht jedoch in einigen Punkten von ihr ab: ein wertvoller Beitrag von Ricardo Robles über die auch in der deutschen Ethnologieforschung auf reges Interesse stoßende Ethnie der Rarámuri oder Tarahumaras (Nordmexiko) wurde aus »redaktionstechnischen Gründen« (!) zurückgestellt (8). Dafür wurde ein Beitrag des aus Vorarlberg stammenden brasilianischen Missionsbischofs ERWIN KRÄUTLER aufgenommen (267–284), der aus dem Rahmen fällt, weil er eher den homiletischen Charakter einer Karfreitagspredigt aus Anlass des 500. Jahrestags der Entdeckung Amerikas mit dem für KRÄUTLER darauffolgenden »größten Holocaust in der Geschichte der Menschheit« (271) als einer ethnologisch-theologischen Studie hat und zudem bereits 1992 in *Orientierung* (Zürich) abgedruckt wurde (diese Erstdrucklegung wird freilich im Buch nicht vermerkt); die Aufnahme dieses Beitrags wird allerdings verständlich, wenn man bedenkt, dass Bischof KRÄUTLER aus dem reichen Spendenaufkommen, das ihm mit seiner landauf landab 1992 vorgetragenen Bußpredigt zufluss, einen kräftigen Druckkostenzuschuss für diesen Band abgezweigt hat (9). Eine weitere Neuerung gegenüber der Originalausgabe besteht darin, dass der Hg. außer dem Vorwort (7–9) einen kurzen – auch aus dem Rahmen fallenden – narrativen Beitrag (285–291) über das indigene Projekt »Abya-Yala« geschrieben und somit wohl *coram publico* seine Herausgeberschaft begründet hat. Wer die fünf Beiträge (10–266) verstehen möchte, die aus der Originalversion geblieben sind und die wissenschaftliche Bedeutung dieses Bandes ausmachen, ist freilich auf die Einführung angewiesen, die MANUEL M. MARZAL, der Hg. der portugiesischen und spanischen Ausgaben, in das von ihm konzipierte (27) Werk geschrieben hat (10–33). Diese Einführung beschreibt sehr klar die

historischen Hintergründe des indianischen Christentums, das in den folgenden Beiträgen anhand von vier Fallstudien über die Tseltales aus Chiapas/Mexiko (EUGENIO MAURER: 34–81), die Quechua aus Peru (MARZAL: 82–144), die Aymara aus Bolivien (XAVIER ALBÓ: 145–211) und die Guaraní aus Paraguay (BARTOMEU MELIÀ: 212–266) untersucht wird. Diese Jesuiten, die mit ihren wertvollen Beiträgen an der Grenze zwischen Ethnologie und Theologie einen neuen und sehr wichtigen Schwerpunkt im Geiste einer gesunden Theologie der Befreiung erschlossen haben (solche Fragestellungen wurden bisher eher vernachlässigt), lassen keinen Zweifel daran, dass die genannten indianischen Völker im wesentlichen »Christen« sind bzw. sich in einem noch nicht abgeschlossenen Christianisierungsprozess befinden. Sie plädieren zugleich für eine legitime »Indianisierung« des Christentums wie für eine Lernbereitschaft des abendländischen Christentums gegenüber den in den indianischen Aneignungen gebliebenen Elementen altindianischer Religiosität.

Dem Hg. der deutschen Ausgabe gebührt Dank dafür, dass er, wie auch immer, das Erscheinen dieses Bandes angeregt und vorbereitet hat. Der Rz. muss allerdings zum Schluss anmerken, dass Hg. und Übersetzer bei der Übersetzung der kolonialzeitlichen Termini oftmals nicht viel Sachverstand erkennen lassen, was zur falschen Übersetzung zentraler Begriffe führt: so hat Las Casas viele Denkschriften (memoriales) und nicht Tagebücher (17) geschrieben, es gab eine Kontroverse um die »Rechtstitel« (la controversia de los justos títulos) und keine Polemik um die »gerechten Rechtsansprüche« (18), Vasco de Quiroga war einer der vier Auditoren der zweiten »Audienzia« (koloniale Verwaltungs- und Gerichtsbehörde) von Mexiko und nicht »Vorsitzender der zweiten Anhörung (!) von Mexiko« (18), die »curas doctrineros« waren die Pfarrer der Indiohöfe, die »doctrinas« oder Glaubensschulen genannt wurden, und nicht »indoktrinierende Priester« (20) usw. Auch ist es schade, dass die Literaturliste nicht aktualisiert wurde unter Berücksichtigung der deutschen Ausgaben mancher darin genannter Werke.

Berlin

Mariano Delgado

Scannone, Juan Carlos: *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika* (Theologie interkulturell 5) Patmos / Düsseldorf 1992; 179 S.

Acht der in diesem Band enthaltenen zehn Studien des argentinischen Jesuiten und Befreiungstheologen der ersten Stunde (Jg. 1931) gehen auf eine Gastprofessur zurück, zu der er 1991 im Rahmen des Schwerpunktes »Theologie interkulturell« vom Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main eingeladen wurde. Darin behandelt der Vf., der seit 1974 durch viele auf Deutsch erschienene Beiträge zur Geschichte und Hermeneutik der Befreiungstheologie wie zur Volksreligion, -frömmigkeit und -weisheit als Thema derselben der hiesigen wissenschaftlichen Öffentlichkeit als ein ausgewogener und sachkundiger Vertreter dieser Theologiebewegung bekannt ist, folgende Themen: Die Entstehung der Theologie der Befreiung (24–35), Theologie der Befreiung und marxistische Analyse (36–50), Die Befreiungstheologie zwischen Volksfrömmigkeit und Wissenschaft (51–65), Volksreligion, Volksweisheit und inkultiurierte Theologie (66–88), Beitrag der Philosophie der Befreiung zur Befreiungstheologie (89–108), Die befreiungstheologische Christologie und Gotteslehre (109–125), Befreiungstheologie, Ekklesiologie und Anthropologie (126–142), Theologische Ansätze zur Begründung einer Ethik in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (143–156). Diese in Frankfurt gehaltenen Vorlesungen werden ergänzt durch einen einführenden Beitrag über die geschichtliche Bedeutung von 500 Jahren Evangelisierung Lateinamerikas (11–23) und einen abschließenden über die Zukunft der Befreiungstheologie (157–170). Eine hilfreiche Literaturliste über die wichtigsten deutschsprachigen Werke zur

Theologie der Befreiung und ein ebenso nützliches Namensverzeichnis runden den Band ab. Die in Frankfurt gehaltenen Vorlesungen sind wohl als eine Summe dessen anzusehen, was SCANNONE seit Jahren publiziert hat (besonders interessant, weil der Vf. darin Tendenzen in der Befreiungstheologie nicht bloß historisiert oder interpretiert, sondern seinen eigenen »kulturethischen« Ansatz zur Sprache bringt, sind für den Rz. die zwei Kapitel über die Volksfrömmigkeit und Volksreligion (51–88); dem Vf. ist zuzustimmen, wenn er schreibt, bei der Auseinandersetzung mit der Volksweisheit und -kultur gehe es darum, analog das zu leisten, was Thomas von Aquin bei der Aristotelesrezeption geleistet hat: »Im Licht des Glaubens als des Formalobjektes kann also die Lebensweisheit eines jeden Volkes kritisch geprüft, geläutert und durchformt werden«. (73)) Der abschließende Beitrag skizziert selbstkritisch den künftigen Weg der Befreiungstheologie. Diese wird nicht nur das Volk als Subjekt zu fördern (158f), die Auseinandersetzung mit dem Marxismus weiterhin zu pflegen (165ff) und die Perspektive der Armen zur Sprache zu bringen (167–170) haben, sondern sie soll auch stärker als bisher interdisziplinär vorgehen (162–165) und das Gesamt der Theologie (historisch, systematisch und praktisch) auf dem Boden einer prospektiven Rezeption der zentralsten Konzilstexte (etwa *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*) herausfordern (158–162). Dieser letzte Beitrag hat den Charakter eines Programms, an dessen Verwirklichung alle mitarbeiten sollten, die die Theologie der Befreiung zum Wohle von Kirche und Welt schöpferisch fortschreiben wollen.

Berlin

Mariano Delgado

Wirth, Lauri Emilio: *Protestantismus und Kolonisation in Brasilien. Der evangelische Gemeindeverband in Brasilien. Kontextualität, Ekklesiologie und Institutionalisierung einer deutschen Einwandererkirche in Santa Catarina* (Erlanger Monographie aus Mission und Ökumene, Bd. 15) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1993; 198 S.

Krause, Henrique: *Lutherische Synode in Brasilien. Geschichte und Bekenntnis der Evangelisch-Lutherischen Synode von Santa Catarina, Paraná und anderen Staaten Brasiliens* (Erlanger Monographie aus Mission und Ökumene, Bd. 10) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1993; 345 S.

Der deutsche Einwanderungsprotestantismus in Brasilien und die Deutschumsproblematik sind in den letzten 25 Jahren besser erforscht worden als jeder andere Teil des lateinamerikanischen Protestantismus, weshalb ein kleiner Literaturbericht angebracht ist.

Große Verdienste hat sich der langjährige Dozent an der Theologischen Hochschule in São Leopoldo, JOACHIM FISCHER, zumal um die Erforschung der Geschichte der Riograndenser Synode erworben. Genannt sei nur sein großer Überblicksbeitrag, der 1970 anlässlich der in Porto Alegre geplanten Tagung des Lutherischen Weltbundes erschienen ist: »Geschichte der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien«, in: C. JAHN (Hg.), *Es begann am Rio dos Sinos*, Erlangen 1970, 83–200. Zum selben Anlass erschien ein weiterer Überblick aus US-Sicht von E. THEODORE BACHMANN, *Lutherans in Brazil. A Story of Emerging Ecumenism*, Minneapolis 1970.

Fischers Schüler MARTIN N. DREHER wurde 1975 in Göttingen mit einer Untersuchung der Riograndenser Synode und der Lutherischen Synode promoviert, die 1978 in Göttingen erschienen ist: *Kirche und Deutschum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses Brasilien*. RENE ERNANI GERTZ wurde 1980 in Berlin mit einer Untersuchung *Politische Auswirkungen der deutschen Einwanderung in Südbrasilien. Die Deutschstämmigen und die faschistischen Strömungen in den 30er Jahren* promoviert, die leider nur auf Portugiesisch in Brasilien

veröffentlicht worden ist (O Facismo no Sul do Brasil. Porto Alegre 1987). Er hat darin vor dem Hintergrund der Kontroverse zwischen JÜRGEN HELL, *Die Politik des deutschen Reiches zur Umwandlung Südbrasilien in ein überseeisches Neudeutschland (1890 bis 1914)* (Diss. phil. maschr., Rostock 1966) und der Gegenposition von GERHARD BRUNN, *Deutschland und Brasilien (1889–1914)*, Köln/Wien 1971, die angebliche »deutsche Gefahr« in den dreißiger Jahren untersucht und sich seitdem durch gezielte Feldforschungen in Brasilien zur politischen Haltung der Deutschstämmigen verdient gemacht (vgl.: O Perigo alemão, Porto Alegre 1991). In diesem Zusammenhang muss auch die Untersuchung von KÄTE HARMS-BALTZER, *Die Nationalisierung der deutschen Einwanderer und ihrer Nachkommen in Brasilien als Problem der deutsch-brasilianischen Beziehungen 1930–1938*, Berlin 1970, erwähnt werden.

1989 hat der Rz., der ebenfalls Dozent an der Theologischen Hochschule in São Leopoldo war, im Rahmen der Reihe »Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten« (Bd. 10) erstmals eine Quellenstudie über alle vier Einwanderersynoden vorgelegt: *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien. Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*, Gütersloh 1989. Für die Forschungsdiskussion unbefriedigend ist es nun, dass KRAUSE die Untersuchung des Rz. nicht verarbeiten konnte und auch nicht nachträglich herangezogen hat, obwohl die Veröffentlichung erst vier Jahre später erfolgt ist. WIRTH hingegen hat sie genauso berücksichtigt wie die Arbeit KRAUSES, die ihm in der maschinenschriftlichen Fassung vorlag.

WIRTH schildert die Entstehung der Einwanderergemeinden in Santa Catarina, die sich zum Ev. Gemeindeverband zusammenschließen sollten, im soziopolitischen und wirtschaftlichen Kontext Brasiliens. Er periodisiert folgendermaßen: Die kongregationale Periode 1850–1900 (Druckfehler im Inhaltsverzeichnis »1990«), die Überwindung des Kongregationalismus unter Leitung Deutscher Kirchenbehörden 1900–1929, Kirche und Deutschtum zwischen brasilianischer Nationalisierungspolitik und dem Einfluss des Deutschen Faschismus (1930–1945/49).

Der letzte Abschnitt sollte sachgemäß mit 1945 enden und der Nachkriegsneuanfang separat behandelt werden. Warum WIRTH den umstrittenen Begriff »Faschismus« statt »Nationalsozialismus« benutzt, bleibt unbegründet. Er mag diesbezüglich Gertz gefolgt sein, der freilich unter dem Begriff Faschismus auch den brasilianischen Integralismus der dreißiger Jahre subsumiert. Ein Leitbegriff der Untersuchung WIRTHS ist »Expansionismus«. Er meint damit deutsch-nationale Interessen in Übersee, d.h. vorwiegend Wirtschaftsinteressen, die sich von der Bewahrung des Deutschtums die Erhaltung von Märkten in Südbrasilien versprechen. Brunn hat gezeigt, dass »man in Brasilien nicht von einer imperialistischen deutschen Politik im Sinne eines »informal imperialism« für die Zeit von 1889 bis 1914 sprechen kann (285). Und die neue Untersuchung von JÜRGEN MÜLLER, *Nationalsozialismus in Lateinamerika. Die Auslandsorganisation der NSDAP in Argentinien, Brasilien, Chile und Mexiko, 1931–1945* (Diss. phil. maschr., Heidelberg 1994), zeigt, dass die Auslandsorganisation der NSDAP (AO) in Brasilien nach 1933 keineswegs so einflussreich und zielgerichtet arbeitete, wie ihr die brasilianische Propaganda unterstellt. Zunächst wurde sie von den Behörden nicht als Gefahr angesehen. Behördenvertreter nahmen weiterhin an Veranstaltungen der deutschen Kolonie teil, bei denen Parteiangehörige in Uniform aufmarschierten. Erst der große Wahlsieg der Integralisten bei den Kommunalwahlen in Santa Catarina 1936 wurde propagandistisch auf eine Beeinflussung aus dem Ausland zurückgeführt, was historisch längst widerlegt ist. Aber seit Ende 1936 hat sich in Brasilien der Eindruck verfestigt, dass die Deutschbrasilianer ein Instrument der NS-Außenpolitik seien und die Integralistische Partei vom Reich gesteuert werde. Tatsächlich bestanden nur auf lokaler Ebene vorübergehend Beziehungen zwischen Vertretern der NSDAP und den Integralisten, die aufgrund ideologischer Gegensätze wieder abgebrochen wurden. Natürlich hat die AO NS-Gedankengut verbreitet und eine »Volksgemeinschaft« durch Gleichschaltung aller deutschen Vereine zu schaffen versucht. Die forcierte Volkstumpflege der AO provozierte die in

Brasilien vom Nativismus geprägten Politiker. Im Zuge des Staatsstreiches des amtierenden Präsidenten Getúlio Vargas (Estado Novo) wurden dann 1937/38 alle ausländischen Parteiorganisationen verboten. Für Hitlers Außenpolitik war Lateinamerika von rein wirtschaftlichem Interesse. MÜLLER weist nach, dass sich nicht einmal reichsdeutsche NSDAP-Mitglieder im Ausland in dem von der AO gewünschten Maße disziplinieren ließen, geschweige denn die Volksdeutschen. Selbst der Anteil der Parteigenossen unter den Reichsdeutschen im Ausland blieb mit durchschnittlich 5% äußerst bescheiden (Brasilien 2903). Seit der Ernennung Ribbentrops zum Außenminister (Febr. 1938) wurde der Einfluss der AO unter Bohle systematisch reduziert, weil die AO wiederholt der Außenpolitik des Reiches geschadet hatte.

Weil nicht einmal Hitler irgendwelche Eroberungsziele in Lateinamerika verfolgt hat, ist zu fragen, ob der von WIRTH so gern benutzte Begriff Expansionismus nicht irreführend ist. Auf die vom Rz. ausführlich dargestellten geistesgeschichtlichen Wurzeln des Volkstumsdenkens im 19. Jh. geht WIRTH eigenartigerweise gar nicht ein. Er scheint die theologische Dimension der Volkstumsideologie zu unterschätzen, ohne die man das Denken vieler deutscher Entsandtpfarrer und ihre unkritische Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus nicht verstehen kann.

WIRTH kommt zu dem Schluss, dass aus brasilianischer Sicht die europäische Einwanderung den Nachschub an Arbeitskräften gewährleisten sollte, als das traditionelle, auf Sklavenarbeit beruhende Wirtschaftssystem unrentabel wurde. Diesbezüglich ist zu fragen, ob es wirklich eine Frage der Rentabilität oder des Mangels an Sklaven war, der durch das auf englischen Druck durchgesetzte Verbot des Sklavenhandels entstanden war. Aus deutscher Sicht sei die Auswanderung »eine sozialpolitische, ökonomische und nationale Notwendigkeit« gewesen, um »soziale Spannungen in Deutschland abzubauen und deutsche Einflussgebiete im Ausland zu gewinnen« (176). Diese Argumentation lässt sich frühestens seit der Aufhebung des von der Heydtschen Reskripts 1896 bzw. der Verabschiedung des Auswanderungsgesetzes durch den Reichstag 1897 vertreten, die aber mit einem Konjunkturanstieg im Reich und einem dadurch bedingten Rückgang der Auswanderung zusammenfielen.

In ekklesiologischer Hinsicht stellt WIRTH überzeugend fest, dass die vom Vereinsgedanken geprägten Gemeinden in Santa Catarina zur Zeit der brasilianischen Monarchie, deren pfarramtliche Versorgung zumeist durch Kolonisationsunternehmen mehr schlecht als recht gewährleistet wurde, aus diesem und anderen Gründen an einer Anlehnung an den Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin (EOK) interessiert waren, dass dieses Bedürfnis jedoch 1890 nach der Einführung der unbeschränkten Religionsfreiheit durch die liberale Republik nachgelassen habe. Trotzdem setzte sich der EOK nach Erlass des Kirchengesetzes von 1900, das den Anschluss von Auslandsgemeinden ermöglichte, nach und nach als übergeordnete Leitungsinstanz durch, wobei die um 1900 aufkommende verstärkte Pflege des Deutschtums eine hilfreiche Rolle spielte, weil die Wahrung der ethnischen und kulturellen Eigenart der Brasilianer deutscher Abstammung als grundlegende Voraussetzung für den Bestand der Einwandererkirche angesehen wurde, weshalb sie in den Jahren 1930–1945 in eine Krise geraten sollte. Eine tiefgreifende theologische Neubesinnung lässt sich im Ev. Gemeindeverband nach 1945 zunächst nicht feststellen. Veränderte kirchliche und politische Rahmenbedingungen der Nachkriegszeit bestimmten die Entscheidungen nach 1945, die auf den Zusammenschluss der Einwanderersynoden hinausliefen.

Zum Verständnis der Entwicklung in Santa Catarina ist die Heranziehung der Arbeit KRAUSES sehr hilfreich. Sie ist nicht nur wesentlich umfangreicher, sondern geht auch stärker auf den Gemeindeaufbau ein. KRAUSE kann zeigen, dass der Vorstoß der Gotteskastenarbeit nach Brasilien ab 1897 nicht nur eine lästige Konkurrenz für die Pfarrer des EOK darstellte, die manche Gemeindeteilungen und Grenzstreitigkeiten mit sich gebracht hat, sondern auch durch Pastoren-mangel, verwässerte liberale Verkündigung und ungenügende Bemühung um Einwanderergruppen mitbedingt war. Rückblickend wird man sagen können, dass ohne die Bemühungen des konfessio-

nellen Luthertums viele Gemeinden, die heute zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) gehören, wahrscheinlich von der Missouri-Synode vereinnahmt worden wären. Auch die lutherischen Pastoren, die größtenteils vom Diaspora-Seminar Neuendettelsau kamen, waren nicht gegen die Volkstumsideologie und den Nationalsozialismus gefeit, wahrten aber wesentliche Teile des Erbes der Reformation. Sie haben dazu beigetragen, dass die EKLBB sich in ihrer Verfassung zum lutherischen Bekenntnis verpflichtete. Man wird KRAUSE zustimmen können, wenn er bemerkt, dass die EKLBB trotz ihrer Bekenntnisgrundlage »in Form und Praxis« eher einen unionistischen Charakter hat, dass sie aber »trotz oder gerade wegen ihrer theologischen und religiösen Vielfalt sowie ihrer sozialen Zusammensetzung – durch die Gegebenheiten des geschichtlichen Prozesses eine in ihrer Identität sich wandelnde und entwickelnde Kirche ist« (323).

Übrigens gehen WIRTH und KRAUSE auch kurz auf die Indianerfrage ein, diene doch die Ansiedlung deutscher Auswanderer auch der Zurückdrängung der Urbewohner aus ihrem angestammten Habitat. Ein so renommierter Kolonisator wie Blumenau verlangte von der Provinzialregierung, »das Gebiet zwischen den Flüssen Itajaí Grande und Mirim von den Indianern zu »desinfizieren«, eine inhumane Denk- und Redeweise, die freilich der Bezeichnung der Indianer als »Buger«, d.h. »Ungeziefer«, entsprach. So gab es 1880–1908 auch Bugerjäger genannte Verfolgungstruppen. Während auf dem Internationalen Amerikanistenkongress in Wien 1908 eine neue Indianerpolitik gefordert wurde, schlossen sich die deutschen Siedler mehrheitlich der Meinung des deutsch-brasilianischen Anthropologen Hermann von Ihering an, dass Indianer ein Hindernis für die Kolonisation darstellten, weshalb sie auszurotten seien (WIRTH, 48ff). Nur die lutherischen Pastoren Kuhr und Fugmann stellten sich in Paraná die Frage, ob die evangelischen Weißen nicht die Pflicht hätten, den Indianern das Evangelium zu bringen, nachdem sie ihnen schon das Land weggenommen hatten (KRAUSE, 189f). Aber selbst diese Fragestellung kommt nicht über den Ansatz der iberischen Conquista des 16. Jh.s hinaus.

München

Hans-Jürgen Prien

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Hans-Jörg Witter, Av. Pe. Arlindo Vieira, 898, Edif. Carolina, Apto. 246,
Vila das Mercês, 04297 São Paulo / SP, Brasilien;

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos, Rua Guian, 334, 04330-090 São Paulo /
SP, Brasilien.

KIRCHLICHE ANGLIEDERUNG DES DEUTSCHEN PACTGEBIETS QINGDAO AN DAS APOSTOLISCHE VIKARIAT SÜD-SHANDONG (1898)

von Karl Josef Rivinius

Am 14. November 1997 jährt sich zum hundertsten Mal der Tag, an dem deutsche Truppen des Ostasien-Geschwaders unter dem Kommando des Admirals Otto von Diederichs in der Bucht von Jiaozhou (= Kiautschou) mit dem Ort Qingdao (= Tsingtau) landeten und dieses Gebiet im Namen des Deutschen Reichs okkupierten. Dieser von langer Hand vorbereitete Coup, der vor allem bei der chinesischen Elite und politischen Klasse heftigsten Protest hervorrief, aber auch im Ausland und bei gewissen Kreisen in Deutschland selbst scharf verurteilt wurde, war durch die Ermordung zweier deutscher Mitglieder der Steyler Missionsgesellschaft ausgelöst worden. Dieser feindselige Akt, der Chinas Beziehungen zu Deutschland empfindlich belastete, erfolgte primär aus militärisch-strategischen Erwägungen, aus wirtschaftlichen und kommerziellen Interessen sowie aus prestigebedingten Ambitionen. Die machtpolitische Demonstration geschah zu einem Zeitpunkt, als das Land sich in einer tiefen Krise befand und unter dem doppelten Joch des Feudalismus und Imperialismus zu leiden hatte.

Durch einen sogenannten »ungleichen Vertrag« wurde das Jiaozhou-Gebiet damals auf 99 Jahre gepachtet. Seinerzeit zählte der Fischerort Qingdao ganze 1000 Einwohner, heute ist die Stadt einer der wichtigsten Hafen- und Wirtschaftsplätze in der Volksrepublik China mit einer Bevölkerung von über 1,6 Millionen. Zum Pachtgebiet gehörten außer Qingdao mehrere vorgelagerte Inseln, insgesamt eine Landfläche von 550 qkm, auf der zur Zeit der deutschen Besitzergreifung 84.000 Chinesen lebten. Hinzu kamen im Halbkreis von 50 Kilometern ein »neutrales Gebiet«, in dem die Deutschen allein das Sagen hatten, sowie ein 30 Kilometer breiter und 400 Kilometer langer Korridor, der sich von Qingdao bis zur Hauptstadt Jinan (= Tsinanfu) der Provinz Shandong erstreckte.

Die Herrschaft der Deutschen über diese Region im Nordosten Chinas dauerte bloß sieben Jahre. Im November 1914 ging sie zu Ende. Gegenwärtig erinnern lediglich der alte, imposante Gouverneurspalast, einige Straßenzüge mit alten Wohnhäusern, eine katholische und eine evangelische Kirche sowie der Hafen an die deutsche Vergangenheit. Im Gefolge der Modernisierung verschwinden immer mehr Überbleibsel der »Kolonialarchitektur« in der von den Deutschen geplanten und angelegten Stadt Qingdao.

Nachfolgend wird in der gebotenen Kürze dargestellt, wie es zu diesem Pachtgebiet und, damit zusammenhängend, zur territorialen Ausdehnung des Apostolischen Vikariats in Süd-Shandong unter Bischof Johann Baptist Anzer gekommen ist.

Deutschlands Bemühen um einen Stützpunkt an der chinesischen Küste

Der Krieg von 1894/95, in dem China dem »Zwergen« Japan unterlag, lenkte das weltpolitische Interesse noch stärker als bisher auf Ostasien, insbesondere jedoch auf die Vorgänge im Reich der Mitte.¹ Die politisch-ökonomische Pression von außen verstärkte sich zusehends. Indirekt übten die Großmächte mit Einschluss Japans Druck aus durch die Einflussnahme auf den Kapitalexport nach China, den westliche Wirtschaftsunternehmen seit 1895 forciert betrieben. Die unausweichliche Folge war, dass der traditionsreiche Wirtschaftsdirigismus Chinas an der Konfrontation mit dem modernen Kapitalismus scheitern musste. Nur die Rivalität der westlichen Mächte und Japans untereinander verhinderte das Absacken Chinas auf einen formellen Kolonialstatus.²

Im Deutschen Reich, das seit Juni 1890 das Protektorat über die Süd-Shandong-Mission ausübte,³ waren es namentlich Hochfinanz und Industrie, die die Reichsregierung drängten, beim allgemeinen Wettrennen der Großmächte nach China nicht länger unbeteiligt abseits zu stehen. Sie sollte sich vielmehr dort eine territoriale Ausgangsbasis und eine deutsche

¹ So wurde dieser Krieg mit seinen Folgewirkungen zum signifikanten Wendepunkt auch in der deutschen öffentlichen Meinung gegenüber China und Japan. Der Slogan von der sogenannten »Gelben Gefahr«, der damals in den Köpfen zahlreicher Zeitgenossen spukte, machte immer stärker die Runde; er wurde ideologisierend, agitatorisch und propagandistisch für eigennützige Zwecke eingesetzt. Hierzu: HEINZ GOLLWITZER, *Die Gelbe Gefahr. Geschichte eines Schlagworts. Studien zum imperialistischen Denken*, Göttingen 1962; UTE MEHNERT, *Deutschland, Amerika und die »Gelbe Gefahr«. Zur Karriere eines Schlagworts in der Großen Politik (1905–1917)* (Transatlantische Historische Studien, Bd. 4), Stuttgart 1995.

² Auswahlweise: MAX VON BRANDT, *China und seine Handelsbeziehungen zum Auslande, mit besonderer Berücksichtigung der deutschen*, Berlin 1899; GEORGE W.F. HALLGARTEN, *Imperialismus vor 1914. Die soziologischen Grundlagen der Außenpolitik europäischer Großmächte vor dem Ersten Weltkrieg*, Bd. 1, 2. Aufl. München 1963; JOHN E. SCHRECKER, *Imperialism and Chinese Nationalism. Germany in Shantung* (Harvard East Asian Series, Nr. 58), Cambridge/Mass. 1971; GEORG FRANZ-WILLIG, *Neueste Geschichte Chinas: 1840 bis zur Gegenwart*, Paderborn 1975; ROLF H. WIPPICH, *Japan und die deutsche Fernostpolitik 1894–1898. Vom Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges bis zur Besetzung der Kiautschou-Bucht. Ein Beitrag zur Wilhelminischen Weltpolitik* (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, Bd. 35), Stuttgart 1987; JOHN KING FAIRBANK, *The Great Chinese Revolution: 1800–1985*, New York 1986; dt.: *Geschichte des modernen China*, München 1989; JÜRGEN OSTERHAMMEL, *China und die Weltgesellschaft. Vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit*, München 1989; WIELAND WAGNER, *Japans Außenpolitik in der frühen Meiji-Zeit (1868–1894). Die ideologische und politische Grundlegung des japanischen Führungsanspruchs in Ostasien*, Stuttgart 1990; HELWIG SCHMIDT-GLINTZER, *China: Vielvölkerreich und Einheitsstaat. Von den Anfängen bis heute*, München 1997.

³ JACOBUS J.A.M. KUEPERS, *China und die katholische Mission in Süd-Shantung 1882–1900. Die Geschichte einer Konfrontation*, Steyl 1974; HORST GRÜNDER, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914)*, Paderborn 1982; KARL JOSEF RIVINIUS, *Weltlicher Schutz und Mission. Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 14), Köln–Wien 1987; XIAOCHUN CHEN, *Mission und Kolonialpolitik. Studie über die deutsche katholische Mission in Süd-Shandong*, Hamburg 1992.

Einflussssphäre verschaffen, um so dem deutschen Export in Ostasien neue Absatzmärkte und Ressourcen zu erschließen. Derartige Bestrebungen wurden von Caprivi's Nachfolger, Chlodwig Fürst zu Hohenlohe-Schillingsfürst, unterstützt. Bereits in seiner Antrittsrede am 11. Dezember 1894 vor dem Reichstag hatte er für eine offensive deutsche Kolonialpolitik plädiert. In die gleiche Richtung zielten die Bestrebungen von Militär und Marine, Kaiser Wilhelm II. davon zu überzeugen, dass das Deutsche Reich den Erwerb eines unter strategischen Gesichtspunkten günstigen militärisch-maritimen wie handelspolitischen Stützpunkts und einer wirtschaftlich ergiebigen Basis in China mit Nachdruck betreiben müsse. Denn bislang sahen die deutschen Kriegsschiffe, die zum Schutz des deutschen Handels in ostasiatischen Gewässern operierten, sich genötigt, zum Kohlen und Reparieren die Vertragshäfen an der chinesischen Küste oder die britischen Docks in Hongkong aufzusuchen. Deutsche Wirtschafts- und Militärkreise erachteten deshalb den Besitz eines eigenen Flottenstützpunkts als dringendes Bedürfnis, vor allem auch deswegen, weil das Reich 1894 und 1895 einen Teil der Küste von Neuguinea und die Salomon-Inseln in Besitz genommen hatte. Die Frage eines geeigneten Stützpunkts für die Kriegs- und Handelsflotte, mittlerweile vom Auswärtigen Amt akzeptiert und von Wirtschaftskreisen eifrig propagiert, drängte sich geradezu auf.⁴

Um dieses Vorhaben realisieren zu können, setzte sich Deutschland in einer gemeinsamen Demarche mit Russland und Frankreich gegen das ursprünglich vorgesehene japanische Friedensdiktat von Shimonoseki für die Belange Chinas ein. Inzwischen konzentrierten sich die Interessen der deutschen Reichsregierung auf die Jiaozhou-Bucht, die sie aufgrund verschiedener Expertisen als für ihre Zwecke sehr geeignet hielt und die zudem die einzig günstige Bucht an der gesamten Küste Chinas war, die noch nicht zu den Vertragshäfen gehörte. Aber die Zentralregierung in Peking lehnte eine deutsche Basis auf ihrem Territorium rundweg ab. In diesem Zeitraum hatte nämlich die chinesische Außenpolitik begonnen, sich von Deutschland zu distanzieren und Russland anzunähern, das beim Einspruch gegen Shimonoseki taktisch äußerst geschickt agiert hatte und in dem maßgebliche chinesische Politiker die stärkste Macht in Ostasien sahen. Von einer Allianz mit Russland versprach man sich zum einen eine wirksame Hilfe bei neuen Bedrohungen durch Japan, zum anderen sorgte man sich, es könnte gemeinsame Sache mit Japan machen und von China die Aufteilung der Mandschurei verlangen. Diese sorgenvollen Überlegungen veranlassten Peking, sich gegenüber den Forderungen Russlands, vorläufig seine Flotten im Winter in der Jiaozhou-Bucht Station nehmen zu lassen, willfährig zu zeigen.

Als im Juni 1896 Li Hongzhang, Leiter der chinesischen Außenpolitik, von Russland kommend, wo er an der Krönungsfeier des Zaren teilgenommen und über ein Bündnis mit

⁴ Für den Gesamtkontext ist wichtig, sich die damalige flottenpolitische Diskussion unter dem imperialen Aspekt zu vergegenwärtigen. Der Ausbau der deutschen Flotte war ein Lieblingsprojekt Kaiser Wilhelms II. Zwei Hinweise mögen genügen: FRANZ HERMANN HUBERTI, »Maritime Aspekte der Weltgeschichte im 19. Jahrhundert«, in: *Saeculum* 22 (1971) 274–304; WILHELM DEIST, *Flottenpolitik und Flottenpropaganda. Das Nachrichtenbureau des Reichsmarineamtes 1897–1914* (Beiträge zur Militär- und Kriegsgeschichte, Bd. 17), Stuttgart 1976.

China verhandelt hatte, Deutschland einen Besuch abstattete,⁵ trug der Staatssekretär des Auswärtigen Amtes, Freiherr von Marschall, ihm die deutschen Wünsche vor. Dabei bemerkte er, veranlasst durch die entschiedene Intervention des Deutschen Reichs mit den anderen Mächten habe Japan in der Frage der Halbinsel Liaodung schließlich eingelenkt, weshalb China sich seinerseits für die berechtigten deutschen Anliegen erkenntlich zu zeigen hätte. Bei einem festen Flottenstützpunkt sei Deutschland aufgrund seiner militärischen Präsenz imstande, das Gleichgewicht in Ostasien wie auch die territoriale Integrität des chinesischen Hoheitsgebiets zu garantieren. Zudem zwänge der gegenwärtige Zustand Deutschland, die Kohlen bei anderen Staaten zu nehmen und bei anfallenden Schiffsreparaturen fremde Docks anzulaufen. Dies stünde der Würde und den Interessen des Deutschen Reichs diametral entgegen. Li Hongzhang wies jedoch das Ansinnen auf einen Stützpunkt an der chinesischen Küste ab mit dem Hinweis, nach dem unglücklichen Kriegsausgang sei es zum gegenwärtigen Zeitpunkt für China gänzlich unannehmbar, auf ein Stück seines Territoriums zu verzichten.

Inzwischen zeigte man sich in Berlin nicht länger gewillt, auf einen Stützpunkt an der chinesischen Küste zu verzichten. Die Reichsregierung war entschlossen, sich einen solchen notfalls mit Waffengewalt zu verschaffen. Am 3. November 1896 holte Admiral Eduard von Knorr die Meinung des chinesischen Seezolldirektors Gustav Detring, eines Deutschen von Geburt, der auf Urlaub weilte und den Auftrag hatte, Li Hongzhang während seines Aufenthalts in Deutschland zur Seite zu stehen, über die Jiaozhou-Bucht ein. Nach Detring eignete sie sich »in hervorragendem Maße für den Erwerb durch Deutschland«.⁶ Ihre Vorzüge werden hier im Anschluss an Kuochi Lee resümiert: »Beherrschung der Ein- und Ausfuhr von ganz Nordchina und nicht nur von Shantung; günstige Lage für Dock- und Werftunternehmungen; reiches Hinterland, wo es Kohlen, Eisen und andere Mineralien gibt; möglicher Ausgangspunkt für eine Bahn nach Peking; eine fleißige Bevölkerung; angenehmes Klima für Europäer und ein tiefer Hafen für große Schiffe. Außerdem bestätigte Detring, dass die Kiautschou-Bucht ein eisfreier Hafen sei und nicht, wie Admiral Hollmann gemeint hatte, im Winter von Dezember bis März zufriere. Seiner Meinung nach würde England eine deutsche Erwerbung der Kiautschou-Bucht mit Freude begrüßen, da Deutschland dadurch Russland entgegenarbeite. Russland könne aber auch seine Zustimmung geben, wenn China ihm einen ähnlich guten Ankerplatz, beispielsweise Talienwan (Dairen) einräumte. Jedoch war Detring auch der Auffassung, dass man die Kiautschou-Bucht nach der Art des Vertragshafens lediglich unter wirtschaftlicher Kontrolle als Stützpunkt für Deutschland errichten könne und nicht mit Gewalt an sich zu reißen brauche. Obwohl diese seine Meinung nicht vom deutschen Marineamt beachtet wurde, betonte Detring im Gegensatz zu seinem Memorandum nun

⁵ Ende März 1896 hatte der Generalgouverneur der Provinz Zhili im Auftrag der Zentralregierung eine Rundreise an die europäischen Höfe angetreten, die wesentlich dem Zweck diente, eine Erhöhung der chinesischen Seezölle zu erreichen. Am 14. Juni wurde er von Wilhelm II. in Audienz empfangen.

⁶ Der Kaiser Wilhelm II. durch Admiral Knorr erstattete Bericht ist ungekürzt wiedergegeben in: *Die große Politik der europäischen Kabinette 1871–1914. Sammlung der diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Bd. 14/1: Weltpolitische Rivalitäten*, Berlin 1924, 36–39.

doch die Bedeutung, welche die Entscheidung für die Kiautschou-Bucht als Stützpunkt mit sich bringe. Damit war auch er von seinem ursprünglich mehr auf die Interessen Chinas Rücksicht nehmenden Standpunkt abgewichen, um die macht- und wirtschaftspolitischen Interessen des Deutschen Kaiserreiches mehr oder weniger vorbehaltlos zu vertreten.«⁷ Nachdem technische Experten die Bucht erneut begutachtet und als äußerst vorteilhaft beurteilt hatten, fiel um die Jahreswende 1896/97 in Berlin die definitive Entscheidung für die Jiaozhou-Bucht.⁸

Die deutsche Regierung kam auf dem Weg diplomatischer Verhandlungen mit China nicht zum erwünschten Ziel.⁹ Ihr blieb deshalb nichts anderes übrig als zu warten, bis sich eine günstige Gelegenheit dazu bot. Angestrengt suchte man deshalb in Berlin nach einem Vorwand, mittels dessen sie ihr Vorhaben durchsetzen könnte. Sie ließ sich dabei beraten von ihrem neuen Gesandten in Peking, Edmund Freiherr von Heyking, der eine skrupellose Politik der Gewalt und bewussten Provokation betrieb, um China »schuldig werden zu lassen«, was ihm allerdings nicht glückte. Denn die chinesische Regierung durchschaute seine Taktik, war aber selbst zu schwach, die Tiraden provozierender Beleidigungen in angemessener Weise zu parieren. Hätte Peking sich zu einer unbedachten Gegenaktion hinreißen lassen, so wäre Berlin damit der lang ersehnte Scheingrund für das Durchsetzen seiner Forderung nach einem Stützpunkt auf chinesischem Boden gegeben worden, ohne deswegen formell gegen das Völkerrecht zu verstoßen.

In der Nacht vom 1. auf den 2. November 1897 beherbergte P. Georg M. Stenz in seiner Hauptstation Zhangjiazhuang seine Mitbrüder P. Richard Henle und P. Franz Xaver Nies, die sich auf der Durchreise befanden. Er überließ ihnen sein Zimmer, während er selbst in der Pförtnerwohnung schlief. Gegen Mitternacht drangen mit Speeren und

⁷ KUO-CHI LEE, *Die chinesische Politik zum Einspruch von Shimonoseki und gegen die Erwerbung der Kiautschou-Bucht. Studien zu den chinesisch-deutschen Beziehungen von 1895 bis 1898*, Münster 1966, 122–124.

⁸ Admiral Gustav Freiherr von Senden-Bibran, Chef des Marinekabinetts, schrieb am 22. Dezember 1896 dem Oberkommando der Marine bezüglich der Besitzergreifung der Jiaozhou-Bucht: Seine Majestät der Kaiser und König hätten zu bestimmen geruht, »dass das kaiserliche Oberkommando weiteres in Verbindung mit dem Staatssekretär des Reichsmarineamts sowie mit den sonst in Betracht kommenden Behörden in die Wege leite, damit der Plan, sobald der Zeitpunkt dazu gekommen sein wird, ungesäumt ausgeführt werden kann« (Abschrift in: Bundesarchiv-Militärarchiv, Freiburg i.Br. [= BA-MA], RM 3, vol. 6693). Und unter ein Schreiben des Staatssekretärs des Auswärtigen Amtes vom 19. Februar 1897 an Kaiser Wilhelm II. hatte dieser notiert: »Keine Anfrage mehr [nl. bei der chinesischen Regierung]. Sobald der Platz feststeht, gleich besetzen« (Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Bonn [= PA], China 20. Geheim. Nr. 1, Bd. 9). Im Sommer 1897 hatte Hafenbaudirektor Geheimer Marinebaurat GEORG FRANZIUS nochmals die Jiaozhou-Bucht exakt untersucht. Sein gedruckter »Bericht«, in dem er sich nachdrücklich für sie ausspricht, als Anlage 1 zum Protokoll der 10. Sitzung der Kommission für den Reichshaushaltsetat vom 26. Januar 1898. Ein Exemplar davon liegt bei den Akten: BA-MA, RM 3, vol. 6695, fol. 24^r–28^r; siehe gleichfalls sein Buch: *Kiautschou. Deutschlands Erwerbung in Ostasien*, Berlin 1898.

⁹ Die Reichsregierung hatte mit Russland über ein Einverständnis in der Frage der Erwerbung der Jiaozhou-Bucht als Stützpunkt verhandelt. Zar Nikolaus II. gab bereits im Frühjahr 1895 der diesbezüglichen Bitte des deutschen Kaisers seine Zustimmung (*Große Politik*, Bd. 14/I, 12, Anm. 2). Im August 1897 erörterte Wilhelm II. diese Angelegenheit persönlich in Russland mit Nikolaus II., der wieder größtes Entgegenkommen bekundete (ebd., 58f); vgl. auch die »Aufzeichnung« vom 17. August 1897 des stellvertretenden Staatssekretärs des Auswärtigen Amtes, Bernhard von Bülow, der neben Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst Kaiser Wilhelm II. bei diesem Besuch begleitet hatte; Abschrift in: PA, China 20. Geheim. Nr. 1, Bd. 11; außerdem das Schreiben B. von Bülows vom 10. September 1897 an den Staatssekretär des Reichsmarineamts, Konteradmiral Alfred von Tirpitz, in: BA-MA, RM 3, vol. 6693.

Messern bewaffnete Männer in sein Zimmer ein und ermordeten die beiden Gäste. P. Stenz hielt sich versteckt, da er ihnen nicht hätte helfen können. Geraume Zeit blieb die Frage umstritten, um welchen Täterkreis es sich handelte.¹⁰ Die chinesische Regierung tat kund, Banditen wären die Mörder gewesen, die es auf den Reichtum der Mission abgesehen hätten. Der deutsche Gesandte Heyking vertrat dagegen die Ansicht, der Mordanschlag müsse als Racheakt gegen die Missionare und Neubekehrten angesehen werden. Dieses Mordkomplott sei durch die jahrelange Nachlässigkeit der Lokalbehörden beim Erledigen anhängiger Streitfälle zwischen Christen und Nichtchristen verursacht und mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit von Mandarinern in Auftrag gegeben worden.¹¹

Die divergenten Auslegungen lassen sich damit erklären, dass Peking und Heyking unterschiedliche Absichten verfolgten. Die chinesische Zentralregierung, vornehmlich die Beamten der Provinzregierung von Shandong, bemühten sich, den Vorfall herunterzuspielen, um sich vom Vorwurf zu entlasten, sie hätten den vertragsmäßig garantierten Schutz der Missionare fahrlässig gehandhabt. Peking selbst unternahm alles, um die Sache möglichst rasch zu erledigen, wusste man doch, dass Berlin diesen Zwischenfall als Vorwand zur beabsichtigten Okkupation instrumentalisieren werde.¹² Die deutsche Regierung machte jedoch die chinesischen Lokalbehörden dafür verantwortlich, denn sie hätten den Fremdenhass massiv geschürt.

Tatsächlich war der Mord nicht von Räubern, wie Peking verlauten ließ, begangen, aber auch nicht, wie Heyking behauptete, von Lokalbeamten lanciert worden, vielmehr stellte er eine politisch motivierte fremdenfeindliche Aktion dar, ausgeführt von Mitgliedern der »Gesellschaft der Großen Messer«. Diese waren verschworene Feinde der Fremdmächte, insbesondere der Missionare, und trachteten die Ausländer aus China zu vertreiben; insofern kann dieser »antiklerikale Zwischenfall« als Präludium zum zwei Jahre später ausbrechenden Boxeraufstand bewertet werden. Allerdings wurde dieses weithin bekannte Faktum von prominenten chinesischen Beamten, unter ihnen der Provinzrichter Yuxian, nachdrücklich verneint. Bereits 1896 hatte letzterer wider besseres Wissen nach Peking berichtet, dass die Gesellschaft der Großen Messer zur Gänze ausgerottet worden sei.¹³

Die chinesische Regierung, erst durch Heykings Note am 7. November von der Ermordung zweier deutscher Staatsangehöriger unterrichtet, wies noch am selben Tag Li

¹⁰ Veröffentlichung zum Tathergang und den Ansichten über den Hintergrund dieses Vorfalls, wie sie P. Stenz liefert: STEPHAN PUHL, *Georg M. Stenz SVD (1869–1928). Chinamissionar im Kaiserreich und in der Republik*, Nettetal 1994, 39f., Anm. 2. Beachte hierzu das informationsgesättigte Nachwort von R. GERHARD TIEDEMANN, »Der missionspolitische Kontext in Süd-Shantung am Vorabend des Boxeraufstands in China«, in: ebd., 275–312; überdies: K.J. RIVINIUS, »Imperialistische Welt- und Missionspolitik: der Fall Kiautschou«, in: *Imperialismus und Kolonialismus. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium* (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, Bd. 22), hrsg. von KLAUS J. BADE, Wiesbaden 1982, 269–288; XIAOCHUN CHEN, *Mission und Kolonialpolitik*, 170–189.

¹¹ Ebd., 171.

¹² Aufschlussreich dafür: SIEGFRIED BEHRING, »Telegramme des chinesischen Gesandten in Berlin Lü Hai-huan an das Tsungli Yamen aus der Zeit der Kiautschou-Aggression des deutschen Imperialismus«, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 9 (1963) 100–138.

¹³ Wie Anm. 11: 172.

Bingheng, den Gouverneur der Provinz Shandong an, über diese Geschehnisse einen ausführlichen Bericht vorzulegen. Drei Tage später erging an ihn ein kaiserlicher Erlass, in dem man ihm befahl, die Schuldigen zu ergreifen und zu bestrafen, damit Berlin die Grundlage für die Besetzung der Jiaozhou-Bucht entzogen wäre. Li Bingheng, zur größten Eile gedrängt, beauftragte Yüxien, Daotai der Präfektur Yanzhoufu, und Xi Liang, Daotai der Präfektur Yizhoufu, die leidige Angelegenheit binnen vierzehn Tagen zu erledigen. Ersterer entledigte sich umgehend des Auftrags, obwohl er genauso wenig wie Li Bingheng an einer Erfüllung deutscher Forderungen interessiert war.¹⁴

Gleich nach seiner Ankunft in Juye ließ er fünfzig Mann verhaften, die teils gegen Geld freikamen, teils infolge der Torturen, denen man sie unterwarf oder an Krankheiten starben. In Berichten an das Auswärtige Amt, das Zongli Yamen, teilte Li Bingheng mit, man habe acht geraubte Stücke, die den Missionaren gehörten, aufgefunden und insgesamt neun Mörder in Gewahrsam genommen. Zwei davon wurden später enthauptet und fünf zu lebenslangem Zuchthaus verurteilt. Alle zur Rechenschaft Gezogenen waren unschuldig, der eigentlichen Täter konnte man nicht habhaft werden. Selbst P. Stenz fand es empörend und ungerecht, dass Yüxien unschuldige Personen hatte verhaften und zu einem Geständnis foltern lassen. Deshalb bat er den Mandarin vom Kreis Juye, diese unschuldigen Menschen nicht zu bestrafen. Offensichtlich besaß der Missionar zutreffende Informationen über den Rädelsführer Cao Zuosheng und die Täter, deren Namen er aber nicht preisgab. Bei den Untersuchungen, die 1961 chinesischerseits angestellt worden waren, hatte sich ergeben, dass die Tat von vierzehn Männern verübt und einer von ihnen Cao Zuosheng gewesen war.¹⁵

Der Regierung in Berlin kam diese Mordtat äußerst gelegen, denn damit war ihr endlich der Vorwand zur beabsichtigten Okkupation der Jiaozhou-Bucht geliefert. Zur Rechtfertigung der bald in Szene gesetzten Aktionen berief sie sich auf ihre als Schutzmacht übernommenen Verpflichtungen, zugleich verlangte sie energisch umfassende Sühne für die Ermordeten.

Kaiser Wilhelm II., der am 6. November von der Ermordung der Missionare erfuhr, wandte sich umgehend an das Auswärtige Amt und verlangte »ausgiebige Sühne durch Eingreifen der Flotte«. Weiter bemerkte er, fest entschlossen zu sein, die »hypervorsichtige, in ganz Ostasien bereits als schwach angesehene Politik nunmehr aufzugeben und mit voller Strenge und, wenn nötig, mit brutaler Rücksichtslosigkeit den Chinesen gegenüber endlich zu zeigen, dass der Deutsche Kaiser nicht mit sich spaßen lässt und es übel ist, denselben zum Feind zu haben«. ¹⁶ Noch am selben Tag erteilte er dem Kommandeur der deutschen Flotte in Ostasien, Konteradmiral Otto von Diederichs, die telegrafische Order, sich augenblicklich mit dem gesamten Geschwader nach Jiaozhou zu begeben, dort alle geeigneten Plätze und Ortschaften zu besetzen sowie ihm geeignet erscheinende Sühne zu erzwingen. In der Erwerbung der Jiaozhou-Bucht erblickte Wilhelm II. einen enormen

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., 172f.

¹⁶ *Große Politik*, Bd. 14/1, 67.

Erfolg und äußerte emphatisch: »Tausende von deutschen Christen werden aufatmen, wenn sie des Deutschen Kaisers Schiffe in ihrer Nähe wissen werden, Hunderte von deutschen Kaufleuten werden aufjauchzen in dem Bewusstsein, dass endlich das Deutsche Reich fest Fuß in Asien genommen hat, Hunderttausende von Chinesen werden erzittern, wenn sie die eiserne Faust des Deutschen Reichs schwer in ihrem Nacken fühlen werden, und das ganze Deutsche Volk wird sich freuen, dass seine Regierung eine mannhafte Tat getan.«¹⁷

Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst hatte gegen ein sofortiges Einschreiten der Kriegsmarine erhebliche Bedenken geäußert. Er hielt es für zweckmäßig, zuvor das Einverständnis Russlands einzuholen. Im Unterschied zum früheren Einvernehmen machte nun die russische Seite erhebliche Schwierigkeiten, wodurch die deutsche Regierung irritiert und verunsichert wurde. Deshalb schlug der Reichskanzler vor, die Angelegenheit zunächst dilatorisch zu behandeln und das Urteil der europäischen Mächte über diese Angelegenheit in Erfahrung zu bringen. Wilhelm II. war jedoch anderer Meinung und wies Hohenlohe-Schillingsfürst an, einen entsprechenden Erlass nach Peking zu senden. Gemäß kaiserlicher Anweisung telegraphierte der Reichskanzler am 7. November dem Gesandten, die Forderungen wegen der Mordtat so hoch anzusetzen, dass die chinesische Regierung sie nicht so rasch erfüllen werde. Man beabsichtige nämlich, den Vorfall zur Besetzung von Jiaozhou oder eines anderen Platzes auszunutzen.¹⁸

Ohne auf Widerstand zu stoßen, landeten am Morgen des 14. November 1897 deutsche Truppen in Jiaozhou. Admiral Diederichs ließ auf den Anhöhen die deutsche Flagge hissen und dem chinesischen Kommandeur Zhang Gaoyuan eine Note zukommen, worin auf Kapitulation gedrängt wurde. Innerhalb von 48 Stunden müsse die Bucht geräumt werden. Werde diese Frist überschritten, so würden die Zurückgebliebenen als Feinde behandelt. Zhang Gaoyuan, der um eine Fristverlängerung nachgesucht hatte, gab schließlich dem Insistieren von Diederichs nach und ordnete das Abrücken seiner Truppen an. Diederichs zog in Zhangs Amtssitz ein und erließ sogleich eine Proklamation, in der die Besetzung der Jiaozhou-Bucht durch das Deutsche Reich angezeigt wurde und er sich als »Gouverneur« bezeichnete.¹⁹

Mit diesem Tatbestand konnte sich Li Bingheng nicht abfinden. Deshalb schlug er der Zentralregierung die Gesamtmobilmachung vor – dabei von Zhang Gaoyuan nachdrücklich unterstützt –, die Peking aber wegen der momentanen Schwäche des chinesischen Heeres nicht ratsam erschien. Man gedachte vielmehr, auf diplomatischem Weg mit der deutschen Regierung einen tragfähigen Kompromiss zu finden.²⁰ Mit Telegramm vom 17. November wies der Kaiserliche Hof den Gouverneur von Shandong an, unter keinen Umständen das

¹⁷ Ebd., 69–71.

¹⁸ Hohenlohe an Heyking, Berlin, den 7. November 1897, in: PA, China 6, Bd. 34.

¹⁹ Wie Anm. 11: 175f; hierzu ebenfalls HEINRICH WALLE, *Das deutsche Kreuzergeschwader in Ostasien 1897–1914: politische Absichten und militärische Wirkung*, Herford 1983, 32–60.

²⁰ Zu den unterschiedlichen Auffassungen und Lösungsvorschlägen, die nach der Besetzung der Jiaozhou-Bucht von chinesischen Provinzregierungen unterbreitet worden sind: KUO-CHI LEE, *Die chinesische Politik zum Einspruch von Shimonoseki*, 144f.

Feuer zu eröffnen und »von dem Zusammenziehen und Einberufung der Soldaten Abstand zu nehmen«.²¹

Die infolge einer allgemeinen Kapitulationsstimmung kompromissbereite Haltung der Zentralregierung kontrastierte angesichts der permanenten Demütigungen durch die ausländischen Mächte mit der fremdenfeindlichen Einstellung der meisten Chinesen. Im Unterschied zu Peking beabsichtigten vornehmlich die unteren Bevölkerungsschichten im Gebiet von Süd-Shandong, wo der Zwischenfall sich ereignet hatte, gegen die verhassten Christen und alle Ausländer mit Hilfe einer Geheimgesellschaft schonungslos vorzugehen und sie aus ihrem Land zu vertreiben. In der Grenzregion zwischen Shandong und Zhili ließ man bald ein Flugblatt zirkulieren, worin an die Bevölkerung appelliert wurde, am 3. Juni 1898 in einer gemeinsamen Aktion – der ersten der sogenannten Boxerbewegung – sämtliche Ausländer zu töten und ihre Wohnungen einzuäschern.²²

Unterdessen verhandelte Heyking auf Weisung des Auswärtigen Amtes im Zongli Yamen zu Peking. Das zur Lösung anstehende Problem – von einem bloßen Missionszwischenfall kann man nicht reden – war mittlerweile so komplex geworden, dass es sich nicht leicht erledigen ließ. Vom deutschen Gesandten unter massiven Druck gesetzt, billigte Peking die erhobenen Forderungen. Chinesischerseits galt damit die Angelegenheit als erledigt. Am 29. Dezember sollten Noten über die Vereinbarungen ausgetauscht werden, damit man den »Missionszwischenfall« endgültig abschließen konnte. Indes stellte Heyking Ende des Monats weitere Forderungen, unter anderem nach Vorrechten beim Eisenbahnbau in der Provinz Shandong. Nach demütigenden und langwierigen Verhandlungen ging schließlich die chinesische Regierung auf sämtliche deutschen Forderungen ein, und am 15. Januar 1898 wurden die Abmachungen durch Notenaustausch bestätigt. Danach verpflichtete sich China, dem Deutschen Reich die Jiaozhou-Bucht auf 99 Jahre zur Pacht zu überlassen, die Kosten für die in Bau befindliche Kathedrale in Jining und für zwei zerstörte katholische Kirchen [je 66.000 Tael; 1 Tael = 3 Mark] sowie die Entschädigung für das geraubte Vermögen von 3.000 Tael an die deutsche Mission zu übernehmen, Schutztafeln mit der Inschrift »Auf Befehl des Kaisers erbaut« an den drei Kirchen errichten zu lassen, die Mörder und unfähigen Beamten hart zu bestrafen, Li Bingheng abzusetzen und künftig nicht mehr zum hohen Beamten zu ernennen, den neuen Gouverneur von Shandong, Zhang Rumei, anzuweisen, alle noch offenen Fragen schnellstens abzarbeiten, den Eisenbahnbau von Jiaozhou nach Jinan mit Bergwerken innerhalb von 30 Li [= 15 km] entlang der Bahnlinie an deutsche Unternehmen zu vergeben. Darüber hinaus erklärte sich Peking bereit, 24.000 Tael zu zahlen zur Errichtung von sieben Wohnhäusern für Missionare, die in sieben Kreisen lebten, zudem sechs christenfeindliche Beamte zu entfernen. Hinsichtlich eines Stützpunkts für Deutschland hatten die chinesischen Unterhändler noch versucht, den deutschen Gesandten dazu zu bewegen, eine südlich gelegene Insel anstelle der Jiaozhou-Bucht zu akzeptieren, was dieser jedoch brüsk ablehnte. Auch dem Ersuchen nach

²¹ Wie Anm. 11: 176.

²² Zu diesem Sachverhalt: K.J. RIVINIUS, »The Boxer Movement and Christian Missions in China«, in: *Mission Studies* 14 (1990) 189–217.

gleichzeitiger Benutzung der begehrten Bucht von deutscher und chinesischer Seite hatte Heyking ebenfalls nicht stattgegeben.²³ Unter den gegebenen Umständen sah Peking keine andere Möglichkeit, als am 6. März 1898 den Pachtvertrag über die Jiaozhou-Bucht zu ratifizieren.²⁴ Die darin fixierten Punkte deckten sich weitgehend mit den Wünschen von Bischof Anzer und seines Provikars P. Josef Freinademetz.

Mit dem ratifizierten Pachtvertrag war Deutschlands Bemühen um einen strategisch günstig gelegenen Stützpunkt für die Marine in Ostasien wie auch um einen wichtigen Ausgangspunkt für wirtschaftliche und kommerzielle Aktivitäten in China von Erfolg gekrönt worden.²⁵ Außerdem hatte Berlin sich damit eine Reihe weitreichender ökonomischer Sonderrechte und Privilegien in der Provinz Shandong verschafft.

Die Okkupation der Jiaozhou-Bucht durch das Deutsche Reich und sein dezidierte Anspruch auf die Provinz Shandong als deutscher Einflussphäre lösten bei den aus politischen und wirtschaftlichen Gründen an diesem riesigen ostasiatischen Land interessierten ausländischen Mächten, die in einem scharfen Konkurrenzkampf zueinander standen, eine Kettenreaktion von erzwungenen Abtretungen chinesischen Gebiets aus und von Forderungen nach Vorrechten etwa für den Bau von Eisenbahnlinien und dem Ausbeuten der begehrten Ressourcen. China befand sich in akuter Gefahr, seine territoriale Integrität und Souveränität zu verlieren.

Nach Auswerten der einschlägigen Dokumente ist festzuhalten, dass bei den Verhandlungen über den Missionszwischenfall und die Pacht der Jiaozhou-Bucht, die zum beträchtlichen Teil ohne Konsultation mit den in Süd-Shandong tätigen Missionaren und ohne deren Einflussnahme auf ein bestimmtes Ergebnis erfolgten, Peking sich Deutschland gegenüber durchweg kompromissbereit gezeigt hat. Dieses Entgegenkommen lässt sich nicht einfach auf die Unfähigkeit der chinesischen Zentralregierung reduzieren, sondern resultierte zum wesentlichen Teil aus den enormen Strukturproblemen im Inneren des Reichs der Mitte und den äußeren Schwierigkeiten, mit denen sie sich konfrontiert sah. Pekings nachgiebiges Verhalten löste unter der chinesischen Bevölkerung heftige Verbitterung und bei den Intellektuellen die Einsicht aus, dass nur ein eigenes Erstarken den immer maßloser werdenden Ansprüchen der ausländischen Mächte Einhalt zu gebieten

²³ Im einzelnen zum mühsamen Verhandlungsverlauf: wie Anm. 11: 177–187.

²⁴ Der Originaltext des deutsch-chinesischen Vertrags zur pachtweisen Überlassung des Gebiets an der Jiaozhou-Bucht an Deutschland und die Deutschland eingeräumten wirtschaftlichen Konzessionen in der Provinz Shandong: PA, Verträge 66. Die Ratifizierung fand am 19. Mai 1898 in Berlin statt. Die betreffenden Dokumente: ebd. Der Vertragstext in deutsch-chinesischer Ausfertigung ist abgedruckt unter anderem in: »Treaties, Conventions, etc. between China and Foreign States«, vol. 2, 208–214; in: *Handbuch für das Schutzgebiet Kiautschou*, hrsg. von F.W. MOHR, Tsingtau 1911, 1–5. Bald nach Vertragsabschluss folgten andere Mächte dem deutschen Beispiel und zwangen China, ihnen vertraglich eine »Einflussphäre« auf chinesischem Hoheitsgebiet zu gewähren.

Laut Artikel 3 des deutsch-chinesischen Vertrags vom 6. März 1898 hatte China die Ausübung von Souveränitätsrechten im Schutzgebiet Jiaozhou Deutschland für die Dauer der Pacht überlassen. Damit war das Hoheitsrecht Chinas über dieses Gebiet zwar nicht erloschen, aber auf den Charakter eines »nudum ius« beschränkt. Folglich übte das Deutsche Reich im Schutzgebiet nicht etwa die Souveränität Chinas aus, sondern lediglich seine eigene. Hierzu: GEORG JELLINEK, »Die staats- und völkerrechtliche Stellung Kiautschous«, in: *Deutsche Juristen Zeitung* 3 (1898) 253–255.

²⁵ Hinsichtlich der Reaktionen auf die Okkupation der Jiaozhou-Bucht in Deutschland und andernorts: K.J. RIVINIUS, *Weltlicher Schutz und Mission*, 481–488.

vermochte. Beide Haltungen mündeten in zwei politische Strömungen, die China vor dem Untergang retten wollten: die Reformbestrebungen von 1898 und die Boxerbewegung. Beiden blieb allerdings ein unmittelbarer Erfolg versagt, denn zu diesem Zeitpunkt war das Land viel zu schwach, um wirksame Abhilfe zu schaffen und gleichsam eine nationale Neugeburt zu initiieren.

Auffallend ist das Faktum, dass im Pachtvertrag vom 6. März 1898, mit dem die macht-, prestige- und wirtschaftspolitischen Interessen Deutschlands durchgesetzt worden waren und das Deutsche Reich in China seinen »Platz an der Sonne« erhalten hatte, die katholische Mission von Süd-Shandong selbst keine Erwähnung mehr fand, obwohl sie während der vorausgegangenen Verhandlungen der deutschen Seite als probates Druckmittel für den angestrebten Abschluss gedient hat. Überdies musste die Steyler Mission zur Legitimierung der Besitznahme der Jiaozhou-Bucht herhalten – Forderung nach berechtigter Sühne, Schadensersatzleistungen sowie Schutz der Missionare als deutscher Staatsangehöriger aufgrund des Protektorats –, um die eigentlichen Absichten der Reichsleitung kaschieren sowie die im In- und Ausland gegen die territoriale Erwerbung in China erhobene scharfe Kritik zurückweisen zu können. In einer von Shanghai aus über London in die internationalen Presseagenturen gelangten Notiz, die auch von deutschen Zeitungen übernommen wurde, hieß es beispielsweise, das deutsche Geschwader sei zur Küste von Shandong abgegangen, um Genugtuung zu verlangen und den am Leben gebliebenen Missionaren Schutz zu gewähren. Unter Bezugnahme auf die bekannt gewordenen deutschen Forderungen an China hatte die Londoner Daily Chronicle diese gewaltsame Okkupation ironisch und sarkastisch zugleich folgendermaßen kommentiert: »Wenn diese Forderungen gewährt werden, so haben die beiden Missionare gut daran getan, sich massakrieren zu lassen. Selten haben zwei Menschenleben dem ›Vaterlande‹ so viel Vorteil gebracht. Andere europäische Nationen haben mehr als zwei Missionare in China verloren, aber wir wissen nicht, dass ihr Märtyrertum so offenherzig dazu benutzt wurde, Eisenbahnen und Kohlenstationen zu erwerben.«²⁶

Kirchenrechtliche Einbeziehung des deutschen Schutzgebiets in das Apostolische Vikariat Süd-Shandong

Bischof Anzer, der Ende September 1897 in Deutschland eintraf, um am Generalkapitel der »Gesellschaft des Göttlichen Wortes« im Mutterhaus zu Steyl teilzunehmen, bemühte sich seit längerem um eine Vergrößerung seines Kirchensprengels. An die von ihm emphatisch begrüßte Besitzergreifung der Jiaozhou-Bucht durch das Deutsche Reich knüpfte er sehr konkrete, zukunftsweisende Pläne. So erblickte er darin die Möglichkeit, in dieser Region preisgünstig Grund und Boden zu erwerben, um damit seine Mission unterhalten zu können und nicht länger »auf unsichere Almosen angewiesen zu sein«.

²⁶ Zitat in: *Germania*, Nr. 278 vom 4. Dezember 1897.

Außerdem wollte er seine Mission am materiellen Segen, der gewiss mit den Deutschen kommen werde, beteiligt sehen. Darüber hinaus äußerte er bereits am 17. November 1897 bei der Audienz mit Kaiser Wilhelm II.²⁷ die Absicht, den Apostolischen Stuhl um die Erlaubnis zur Gründung von Missionsstationen im Pachtgebiet zu bitten. Von diesem Zeitpunkt an betrieb er die Angliederung des deutschen Schutzgebiets und der neutralen Zone, die beide kirchenrechtlich zum Apostolischen Vikariat Ost-Shandong gehörten und unter der Jurisdiktion von Bischof Caesarius Schang standen, an seinen Kirchensprengel.

In der letzten Novemberwoche fragte Bischof Anzer beim Unterstaatssekretär des Auswärtigen Amtes »privatim und vertraulich« an, ob dieser es für angezeigt halte, dass er bereits jetzt nach Rom gehe und Schritte unternehme, damit das Jiaozhou-Gebiet seinem Vikariat zugeschlagen werde. Admiral von Knorr halte dies für sehr angebracht. Die Sache eile, da Msgr. Schang, ein Elsässer von Geburt und ein Franzose der Gesinnung nach, sich augenblicklich in Rom aufhalte. Dieser dürfe von seinem Vorhaben unter keinen Umständen Kenntnis erhalten, bis er Rücksprache mit dem Präfekten der Propaganda-Kongregation und dem Hl. Vater genommen habe. Deshalb möchte er rasch handeln, falls keine politischen Bedenken entgegenstünden.²⁸ Freiherr von Rotenhan hielt es jedoch für ratsam zunächst zu warten, bis die Lage sich etwas beruhigt habe. Dann könnte auch der königlich preußische Gesandte in Rom dem Bischof sekundieren.²⁹

Am 7. Dezember 1897 kam Anzer in der Ewigen Stadt an, um in besagter Angelegenheit noch persönlich zu sondieren, da er Ende Januar nach China zurückkehren wollte. Mitte des Monats empfing ihn Papst Leo XIII. in einer dreiviertelstündigen Privataudienz.³⁰ Im Verlauf der Unterredung brachte der Bischof neben der Frage des wirksamen Schutzes für die Missionare in Süd-Shandong auch die wünschenswerte Eingliederung des deutschen Schutzgebiets und der dazu gehörenden Interessenssphäre in sein Vikariat

²⁷ Für diesen Termin war der in die Schlagzeilen geratene Bischof Anzer zum Frühstück mit der kaiserlichen Familie ins Neue Palais eingeladen worden. Im Anschluss an die Unterredung mit dem Bischof telegraphierte der Kaiser dem Auswärtigen Amt unter anderem: »Wenn ich den Inhalt seines interessanten Gesprächs zusammenfasse, so ist es die volle Überzeugung, dass wir nicht einen Augenblick zu früh die Hand auf Kiaochou gelegt haben, welche sich darin ausspricht. Er dankte mir warm für das energische Einsetzen für das Interesse und den Schutz der Mission und erklärte ferner, er werde sich im Vatikan die Befugnis erteilen lassen, auch in Kiaochou Missionsstationen zu gründen. Es sei der allerletzte Augenblick gewesen für das Deutsche Reich, um in Asien überhaupt noch zu einem Besitz zu gelangen und das immerhin doch etwas locker gewordene Prestige von neuem zu festigen. Koste es, was es wolle, wir dürften unter keinen Umständen Kiaochou aufgeben. Dasselbe habe in wirtschaftlicher Beziehung sowohl wie in industrieller eine Zukunft, die noch größer und bedeutender sein werde, als es Shanghai jetzt schon sei. Deutschland werde in Shantung eine sehr segensreiche Zukunft sich vorbereiten ... Die Besetzung Kiaochou's erstaune niemanden im Orient, da alle Leute dieselbe schon seit längerem erwartet hätten« (PA, China 20. Geheim. Nr. 1, Bd. 14, fol. 1-3). Wieweit hier Anzers Äußerungen mit der Interpretation beziehungsweise dem Wunschdenken des Kaisers ineinanderfließen, kann im nachhinein nicht mehr eindeutig festgestellt werden. Ohne Zweifel dürfte der Bischof neben seiner eigenen Beurteilung der chinesischen Verhältnisse die ihm vom Monarchen suggerierte Ansicht aufgegriffen und zur persönlichen Meinung gemacht haben.

²⁸ Anzer an Rotenhan, Steyl, den 23. November 1897, in: PA, China 20. Geheim. Nr. 1, Bd. 16.

²⁹ Rotenhan an Anzer, Berlin, den 26. November 1897; Abschrift in: PA, China 6, Bd. 34.

³⁰ Zur Papstaudienz: *Kleiner Herz-Jesu-Bote* 25 (1897/98) 40; Otto von Bülow, preußischer Gesandter beim Hl. Stuhl, an Hohenlohe-Schillingsfürst, Rom, den 19. Dezember 1897, in: PA, China 20. Geheim. Nr. 1, Bd. 23; ders. an dens., Rom, den 21. Dezember 1897, in: ebd.

zur Sprache.³¹ Falls nämlich Pressemeldungen zuträfen, dass die Reichsleitung beabsichtige, den Hafen von Jiaozhou dauernd zu behalten, so müsse er »zur Vermeidung endloser Reibereien dringend wünschen, dass jene Provinz zu seiner Mission geschlagen werde.« Das bischöfliche Ersuchen erkannte der Papst als berechtigt an, er äußerte jedoch Bedenken, dass dadurch Frankreich brüskiert werden könnte. Anschließend trug Anzer, von Leo XIII. dazu aufgefordert, auf der Propaganda-Kongregation sein Anliegen vor. Wie Preußens Vertreter beim Hl. Stuhl von Msgr. Johannes Montel streng vertraulich erfuhr – Anzer hatte Stillschweigen bewahrt –, habe der Bischof »sowohl vom Papste als auch vom Kardinal Ledóchowski die feste Zusage erhalten, dass, eintretendenfalls der Hafen von Kiautschau dem deutschen Missionsgebiete einverleibt werden solle, wiewohl beide sich der Schwierigkeiten bewusst sind, die es machen wird, das fragliche Terrain den derzeitigen Jurisdiktionsinhabern, nämlich den unter französischem Schutz stehenden Franziskanern, zu entziehen«.³²

Auf seiner Rückreise nach Berlin, wo er im Auftrag des Papstes beim Kaiser vorsprechen sollte, machte Bischof Anzer für einige Tage in seiner Heimat Station. Mit Schreiben vom 24. Dezember 1897 verlieh ihm der Prinzregent Luitpold das Großkomturkreuz des königlichen Verdienstordens der bayerischen Krone, womit die Erhebung in den Adelsstand verbunden war. Seitdem konnte er den Titel Ritter von Anzer führen. Von Regensburg aus reiste der Bischof am zweiten Weihnachtstag in die Reichshauptstadt, wo er zwei Tage später Gast an der kaiserlichen Abendtafel im Neuen Palais war. In Anwesenheit des Kaiserpaars, des Staatssekretärs Bernhard von Bülow und des japanischen Gesandten zeichnete Wilhelm II. den Missionsbischof mit dem Roten Adlerorden 2. Klasse mit Stern aus.³³

Während des Aufenthalts in Berlin richtete Anzer das formelle Gesuch an die Propaganda um die kirchliche Angliederung von Jiaozhou an das Apostolische Vikariat Süd-Shandong. Dabei konnte er mit der kaiserlichen Unterstützung rechnen, die half, den kurialen Geschäftsgang zügig voranzubringen. Zudem wusste er die Sache beim Präfekten der Propaganda-Kongregation in guten Händen. Darüber hinaus wies die Wilhelmstraße unter dem 30. Dezember 1897 den preußischen Gesandten beim Hl. Stuhl an, »die Einbeziehung von Kiautschou in das deutsche Missionsgebiet von Süd-Shantung ..., soweit noch nötig, ganz vertraulich mit dem Kardinal Ledóchowski im Sinne der Wünsche Bischof Anzers zu besprechen und dabei zu erkennen zu geben, dass der deutschen Regierung die

³¹ Gesprächswiedergabe im Anschluss an den Bericht des preußischen Gesandten vom 19. Dezember 1897 (vgl. vorige Anmerkung).

³² O. von Bülow an Hohenlohe-Schillingsfürst, Rom, den 21. Dezember 1897, in: ebd., fol. 2. Seit der Nachricht von der deutschen Besetzung der Jiaozhou-Bucht versuchte Paris über seinen Vertreter beim Hl. Stuhl darauf hinzuwirken, dass an den gegenwärtigen Missionsverhältnissen in China nichts verändert werde. Als Beleg für derartige Bestrebungen mögen der Immediatbericht des Staatssekretärs des Auswärtigen Amtes vom 22. Dezember 1897 an Wilhelm II. (PA, China 20. Geheim. Nr. 1, Bd. 23), der Aufsatz »Missionen und Politik« (*Kölner Volkszeitung*, Nr. 6 vom 4. Januar 1898) sowie Anzers Brief vom 3. Februar 1898 an B. von Bülow (PA, China 6, Bd. 35) genügen. Kardinal Rampolla hatte das mehrmals zugesichert. Aber es waren antagonistische Kräfte am Werk, die konsequent dagegen arbeiteten.

³³ Zu beiden Dekorationen: wie Anm. 25: 493f.

Erfüllung der Wünsche des Bischofs, die den religiösen Interessen der katholischen Kirche nur förderlich sein kann und zudem Verwickelungen vorbeugen, angenehm sein würde.« Weiter heißt es im Erlass: »Es handelt sich lediglich um die Zuschlagung der chinesischen Präfekturen von Laitschu und Chingtschu zu dem Anzerschen Missionsbezirk, der nach der Ansicht des Gesandten in Peking bis jetzt unverhältnismäßig eng begrenzt ist. Eine Missionstätigkeit ist in den beiden zuzuschlagenden Präfekturen bisher auch von anderer Seite nicht ausgeübt worden.«³⁴

Eine Hauptschwierigkeit lag im exakten Festlegen der Grenzen des einzugliedernden Territoriums. Hier bestanden bei Anzer wie auch bei Heyking einige Unklarheiten, die der Klärung bedurften. Weil das zur Diskussion stehende Gebiet kirchenrechtlich den französischen Franziskanern gehörte, die man aus einsichtigen Gründen wegen des festzulegenden Grenzverlaufs nicht konsultieren wollte, hatte sich das Auswärtige Amt auch an den kaiserlichen Gesandten in Peking um authentische Auskunft über eine entsprechende Grenzregulierung gewandt. Freiherr von Heyking erkundigte sich deswegen bei P. Freinademetz, der zunächst ohne vorherige Rücksprache mit seinem Bischof nichts unternehmen und bis zu dessen Rückkehr warten wollte. Am 24. Februar 1898 nannte schließlich der Provikar die vier Unterpräfekturen [= Kreise] Jiaozhou, Jimo, Zhucheng und Gaomi. Seine Entscheidung begründete er mit folgenden Argumenten:

»1. Dieser Länderkomplex liegt ganz oder doch zum großen Teile innerhalb des an Deutschland abgetretenen Gebietes, respektive der deutschen Einflusszone. Würde speziell Chucheng nicht zu Süd-Shantung geschlagen werden, so wäre das Vikariat durch einen fremden, keilartig eingeschobenen Landstrich in zwei Teile geschieden, was zahllose Unannehmlichkeiten zur Folge hätte.

2. Die deutsche Mission Süd-Shantung weist heute ein Missionspersonal von 40 Mann auf und ist in der Lage, jedes Jahr je nach Bedürfnis ein vollständig genügendes Kontingent frischer Arbeitskräfte aus Europa beziehen zu können. Ost-Shantung (mit Süd-Shantung gleicher Ausdehnung) verfügt nur über 11 Missionare und hat nur wenige Hilfstruppen zu erhoffen.

3. Ost-Shantung ist bereits im Besitz von drei Häfen, bekäme mit Eröffnung von Kiautschou den vierten, während Süd-Shantung sich nicht eines einzigen erfreut. Es ist

³⁴ PA, Rom-Vatikan 925. Am 6. Januar 1898 führte der Gesandte den Auftrag aus. Bei der Gelegenheit teilte ihm Kardinal Ledóchowski mit, er habe »sogleich nach Eingang des Anzerschen Antrages angeordnet, dass unter Verwertung der darin niedergelegten Motive an den Apostolischen Vikar von Ost-Schantung ... ein entsprechendes Schreiben aufgesetzt werde«, damit jener sich dazu gutachtlich äußere. Der Schreiber fuhr fort: »Letzteres sei gestern von ihm [Ledóchowski] vollzogen worden, doch habe er die Absendung einstweilen noch beanstanden zu sollen geglaubt, weil ihm Zweifel darüber aufgestiegen seien, ob die deutsche Besitzergreifung von Kiautschau auch wirklich eine definitive sei. Nur wenn er in letzterer Hinsicht Gewissheit erhalte, könne er es auf sich nehmen, eine so einschneidende Maßregel wie die in Rede stehende in die Wege zu leiten« (O. von Bülow an Hohenlohe-Schillingsfürst, Rom, den 7. Januar 1898, in: PA, China 20. Geheim. Nr. 1, Bd. 29). Anzers Petition lag bereits am 2. Januar 1898 den versammelten Kardinälen der Propaganda vor. Am 26. Januar 1898 beantwortete Bischof Schang das erwähnte Schreiben. Dem Bericht des preußischen Gesandten in Rom vom 22. Februar 1898 nach Berlin zufolge war es nach Auskunft eines bei der Rota Romana beschäftigten französischen Prälaten Paris »ziemlich gleichgültig, ob das nunmehr deutsche Gebiet bei Ost-Schantung verbleibe oder dem Anzerschen Süd-Schantung zugeschlagen werden« (PA, China 20. Geheim. Nr. 1, Bd. 38).

dieser Punkt zur Sondierung und zum Aufblühen einer Mission von unberechenbarer Tragweite.

4. Das Missionspersonal von Ost-Shantung als der deutschen Sprache nicht mächtig, ist nicht in der Lage, die Seelsorge der im deutschen Gebiet stationierten katholischen Soldaten verwalten zu können. Es sind deren jetzt 700. Wohl aber kann die deutsche Mission Süd-Shantung die Aufgabe mit Leichtigkeit übernehmen.³⁵

Im April ließ Staatssekretär Bülow die Kurie über das Rechtsverhältnis zwischen dem deutschen Protektorat über die katholische Mission und der projektierten kanonischen Angliederung des Pachtgebiets mit der dazugehörigen Interessenregion an das Apostolische Vikariat Süd-Shandong informieren. Nach seiner Überzeugung sei diese kirchenrechtliche Angliederung für die Süd-Shandong-Mission von größter Bedeutung. Die Angelegenheit wurde von Kardinal Ledóchowski, dem Präfekten der Propaganda-Kongregation, wohlwollend und – trotz massiver Einwände von seiten Frankreichs und der Franziskaner – zügig bearbeitet. Mitte Mai legte Ledóchowski den Plan Papst Leo XIII. zur Begutachtung vor, der ihn ohne Einwände genehmigte.³⁶ In der entscheidenden Sitzung vom 20. Juni billigten die Kardinäle der Propaganda-Kongregation den von Provikar Freinademetz gemachten Vorschlag der vier Kreise samt ihrer Unterstellung unter den Jurisdiktionsbereich von Bischof Anzer. Am 12. Juli gab Kardinalstaatssekretär Rampolla sein Placet, und zwei Tage später unterzeichnete Kardinal Ledóchowski das Dekret, das im September in Shandong eintraf.³⁷ Umgehend sandte Anzer der Propaganda-Kongregation ein offizielles Dankschreiben, in dem er versicherte, mit allen Kräften für die Missionierung dieses

³⁵ Archivum Generalatus SVD, Rom [AG], Nr. 52 652. Diesen Vorschlag hatte Heyking an das Auswärtige Amt weitergegeben, das ihn im Erlass vom 31. März 1898 mit entsprechenden Instruktionen und einer in der Wilhelmstraße angefertigten Karte zur Kenntnis des Gesandten in Rom brachte (PA, Rom-Vatikan 925). Von Bülow wurde angewiesen, »das in dem Vorstehenden enthaltene Tatsachenmaterial in Form eines Memorandums dem Kardinalstaatssekretär oder dem Generalpräfekten der Propaganda oder beiden gleichzeitig, je nachdem Sie es für förderlicher erachten, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den von dem Bischof Anzer gestellten Antrag zu übergeben« (ebd., fol. 9f). Die Berliner Regierung hatte schon vorher Kardinal Kopp, der im März in Rom weilte, gebeten, sich auch in derselben Angelegenheit beim Papst, dem Kardinalstaatssekretär und dem Präfekten der Propaganda zu verwenden (Kopp an O. von Bülow, Rom, den 20. und 24. März 1898; die Autografie als Anlage zu Bülows Bericht Nr. 23 vom 25. des Monats in: PA, Preußen 2, Nr. 2^a, Bd. 8).

³⁶ O. von Bülow telegraphierte am 14. Mai 1898 dem Auswärtigen Amt: »Kardinal Graf Ledóchowski teilt mir soeben mit, dass auf seinen Vortrag der Papst die Zuteilung von Kiautschou zum Anzerschen Missionsgebiet im Prinzip und mit dem Hinzufügen genehmigt hat, er freue sich, den bezüglichen Wunsch Seiner Majestät erfüllen zu können. Das französische Vikariat soll Zug um Zug durch Zuteilung eines vom italienischen Vikariat [= Nord-Shandong] abzutrennenden entsprechenden Gebiets schadlos gehalten werden« (PA, China 6, Bd. 35; B. von Bülow gab diese Nachricht an den Kaiser telegrafisch weiter: PA, China 20. Geheim. Nr. 1, Bd. 50). Die konkretisierte Mitteilung ließ der Generaloberer des Franziskanerordens, P. Aloys Lauer, Anfang Juni Msgr. Schang wissen, der sie sogleich seinem Provikar zur Kenntnis brachte. Er kommentierte sie mit den Worten: »Damit ist die Sache abgeschlossen. Wir haben alles Mögliche unternommen, um dieses Vorhaben zu verhindern ... In jedem Fall wird die Sache ihm [Anzer] keine Ehre einbringen, denn er selber war der Bittsteller, wobei er sich auf den Kaiser berufen hat« (Schang an Mérona, Paris, den 10. Juni 1898, in: Archives de la Légation Française à Pékin, Nantes, carton 35/B).

³⁷ Zur kurialen Genehmigungsprozedur: RICHARD HARTWICH, *Steyler Missionare in China. Bd. 1: Missionarische Erschließung Südshantungs 1879–1903. Beiträge zu einer Geschichte* (Studia Instituti Missiologici Verbi Divini, Nr. 32), St. Augustin 1983, 338f. Das sich erhaltene Dekret ist datiert vom 14. Juli 1898, und es wurde einen Tag nach seiner Ausfertigung an Bischof Anzer expediert (die beiden Dokumente in: AG, Nr. 91 153 und 91 154f).

Gebiets Sorge zu tragen. In seinem Jahresbericht vom 20. Oktober 1898 bekräftigte der Bischof seine Absicht, dieses neue und umfangreiche Feld missionarischer Tätigkeit vor allem deshalb so intensiv zu bearbeiten, weil es teilweise als eigentliche Kolonie, teilweise als Schutzgebiet das neue »Deutsch-China« bilde. Unter Hinweis auf die enormen Anstrengungen verschiedener deutscher protestantischer Missionsvereine, die dort mit ihren qualifizierten Kräften die Arbeit aufgenommen hatten, appellierte er an die Großmütigkeit der Katholiken Deutschlands, ihn und seine Missionare bei der Evangelisierung und der kirchlichen Aufbauarbeit tatkräftig zu unterstützen.³⁸

Um diesen Missionsdistrikt systematisch zu erschließen, war insbesondere der Erwerb von Grund und Boden vonnöten. Bereits im Februar 1898 hatte P. Freinademetz mit zwei Mitbrüdern Qingdao einen Besuch abgestattet, um zum einen Prinz Heinrich und durch ihn dem Kaiser für den »so günstigen Wechsel der Verhältnisse«, unter denen die Mission nun zu arbeiten imstande sei, den »aufrichtigsten Dank auszusprechen«. Er traf den Prinz jedoch nicht an, da dieser sich verspätet hatte und erst in vier Wochen eintreffen sollte. P. Freinademetz ließ deshalb seinen und der Missionare Dank für die »so wirksame Hilfe in den Tagen der höchsten Bedrängnis« durch Gouverneur Oskar von Truppel abstaten. Auch der zweite Reisezweck, der käufliche Erwerb von Land in der Nähe des Hafens, hatte sich fürs erste nicht realisieren lassen. Der Gouverneur versprach aber, sofort nach Jining zu telegrafieren, wenn Ankäufe erlaubt worden seien. Überdies erklärte er sich bereit, der Steyler Mission zu einem geeigneten Terrain zu verhelfen.³⁹ Auch Admiral von Diederichs zeigte Verständnis für das Projekt der Steyler, das er in einem Schreiben an das Reichsmarineamt mit dem Hinweis unterstützte: »Mit Rücksicht auf die Rolle, welche die ermordeten Missionare in der Besitzergreifung gespielt haben, dürfte diese Bestrebung der wohlwollenden Erwägung der Regierung sicher sein.«⁴⁰

Nach seiner Ankunft in China nahm Anzer die Sache selbst unverzüglich in die Hand, wobei sein Geschäftssinn und unbändiger Tatendrang ihm zugute kamen. Seine Absicht war, in großem Maß Geld für Bauplätze in Qingdao zu investieren, die ihm schon bald einträgliche Gewinne brachten. Die Verwaltung zeigte sich durchaus bereit, dem Bischof wegen seiner besonderen Verdienste um das Pachtgebiet möglichst weit entgegenzukommen. Aber angesichts der desolaten Entwicklung und Negativerfahrungen in anderen Hafenstädten wie auch wegen der Praxis einiger Firmen und nicht zuletzt der katholischen Kirche, »allenthalben den verfügbaren Grund und Boden aufzukaufen und zu Mietshäusern auszuschlachten«,⁴¹ hatte die Verwaltung ein Bodenrecht entwickelt, wodurch sämtlichen

³⁸ J.B. ANZER, *Neujahrsgruß* 1898, 6. Das Argument des Konkurrenzdrucks von seiten der protestantischen Missionare hatte Anzer wiederholt auch gegenüber der Propaganda geschickt ins Feld geführt, um seine Belange besser durchbringen zu können. Im Brief vom 2. August 1898 an Kardinal Ledóchowski bemerkte er beispielsweise: »Prinz Heinrich sagte mir, das neue deutsche Gebiet solle ein Emporium des deutschen Protestantismus werden. Drei deutsche protestantische Sekten arbeiten dort bereits. Das protestantische Deutschland sowie die Hafenplätze Ost-Asiens haben einen Aufruf für die deutschen protestantischen Missionen im Kiautschou-Gebiet erlassen. Die Gelder fließen zahlreich. Doch wir wollen den Kampf aufnehmen« (Archivio della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, Nuova Serie, vol. 213 (1901), Rubr. 130, fol. 707^v-708^r).

³⁹ Wie Anm. 25: 498.

⁴⁰ Wie Anm. 11: 195.

⁴¹ Ebd., 196.

Versuchen von Landspekulationen ein Riegel vorgeschoben worden war und das Ansammeln von Eigentum in toter Hand, dessen Verzinsung der Kolonie selbst keinen Nutzen brachte, verhindert werden sollte.⁴² Deswegen weigerte sich die Marineverwaltung, Anzer finanzielle Vorteile zu gewähren; im übrigen hätte sie sich damit Ärger mit den diversen Wirtschaftsunternehmern eingehandelt.

Diese Verweigerung durch das Gouvernement hatte den Bischof arg enttäuscht. In einem Schreiben wandte er sich empört direkt an den Reichskanzler, worin er ihn daran erinnerte, dass die Ermordung seiner beiden Missionare die deutsche Besetzung von Jiaozhou veranlasst hatte. Außerdem machte er darauf aufmerksam, dass es der Reichsregierung erst durch den Protektionswechsel seiner Mission möglich geworden war, sich in die inneren Angelegenheiten Chinas einzumischen. Weiter beklagte er sich bitter darüber, dass seine zentrale Rolle für die Erfolge des Deutschen Reichs in der Chinapolitik ihm keinen Nutzen gebracht hatte. »Die Protestanten, die doch für Shantung und speziell für Kiautschou noch gar kein Verdienst haben, eben weil sie bisher noch gar nicht in der Provinz waren, sondern erst den deutschen Kanonen gefolgt sind, durften ihren schönen Platz behalten. Ich dagegen wurde an das äußerste Ende der Stadt, neben dem Bahnhofe und den Fabriken gedrängt, wo nach Ausspruch eines Gouvernementsbeamten die Plätze zum Wohnen untauglich seien.«⁴³ Abschließend ließ Anzer durchblicken, dass er sich an den Kaiser selbst wenden werde, falls man seinen berechtigten Wünschen nicht Rechnung trüge.

Dank der effektiven Verwaltung normalisierten sich bald die Verhältnisse im kleinsten deutschen Schutzgebiet, das wegen seiner vorzüglichen strategischen Bedeutung für die Ostasienflotte und die Handelsschiffe nicht der Kolonialabteilung, sondern dem Reichsmarineamt unterstand. Das Deutsche Reich setzte alles daran, dieses Gebiet zu einer Musterkolonie auszubauen. Infolgedessen nahm es eine vielversprechende Entwicklung, die sich auch als günstig für die Missionstätigkeit erwies. Denn die katholische wie die protestantische Mission nahmen einen erstaunlichen Aufschwung. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs und die Eroberung des deutschen Pachtgebiets am 7. November 1914 durch die Japaner bereiteten jedoch dieser zukunftssträchtigen Entwicklung ein jähes Ende.⁴⁴ Für die Evangelisierung und das kirchliche Leben wirkte sich der Umstand sehr nachteilig aus, dass die Steyler Generalleitung von Ende 1913 bis 1921 kein Personal von Europa nach China entsenden konnte.⁴⁵

⁴² Zu dieser Maßnahme: WILHELM MATZAT, *Die Tsingtauer Landordnung des Chinesenkommissars Wilhelm Schrameier*, Bonn 1985; ELISABETH INA FRIEDRICH, *Die Steuer als Instrument der deutschen Bodenpolitik in Tsingtau (1898–1914): Triebkräfte – Ziele – Ergebnisse*, Bonn 1992.

⁴³ Anzer an Hohenlohe-Schillingsfürst, Puoli, den 10. November 1898, in: PA, China 6, Bd. 36.

⁴⁴ Ein Überblick über die sich daran anschließende Entwicklung: WILSON LEON GODSHALL, *Tsingtau under Three Flags*, Shanghai 1929.

⁴⁵ Anfang 1925 wurde das Jiaozhou-Gebiet von Rom aus dem Apostolischen Vikariat Süd-Shandong ausgegliedert und zur selbständigen Apostolischen Präfektur Qingdao erhoben. Im einzelnen dazu: R. HARTWICH, *Steyler Missionare in China. Bd. 6: Auf den Wogen des Chinesischen Bürgerkrieges 1924–1926. Beiträge zu einer Geschichte* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 53), Nettetal 1991, 286–301.

Summary

On the night of November 1, 1897, two German missionary priests of the Society of the Divine Word (SVD) were brutally murdered in the southern part of Shandong. This incident was used as a pretext by the imperial government in Berlin, which had long been waiting for a pretext to demand a form of restitution from the Peking government such that they could establish a German military base at the Chinese coast. In order to press their demand, German troops of the East Asian Squadron were deployed in Jiaozhou Bay (Kiautschou) near Qingdao (Tsingtau) 14 days after the murder and began occupying the territory in the name of the German Reich. By forcing the Chinese to sign a treaty on March 6, 1898, the Germans succeeded in taking the Jiaozhou region for 99 years on lease. This hostile act severely strained the diplomatic ties between China and Germany. Bishop Johann Baptist Anzer, who was in charge of South Shandong, immediately negotiated with authorities in Berlin and Rome about the possibility of incorporating the new German sphere of influence, which canonically belonged to the French Franciscans, into his own missionary jurisdiction. After long negotiations the Congregation for the Propaganda of Faith (Propaganda Fide) finally declared its approval on June 20, 1898. The Secretary of State, Cardinal Rampolla, also gave his nod of approval three weeks later.

However, the outbreak of the First World War and the conquest of this German territory by the Japanes on November 7, 1914, put an abrupt end to its promising economic development. These harrowing events had detrimental effects on the life of the church and the work of evangelization. Early in 1925 Rome separated the Jiaozhou region from the Apostolic Vicariate of South Shandong and elevated it to independent status as the Apostolic Prefecture of Qingdao.

CONVERSION IN FOCUS: ANTHROPOLOGICAL VIEWS AND MISSIOLOGICAL PROJECTIONS

von Marc Spindler

Introduction

Conversion deserves a place of honour in the contemporary missiological discussion. Whether it is fashionable and/or opportune to pay attention to conversion today may be disputed. Certainly we should avoid pitfalls and be aware of potentially dangerous aspects of this theme, but this is true of every theological topic.

My own interest in a new approach to the theme of conversion was inspired by a challenge from outside missiology.¹ I discovered that conversion has increasingly become a field of research for social and cultural anthropology and for general history, whereas missiologists are generally busy with other urgent matters. I take a short look at both situations.

Where we find conversion studies

In the field of missiology, the first priority is given to the discussion of inculturation or contextualization. One can see here a real mobilization of missiologists of all persuasions, whether evangelicals, mainline Protestants or Catholics. The World Council of Churches has convened the recent World Missionary Conference in Salvador, Brazil, 24 November – 3 December 1996, on the topic ›The Gospel in Diverse Cultures‹. We see that inculturation and contextualization, which became missiological topics in the beginning of the 1970s, are still on the agenda, next to other vexed questions like partnership between unequal church bodies, or participation in development and social protest, or again salvation in or through or despite living world religions. The result was that conversion disappeared from the missiological agenda, save on rare occasions. But even in these rare occasions the atmosphere was not favorable to a fair and fruitful discussion.

¹ I can indeed say that the challenge from outside roused in my mind a missiological issue once touched upon by Jacques Rossel (1969: 47) after the publication of my book *La mission, combat pour le salut du monde* (Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1967). In his review he made the incisive remark: »Es gelingt ihm [Spindler] nicht, das Thema der Bekehrung in sein Schema einzugliedern.« Actually the conversion topic was not explicit enough in my theology of mission; I am glad of the opportunity to clarify the matter.

I suspect that another aspect of our global context is playing an unavowed role. Globally, the religious partition of the world is stable and according to statistical projections will remain stable for the years to come. Since David B. Barrett has reintroduced statistics as an acceptable missionary tool, and since his projections of the future of Christianity have not significantly changed in the past 20 years, we get the impression that conversion has no future at all. The proportion of Christians will remain stable at an average of 34 percent of the world population, the same percentage as in 1900 (Barrett 1997: 25). Of course, certain shifts have taken place and may still occur, for instance the rather massive Christianization of Africa and the equally massive de-Christianization of Europe (I do not say of the West). But basically, the prospect of conversion as a historic, socially important shift of religious allegiance amounts to nothing. Why, then, bother about nothing?

I suspect that this is also the background of the discussion on universalism, i.e. universal salvation with or without religions. If we take for granted that the majority of humans, roughly two thirds, will remain outside the Christian flock forever, and if we also consider that these non-Christians are nearby, sometimes flesh of our flesh, we would be very sorry indeed if all of them would be eternally lost.

One will note the contrast between the statistical impression of religious stability in the world and the actual perception of religious volatility and change expressed by scholars who are less preoccupied with the long term than with the daily life of people. Anthropologists and historians are increasingly confronted in their own studies of cultures and contemporary developments with significant religious changes at the grass roots and among populations that were usually considered to be preserved from external influences, i.e. adherents of so-called traditional religions or intangible world religions like Hinduism, Buddhism, and Islam, or even Roman Catholicism. To take the last example, historians and sociologists are very intrigued by the so-called Protestant explosion in Latin America which was considered to be an intractable Catholic bastion until recently. It is very significant that a famous sociologist, David Martin, devoted a book to this subject (1990). Again, anthropologists are worried that small traditional populations or ethnic reserves which were their particular fields of study and actually their means of living, may lose their originality and maybe their ethnicity. The competition between anthropologists is so fierce that I am not surprised about their angry reaction against Christian influence and penetration into their territories. In spite of their considerable successes and achievements, anthropologists apparently feel threatened and decide to study the threat, i.e. conversion and the agents of conversion.²

I was invited, to my own surprise, to attend and present a paper at an international symposium of anthropologists organized in June 1994 by the University of Amsterdam together with the universities of Nijmegen and Leiden, the International Institute of Asian Studies in Leiden, and with the support of the Royal Academy of Sciences in the

² According to a survey of conversion studies prepared for a special issue of *The Ecumenical Review* in 1967 sociological and anthropological interest in the subject appears to be just emerging at that time (Douglas & Scroggs 1967).

Netherlands. To my still greater surprise I heard on that occasion not one, but 27 excellent, provocative papers witnessing to very serious field research and theoretical speculation. So I am puzzled: anthropologically or humanly speaking, conversion has a present, while it has no future according to some missiological views.

Anthropological hermeneutics

Evidently, the anthropological framework of interpretation differs from missiological or theological concepts and motives. It is not surprising that anthropologists are not at home with theological constructions. They tend to perceive or rather to construct facts from a functionalist perspective. For them conversion is never without strings attached, and hardly ever a free, purely religious, and personal decision. There must be some pressure somewhere, and conversion must have a social, economic and political function.

In the last instance conversion is seen as far less dramatic than missionary literature or even the personal stories of the converts would have one believe. Anthropologists and historians insist upon the continuity of purpose in the life of individuals and groups. They argue that conversion is a means to an end, and the end is self-determination and self-fulfillment governed by self-interest.

Addressing missiologists with a theological concern, I cannot help pointing to the very deep theological significance of this anthropological approach: we are brutally reminded of original sin and of its universality. Sacrifice, self-denial, disinterested love etc. do not exist. All nations go their own way, observed Paul in Acts 14:16 – until God decides to do something about it. Studying conversion, anthropologists and historians come to the conclusion, or rather, take their point of departure in the belief that conversion – in the missionary sense of the term – is impossible.

Overwhelmed by anthropology

Missiologists cannot help being impressed by the depth and quality of modern anthropological and historical research. They also feel a genuine affinity to the implicit theological judgment passed on humankind. So social sciences have a direct influence on the way in which many missiologists engage in the study of conversion. I take as a random example the field study carried out in Rwanda some years ago under the supervision of G. Jan van Butselaar, a missionary from the Reformed Churches of the Netherlands who was then a lecturer at the Theological College of Butare, Rwanda. A short report of the study was published under the title »Christian Conversion in Rwanda: The Motivations« some years ago (Van Butselaar 1981). All kinds of motives for conversion to Christianity were found. Religious motives, when noted, are described in a very vague fashion, – the guidance of the Holy Spirit, the love of God – whereas social, material and personal

motives definitely turn the balance. In my opinion this is a typical example of the way in which anthropology is allowed to overwhelm missiology.

I am not sure that the same exaggeration of anthropological factors is not influencing the theory of conversion offered by Charles H. Kraft in his otherwise extremely helpful book entitled *Christianity in Culture* (1979). He makes a useful distinction between Christian conversion and cultural conversion, regretting that missionaries sometimes urge people towards a conversion to their (North American) culture and way of life and do not realize that this is not Christian conversion. But then he formulates a new instruction to missionaries which says: »The human beings' part of the conversion process is to be in keeping with the culture in which they are immersed« (Kraft 1979: 338).³ My problem with this rule is whether it is meant only for missionaries or also for prospective converts. I cannot endorse it as an instruction to converts. What about cultures breaking down or changing rapidly? What about cultures where the decision patterns make conversion impossible? What about individuals and families searching for liberation from oppressive contexts? It may happen that cultural conversion is the appropriate way of realizing Christian conversion. At this point I am afraid that Kraft's anthropological insights have overwhelmed his missiological purpose.

In fact, the discovery of the great variety of conversion motives is not new in mission studies or, rather, in missionary experience. I just mention in passing the reluctance of Protestant missionaries to admit new Christians to the sacraments. Admission to baptism and the eucharist was delayed, requiring a long period of preparation. Missionaries were happy to see inquirers and catechumens, but then often remained undecided about the next steps for fear that conversion was not absolutely sincere or might be invalidated by deeds. This led to a policy of admission by degrees which is still widely implemented, to the disappointment of many.⁴

From case study to general theory

I now leave the field of case studies, where cultural and social anthropologists are doing excellent work, in order to turn my attention to another aspect of their scholarship, which may be closer to theology and missiology. Every scholarly discipline is bound to make the leap from observation to speculation, from individual case studies to general theories.⁵ In

³ KRAFT has a slightly different formulation on p. 344: »Christian conversion should be in accord with the decision-making patterns of the converts' culture.« This is far too absolute. Anthropologists (see my exposition below) are increasingly aware of the inherent momentum of cultural change. In other words, they establish the fact of »cultural conversion« independently of missionary interference, sometimes leading to adherence to a world religion.

⁴ The problem of easy or delayed access to baptism is a vexing question in church history and missionary practice. A good survey is offered by GEOFFREY WAINWRIGHT (1969), updated from the mission field in 1972. Church constitutions and by-laws are very explicit on the matter.

⁵ Of course the other way round is possible also: to a certain extent, DAVID MARTIN was challenged to make the leap from his general theory of secularization to the case of religious conversion in Latin America, which seemed to contradict his theory.

the following I want to discuss some anthropological theories of conversion offered recently.

The first was originally developed at a conference on conversion held at Boston University, Boston, Massachusetts, 14–18 April 1988. The proceedings of the conference are edited by Dr. Robert W. Hefner under the title *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*.⁶

In this collection of essays, the preoccupation of secular historians and anthropologists with religious conversion is impressive, and it is not my intention to take them to task for not speaking the language of missiologists.

However, I take note of the fact that they are not impressed by missiological studies of conversion.⁷ Missiologists like Raoul Allier,⁸ Maurice Leenhardt, Walter Freytag, Johannes Triebel, Michel Dujarier, Hans Kasdorf, Mary Motte etc. are not quoted and not discussed in the superb general introduction written by Hefner in the book under review. Missiologists are apparently not deemed capable of any valid interpretation of conversion to Christianity. Anthropologists discuss the theories of the members of their group, from Max Weber and Robin Horton to Marshall Sahlins and David Martin.⁹

I cannot enter into the fine points of the anthropological discussion here. I am fascinated by the general assessment of ›conversion to Christianity‹ (actually to any of the world religions, according to Hefner), which is largely positive. Conversion to a world religion is a step in a positive direction, namely, to what Hefner, borrowing an expression from Peter Berger (1967: 4) calls »world-building« (Hefner 1993: 27). Conversion means access to a new or larger macrocosm, to a new global awareness, to a transregional community which is above local custom or community. World-building amounts to what has been called »civilization« in an active sense, namely getting actively involved in a network of supraethnic, state-based societies, sometimes put together in »empires« (Hefner 1993: 28). In other words, world religions, including Christianity, greatly contribute to the education of humankind,¹⁰ making humans members of a single moral commonwealth instead of members of local groups ignoring one another.

We recognize behind this theory the influence of Robin Horton's interpretation of conversion in Africa, namely as a cosmological shift from microcosm to macrocosm (Horton 1971). The provocative element of Horton's theory was the elimination of the

⁶ The title of Professor Hefner's introduction to the book is revealing: ›World Building and the Rationality of Conversion‹ (1993: 3–44). His bibliography is superbly compiled (1993: 38–44).

⁷ Although conversion is not the focus of current missiological research, as I already mentioned, it has a modest place in classic German textbooks (GENSICHEN 1971: 112–129, BÜCKLE 1979: 96–107). A fair literature survey was recently given by FRITZ KOLLBRUNNER (1993).

⁸ In spite of its title Allier's study offers more than psychology strictly speaking; it has many sociological and ecclesiological aspects. The concept of *non-civilisés* is dated and has become offensive, but Allier is not bound to that concept. He believes in the emergence of universal human brotherhood, realized through Christian conversion.

⁹ The reverse is not true: missiologists generally profit from anthropological research. I point to this asymmetry of relationships between anthropology and missiology – and wonder whether it could be corrected.

¹⁰ Education of humankind, or in German *Erziehung der Menschheit*, was a famous concept of the Enlightenment enhanced by Immanuel Kant and Johann Gottlieb Fichte.

religious ingredients of conversion. In his view, African conversion (either to Christianity or to Islam) was not really a change in religious allegiance, but in effect a shift of cosmological perspective from the village microcosm to a wider, urban and international macrocosm. He went so far as to support the view that this cosmological shift would have happened and may still happen independently of world religions. Christianity and Islam in Africa were chosen at random as means to an end, but could have been missed.

Hefner rejects this entirely speculative hypothesis and accepts the historical role of world religions: these religions cannot be understood outside their global scope. They tend to open universal horizons by themselves on account of their religious message. Because of their global and ecumenical structure, and not least, against the historical background of their political alliances with imperial powers, they are by nature »world-building« religions.¹¹

I now turn to a second anthropological theory of conversion. After Hefner, Peter van der Veer (1996) goes a step further in his brilliant introduction to the proceedings of the international symposium held in 1994 in Amsterdam (already mentioned above). He accepts Hefner's conclusion, namely the concept of »the rationality of conversion« (Hefner 1993: 3–44). Conversion is a progress towards the realization of an open, human world. However Van der Veer is even more interested in the breakthrough of the individual self in the conversion process. The world as one place for humankind to live together and the self as the place where every subject faces this one world in self-chosen ways are two sides of the same historical development, which is called modernization. Again, Van der Veer rightly draws our attention to the diversity of the modernization process, just because this process includes the awakening or discovery or construction of the self. In his view there is no longer one way to modernity; there are many modernities indeed. Building one world cannot mean destroying personal, historical, or social identities. The contrary is true. »The globalization of modernity is played out in very different ways in different locales, and ... the colonized attach their own meanings to this process« (Van der Veer 1993: 7).

Van der Veer comes to the conclusion that Christian conversion is a »technology of the self, ... which, under modern conditions, produces a new subjecthood that is deeply enmeshed in economic globalization and the emergence of a system of nations-states. Not only does conversion to Modern Christianity (both Protestant and Catholic) seek to transform the Self by changing its relations to Others, it enables a new organization of society.« (1996: 19–20)

Missiological perspectives

Missiologists can be tempted to see here a wonderful meeting-point with cultural anthropology. Will missiology seize the helping hand?

¹¹ Horton's views are exposed and discussed by HEFNER in *Conversion to Christianity* (1993: 20–25).

Let me explain the convergence from a missiological perspective. In the first place, classical missiology (in the wake of biblical scholarship) insisted on the shift from particularism to universalism in the development of God's revelation, already prefigured in the Old Testament at certain decisive points, and fully realized in the New Testament, and articulated mainly by the apostle Paul. The concept of universalism here means the missionary concern for all nations, for humankind as a whole, beyond God's covenant with Israel; it is not the same meaning as implied in the theological discussion about universal salvation or »apocatastasis«.

In the second place, missiology affirms the universal scope of Christology and eschatology. A single biblical reference may suffice; in the Fourth Gospel we read these words of Jesus: »And I shall draw all men to myself, when I am lifted up from the earth« (John 12: 32). Christ has been made the Lord of all human beings and all creation, the Lord of history, and at the end of time, »he shall come to judge both the quick and the dead« (The Nicene Creed). Again, this is an elaboration of the *kerygma* proclaimed by the apostle Paul to the Athenians on Mars Hill according to Acts 17.30–31: »Now [God] commands mankind, all men everywhere, to repent, because he has fixed the day on which he will have the world judged, and justly judged, by a man of his choosing; of this he has given assurance to all by raising him from the dead.«

I want to emphasize the eschatological setting of this universal scope of the *kerygma*: biblical universalism is future oriented, carried by the hope that God acted and still will act in history. History has been given a direction and a movement, and this means a tremendous dynamics applied to the world. I am aware of the vexed questions whether the direction of history is linear or circular or in a spiral and how much time the movement will take until it is completed. However, these questions are not my topic in the present article. The heart of the matter is the fact, or rather the hope, that humankind has a future. Humankind is not yet what it will be and should be, but a process has begun which by the grace of God and God's glorious energy will come to its implementation.

If I am not mistaken, this historical perspective is lacking in the anthropological theory of Hefner. Instead of history, he speaks of transcendence (1993: 34), which may be understood in a metaphysical way as the world of Platonic ideas and values. This metaphysical approach is well known among secular humanists and even among theologians throughout Church history, and it has its benefits and its partial truth, but I prefer the historical emphasis, provided history is not given the status of a divine hypostasis or the character of a »juggernaut« that advances under its own momentum.¹² God remains the Lord of history.

Anyway I take note of a certain affinity between Hefner's anthropological theory of conversion and an eschatological view of conversion on the point of universalization, i.e.

¹² I borrow this expression from HUMPHREY J. FISHER (1985: 153–173), quoted by HEFNER (1993: 23). Originally it is applied to a world religion, not to history as such. When a religion develops into a historical »juggernaut«, the problem of conversion must be appraised in another perspective. Under these circumstances, those who resist »conversion« are more authentically human, it seems to me, than those who conform to fashion.

the self-education to a global awareness of and a global commitment to »world-building« (from a secular perspective) or (from a Christian perspective) the joyful acceptance of and admission into an (already!) world-wide community of brothers and sisters in Christ beyond every wall of separation. Christian conversion, then, is sharing in a great divine purpose that must be implemented in history (I take the word *must* in the sense of the eschatological *dei* of the New Testament), namely the making of a new humanity under one head, namely the new Adam, the man Jesus Christ.

Personal conversion

We address the balance of our research at this stage. Conversion to Christianity is interpreted as a »world-building« process, as a step in the formation process of global human civilization, or in theological terms, as an eschatological disclosure of God's redemptive action for humankind as a whole, or rather, a (re)making of the whole of humankind that was broken by sin. These perspectives, however, lead us very far away from individual conversion and may be used to bypass the vexed question of personal conversion. As an example of this trend, I just quote from a paper written by the noted Roman Catholic theologian Felix Wilfred, from India, where changing religious allegiance is a big problem: »Conversion is nothing but turning to the action of God in history which works through human realities and participating in the revolution that God is effecting in favour of the poor« (1983: 66). For obvious reasons, in the Indian context,¹³ Felix Wilfred is evading the question of personal conversion. We are not, however, bound to follow this example in our general reflection here.

Let us finally attend to this aspect of conversion. Is the concern for personal conversion a modern, pietistic approach that is ultimately irrelevant in the face of global developments and structural adjustments? I see in present mainline missiology a great reluctance to deal with personal conversion in real theological depth. We are so persuaded of the wrong of individualism and pietistic reduction, and so well instructed that non-Western cultures are not individualistic but community-oriented, by nature apt to solidarity and mutual love, that we can no longer believe that human beings are indeed individuals and should be approached as individuals. As individuals-in-society, maybe, as individuals-in-context, of course, but at any rate as individuals, shaped and created individually, separated from their mother at birth, and dying alone, each for him or herself is called to a living dialogue with God in Christ. »Follow me! Here am I!« We remember the refreshing discovery of dialogue as a form of existence by the Jewish philosopher Martin Buber (1923) in his famous book *I and Thou*. I insist upon the distinction between individual and person, namely between the concept of a human being as an isolated monad, and the concept of a human being as a loved and loving person. Here I am drawing from the legacy of continental personalism; I am not making a case for individualism in the old style.

¹³ See the assessment of the situation by JULIAN SALDANHA (1980).

Classical approach to the conversion of the Gentiles

Again, I must concede that personal conversion as such is less classical than we may think. It is truly a modern emphasis, probably originating in the Enlightenment. This is aptly pinpointed by Peter van der Veer (1996) and even more by Talal Asad (1996) in the proceedings of the Amsterdam symposium. This is not really a discovery: the famous mission historian K.S. Latourette (1937) had already made it clear.

The first specialized missiological expositions in the fifteenth and sixteenth centuries do not speak of individual conversion but of *conversio gentium*,¹⁴ the conversion of the Gentiles, of the nations not yet included in the Christian commonwealth, called Christendom (*christianitas*). The Gentiles are a collective concept, and in the Christian policy of those days, nations were approached as collective entities, moving as communities, deciding as communities under the leadership of their kings, lords or magistrates. Individual deviation from the nation or the group was almost unthinkable and altogether impossible. The Reformation of the sixteenth century produced or signaled the decisive shift from collective awareness to individual standing.

In seventeenth century Protestant theology, the conversion of the Gentiles (as collective entities, called »nations« in the pre-modern sense of the word) is placed in a calendar of eschatological events that will prepare and announce the *parousia*, Christ's return in glory. In this calendar, the conversion of the Gentiles will precede and condition the conversion of the Jews. Besides, it is very important to realize that this sequence of events is left to the discretion of God and does not imply any voluntary initiative from the Church or any other Christian agency.

I am not entering into details; my contention is simply that the problem of individual conversion is a modern development. This does not mean, however, that because it is modern, it is worthless and should be discarded. On the contrary!

Theological meaning of personal conversion

Christian conversion has to do with the person of Jesus Christ. I already pointed out that Jesus Christ is the new Adam, the prototype of the new humanity intended by God and already on course in history.

I emphasized the universal scope of the appointment of a new Adam. Humankind as a whole, in time and space, past, present, and future, and from Jerusalem to the end of the *oikoumene*, and maybe even elsewhere, if another *oikoumene* is ever discovered, is the range of redemption. We already considered the universalizing process implied by Christian conversion.

¹⁴ See for instance NICOLAS HERBORN'S instructions to Franciscan missionaries, entitled *Epitome convertendi Gentes Indiarum ad Fidem Christi adeoque ad Ecclesiam Sacrosanctam catholicam et apostolicam*, 1532. It deals with the conversion of the Gentiles of the West Indies to the faith of Christ and to the church.

The new Adam, however, is not only a so-called corporate personality that covers a community as one abstract body. The emergence of humanity at large is reproduced in the emergence of human persons as individual concrete beings evolving in their limited portion of time and space. The new Adam is personalized in Jesus and offered as a paradigm of personal existence to every human being. Personal conversion, in this line of theological understanding, amounts to the birth of the new Adam in the human individual. Jesus was a real person: in the same way, real persons enter into communion with Jesus, become one with Christ through the Holy Spirit, put on Christ as a garment (Galatians 3: 27).¹⁵

Ecclesial dimension of personal conversion

There are intermediate levels of corporate existence under the paradigm of the new Adam. Humanity as the totality of human history is probably unthinkable in our limited mind and also far too abstract. Christians used to consider the Church Universal as a plausible prototype of the new humanity, the *tertium genus* of the Church Fathers. The Church Universal is in its turn made concrete and operational in visible local churches. Conversion has an inescapable ecclesiological dimension which is sometimes neglected by contemporary missiologists, for fear of the ugly ecclesiocentrism condemned by J.C. Hoekendijk,¹⁶ L. Rütli (1972) and many others. The churchification of conversion may be wrong, but the affirmation of the ecclesial implication of conversion is completely right. In the current discussion about conversion this is a point of divergence of opinions.

Understanding personal conversion in its ecclesial connotations, I come across two main positions that I call the maximalist and the minimalist position. The minimum of ecclesial content is the affirmation of the category of the neighbor. Conversion to the Lord is in actual fact »conversion to the neighbor«.¹⁷ This position is affirmed by Gustavo Gutiérrez and other liberation theologians. The maximum of ecclesial content is probably affirmed by the mission encyclical *Redemptoris Missio* of Pope John Paul II in para.47: Conversion cannot be disconnected from baptism in a local church fully in communion with the church of Rome and its bishop, namely the Pope (1990). Needless to say, not all Roman Catholic missiologists would be prepared to adopt this position.

The ecclesial dimension of conversion can be taken in still another way, which is a derivative of the central meaning of the term. Several recent publications put the

¹⁵ The theme of the new Adam is aptly illuminated by THEODOR ARENS (1993: 5) in his fascinating book on religious conversion in the Pacific. At the same time he shows the inescapable ambiguity of the theme as far as the new humanity given and promised in Christ is closely intertwined with social and cultural innovations.

¹⁶ See J.C. HOEKENDIJK (1952). I discussed Hoekendijk's theology of mission and the general problem of ecclesiocentrism in my book *La mission, combat pour le salut du monde* (1967: 42–73). A critical assessment of Hoekendijk's ecclesiology and of its influence in the ecumenical movement is given by PIETER VAN GURP (1989).

¹⁷ G. GUTIÉRREZ (1981: 194). *A Theology of Liberation* was first published in 1973. See also pages 194–205. Gutiérrez is drawing on the concept of the »sacrament of the neighbor« suggested by Yves Congar, Romano Guardini and Hans Urs von Balthasar. See my short discussion of these theological developments in SPINDLER (1967: 216).

expression »conversion of the Churches« in their title (Blancy 1992). The intention is to enhance ecumenism, i.e., Christian unity and to overcome division and rivalry between denominations. I cannot dwell on this fascinating topic here.

Ethical dimension of conversion

In the current literature on conversion, there is at least one point of general agreement, namely the emphasis on obedience or discipleship. Conversion, whether it includes a peak experience or is experienced as a long process, is never reduced to this peak experience or to a private turning point. Conversion is a (first) step on the way of sanctification or holiness. Again, we find here two opposite interpretations, a maximalist one and a minimalist one. The maximalists put all the emphasis on social and political sanctification, and want to realize, as it were, the Kingdom of God upon the earth. The minimalists insist on individual sanctification expressed in a sequence of private ethical decisions.

Conclusion

I am afraid opinions will remain divided in understanding conversion and in assessing the scope and dimension of conversion. Here again, the great divide between conciliar and evangelical theologies and missiologies can be perceived. Officially, all Christians and all churches affirm, in line with biblical tradition, the call to conversion which is so central in the original message of Jesus Christ. Again and again, the World Council of Churches maintained that the concept of conversion should not be hijacked by evangelicals, pentecostals, and charismatics, and that it is a common property of all Christians.¹⁸ But in order to make the concept of conversion palatable in some quarters of its constituency, the World Council of Churches is forced to enlarge and extend its meaning. Finally, conversion encompasses so many meanings that everybody can be confused and deceived – Christians or humanists or non-Christians. I am afraid I cannot propose any way out of the deadlock, at least in the public discussion which is very much influenced by political and diplomatic considerations.

What I hope to have achieved is at least a clarification of the theological and missiological debate on conversion in the inner circle of mission scholars.

I would like to conclude with a quotation taken from the German missiologist Paul Löffler, in his well-known study on »The Biblical Concept of Conversion« insisting on the centrality of conversion in the *missio Dei*: »Fellowship« minus the passion for conversion

¹⁸ See the impressive Report of the General Secretary to the Central Committee of the World Council of Churches, Geneva, 1992, entitled »A Call to Conversion« (Castro 1992). This whole issue of *Ecumenical Review* is devoted to the conversion theme. Among other contributions, I note the survey offered by the former librarian of the Ecumenical Center in Geneva, ANS VAN DER BENT, »The Concept of Conversion in the Ecumenical Movement« (1992: 380–390).

leads to ghettoism; ›service‹ minus the call to conversion is a gesture without hope; Christian education minus conversion is religiosity without decision; and ›dialogue‹ without challenge to conversion remains sterile talk.« (1975: 42)

References Cited

- AHRENS, THEODOR, 1993: *Der neue Mensch im kolonialen Zwielicht. Studien zum religiösen Wandel in Ozeanien*. Münster-Hamburg: Lit (Hamburger Theologische Studien; Bd. 5).
- ALLIER, RAOUL, 1925: *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*. Paris: Payot.
- ASAD, TALAL, 1996: »Comments on Conversion.« In: VAN DER VEER 1996: 263–273.
- BARRETT, DAVID B., 1997: »Annual Statistical Table on Global Mission: 1997« *International Bulletin of Missionary Research* 21 (1): 24–25.
- BERGER, PETER L., 1967: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- BLANCY, ALAIN, 1992: »Can the Churches Convert? Should the Churches Convert?« *The Ecumenical Review* 44 (4): 419–428.
- BÜRKLE, HORST, 1979: *Missionstheologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- CASTRO, EMILIO, 1992: »A Call to Conversion.« *The Ecumenical Review* 44 (4): 501–510.
- DOUGLAS, WILLIAM / JAMES R. SCROGGS, 1967: »Some Social Scientific Perspectives.« *The Ecumenical Review* 19 (3): 307–309.
- DUJARIER, MICHEL, 1977: *L'initiation chrétienne: Recherche sur la conversion au Christ et le cheminement catéchuménal aux origines de l'église et dans l'Ouest africain d'aujourd'hui*. Abidjan: Institut Supérieur de Recherches Catéchétiques. ET *The Rites of Christian Initiation: Historical and Pastoral Reflections*. New York: Sadlier, 1979.
- FISHER, HUMPHREY J., 1985: »The Juggernaut's Apologia: Conversion to Islam in Black Africa.« *Africa* 55 (2): 153–173.
- FREYTAG, WALTER, 1961: »Zur Psychologie der Bekehrung bei Primitiven« (1932). *Reden und Aufsätze*, Band 1: 170–193. München: Kaiser Verlag.
- GENSICHEN, HANS-WERNER, 1971: *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- GROUPE DES DOMBES, 1991: *Pour la conversion des Eglises*. Paris: Centurion. ET *For the Conversion of the Churches*. Geneva: World Council of Churches, 1993.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, 1981 [1973]: *A Theology of Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- HEFNER, ROBERT W. (ed.), 1993: *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press.

- HERBORN, NICOLAS, 1532: *Epitome convertendi Gentes Indiarum ad Fidem Christi adeoque ad Ecclesiam Sacrosanctam catholicam et apostolicam*. In: VAN DER VAT 1931: 409–411.
- HOEKENDIJK, J.C., 1952: »The Church in Missionary Thinking.« *International Review of Missions* 41: 324–336.
- HORTON, ROBIN, 1971: »African Conversion.« *Africa* 41: 85–108.
- HORTON, ROBIN, 1993: *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion, and Science*. London/ New York: Oxford University Press.
- JOHN PAUL II, 1990: *The Mission of the Church. Encyclical Letter »Redemptoris Missio«*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- KASDORF, HANS, 1980: *Christian Conversion in Context*. Scottdale, Penn.: Herald Press, 1980.
- KOLLBRUNNER, FRITZ, 1993: »Bekehrung in missionstheologischer Perspektive.« *NZM* 49 (2): 81–102.
- KRAFT, CHARLES H., 1979: *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- LATOURETTE, KENNETH SCOTT, 1937: »Pre-Nineteenth Century Evangelism — Its Outstanding Characteristics.« *International Review of Missions* 26: 309–321.
- LEENHARDT, MAURICE, 1922: *Le catéchumène canaque*. Paris: Société des Missions Évangéliques de Paris.
- LEENHARDT, MAURICE, 1932: »Aurore d'âmes primitives.« *Cahiers de Foi et Vie: Le monde non chrétien*, n° 2: 29–52.
- LEENHARDT, MAURICE, 1947: *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard 1947. ET *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- LÖFFLER, PAUL, 1975: »The Biblical Concept of Conversion.« In: *Mission Trends No 2. Evangelization*. Pp. 24–45. New York: Paulist Press/ Grand Rapids, Michigan: Eerdmans. First published in *Study Encounter* 1(1965)2.
- MARTIN, DAVID, 1990: *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford/ Cambridge, Mass.: Basil Blackwell.
- MOTTE, MARY, 1992: »Conversion: a Missiological Perspective.« *The Ecumenical Review* 44 (4): 453–457.
- ROSSEL, JACQUES, 1969: Buchbesprechung. *Evangelisches Missionsmagazin* 113: 45–48.
- RÜTTI, LUDWIG, 1972: *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen*. Mainz: Grünewald/München: Kaiser Verlag.
- SALDANHA, JULIAN, 1980: »Hindu Sensibilities Towards Conversion.« *Indian Missiological Review* 2 (1): 5–27.
- SPINDLER, MARC, 1967: *La mission, combat pour le salut du monde*. Neuchâtel/ Paris: Delachaux & Niestlé.
- SPINDLER, MARC, 1995: *De bekering gevindiceerd. Afscheidscollege*. Leiden: Rijksuniversiteit te Leiden.

- SPINDLER, MARC, 1997: »Conversion Revisited: Present Understanding of a Classic Missionary Motive.« *Missiology* 25 (3): 293–305.
- TRIEBEL, JOHANNES, 1976: *Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung: Die Theologie Walter Freytags und das oekumenische Gespräch*. Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission.
- TRIEBEL, JOHANNES, 1988: »Wie können wir theologisch verantwortlich von Bekehrung reden?« In: F. Huber & P. von Tucher (Hg.), *Mission – erfahren, gepredigt, reflektiert. Prof.D. N.P. Moritzen zum 60. Geburtstag am 2.2.1988*. Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, 288–299.
- VAN BUTSELAAR, G. JAN, 1981: »Christian Conversion in Rwanda: The Motivations.« *International Bulletin of Missionary Research* 5 (3): 111–113.
- VAN DER BENT, ANS, 1992: »The Concept of Conversion in the Ecumenical Movement.« *The Ecumenical Review* 44 (4): 380–390.
- VAN DER VAT, O., 1931: »Nicolas Herborn en de buitenlandse missies.« In: *Collectanea Franciscana Neerlandica*, II: 395–425. 's- Hertogenbosch.
- VAN DER VEER, PETER (ed.), 1996: *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge.
- VAN GURP, PIETER, 1989: *Kerk en zending in de theologie van J.C. Hoekendijk (1912–1975): Een plaatsbepaling*. Haarlem: AcaMedia.
- WAINWRIGHT, GEOFFREY, 1969: *Christian Initiation*. London: Lutterworth.
- WAINWRIGHT, GEOFFREY, 1972: *Le baptême, accès à l'Eglise*. Yaoundé, Cameroon: Centre de Littérature Evangélique.
- WILFRED, FELIX, 1983: »Understanding Conversion in India Today.« *Indian Missiological Review* 5: 61–73.

Abstract

Conversion to Christianity has become a topic for historians and cultural anthropologists, who emphasize the social dimensions of conversion, basically interpreted as a progress towards modernity. The present article goes beyond this interpretation and makes a case for a genuinely missiological approach to Christian conversion in its personal and ecclesial reality, taking seriously the Christian eschatological frame of reference.

Note: This article goes back to a paper delivered at the fall meeting of the Midwest Fellowship of Professors of Missions, Wheaton, Illinois, 5th November 1994. Its main themes were also addressed in a Dutch lecture in 1995 (published for private circulation only). The present text is a slightly revised version of the paper published in *Missiology* (1997).

DIE GESELLSCHAFTSPOLITISCHE DIMENSION DES BUDDHISMUS¹

von Perry Schmidt-Leukel

Besitzt der Buddhismus eine genuin gesellschaftspolitische Dimension? Diese Frage gehört bis zum heutigen Tag zu den umstrittensten Problemen in der Interpretation des Buddhismus. Seit den Anfängen der westlichen Buddhismusforschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts galt es als so gut wie sicher, dass dem Buddhismus eine gesellschaftspolitische Dimension vollständig fehlt. Man deutete ihn als eine pessimistische, lebensverachtende, weltflüchtige und damit im Kern kulturfeindliche Religion.² Sofern sich in den alten buddhistischen Schriften Elemente eines weltgestaltenden, praktischen Ethos fanden, wurden diese als uneigentlich und dem wahren Wesen des Buddhismus widersprechend abgetan. Albert Schweitzer hielt es beispielsweise noch für eindeutig, dass der Buddhismus eine tätige Nächstenliebe nicht begründen könne, ja, dass er diese wegen ihres weltzugewandten Charakters sogar definitiv ablehne. Als Schweitzer sich dann mit jenem kanonischen Bericht konfrontiert sah, in dem der Buddha hingebungsvoll einen kranken Mönch pflegte und mit den Worten »Wer mir dienen will, der diene den Kranken« zur Nachahmung solchen Tuns aufforderte,³ da kommentierte Schweitzer dies mit der Bemerkung, hier sehe man, wie sich der Buddha quasi entgegen seiner eigenen Lehre zu Werken praktischer Nächstenliebe »fortreißen« lasse.⁴

Eine solch schroffe Einschätzung des vermeintlich weltflüchtigen Charakters des Buddhismus wird man heute bei informierten Autoren nicht mehr antreffen. Doch unter quellenunkundigen Autoren ist sie immer noch weit verbreitet.⁵ Und die Behauptung,

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine um Anmerkungen ergänzte Gastvorlesung, die am 25.10.96 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster gehalten wurde. Der Vortragstil wurde weitgehend unverändert belassen.

² Vgl. hierzu die ausführlichen Belege in meiner Studie: P. SCHMIDT-LEUKEL, »Den Löwen brüllen hören« – Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, 36–105.

³ Vgl. Mahāvagga VIII, 26, 1–4.

⁴ »Es gibt auch Fälle, in denen Buddha selber sich zum Handeln in Liebe fortreißen läßt. ... In der menschlich so großen Persönlichkeit Buddha's ist die Ethik etwas so Starkes und Lebendiges, dass sie in der Welt- und Lebensverneinung mit ihrer Tatenlosigkeit eigentlich keinen Platz mehr hat.« A. SCHWEITZER, *Die Weltanschauung der indischen Denker* (1935, 1965), München 1982, 88.

⁵ Eine nicht unwesentliche Rolle in der Verbreitung dieser Einschätzung dürfte besonders MAX WEBERS Studie über den Hinduismus und Buddhismus (Tübingen 1921) gehabt haben (vgl. MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, hg. von MARIANNE WEBER, Tübingen 1988). Für Weber ist zumindest der ältere Buddhismus eine »spezifisch unpolitische und antipolitische ... religiöse ›Kunstlehre‹« (ebd. 220). Weber muss dieses Urteil freilich gegen den konkreten Befund einer ganzen Reihe kanonischer Belege vertreten. Nur einige Beispiele seien genannt: Die Stiftung des buddhistischen Ordens sieht Weber im »Widerspruch« zum eigentlich »asozialen« Charakter der buddhistischen Lehre und unterstellt diesen Widerspruch, »sofern diese Stiftung nicht lediglich eine Schöpfung seiner

dass der Buddhismus zumindest keine *genuin* gesellschaftspolitische Dimension besitze, findet bis in die Gegenwart hinein vor allem unter westlichen Indologen und Religionswissenschaftlern ihre Anhänger. So urteilte beispielsweise Melford Spiro in einer Studie aus dem Jahre 1970, dass es für den buddhistischen Heilsweg unerlässlich sei, sich vollständig von der sozio-politischen Welt abzuwenden.⁶

Ganz anders schätzen oft östliche Religionswissenschaftler, besonders jene, die sich selbst zum Buddhismus bekennen, diese Frage ein. Buddhismusexperten wie Hajime Nakamura,⁷ Gunapala Dharmasiri,⁸ Walpola Rahula,⁹ Don Premasiri,¹⁰ O.H. De A.

Schüler war«, dem Buddha selbst (vgl. ebd. 230). Im Kern – so Weber – sei die buddhistische Ethik eine »Ethik des Nicht-Handelns«. Weber war jedoch bekannt, dass diese Deutung bereits im Pāli-Kanon durch ein Buddha-Wort explizit verworfen wird, in dem Buddha erklärt, er lehre lediglich das Nicht-Tun der unheilsamen Werke, jedoch ausdrücklich das Tun heilsamer Taten (vgl. Anguttara-Nikāya VIII, 12). Und so erklärt Weber, bei dieser Aussage handle es sich um »geistliche Sophistike«, in Wahrheit gehe es um den unversöhnlichen Gegensatz zwischen einer »Ethik des Handelns« und den »Kunstregeln der Kontemplation« (vgl. ebd. 235). Bei der Besprechung des Edlen Achtfachen Pfads, der im Kanon ausdrücklich als jener Pfad charakterisiert ist, der zum Ziel der Leidüberwindung führt, konstatiert Weber (ohne ein Argument zu nennen): »ein jegliches rationales Handeln (Handeln mit einem Ziel) wird dem Prinzip getreu ausdrücklich verworfen« (ebd. 240). Entgegen einer ganzen Reihe kanonischer und postkanonischer Belege behauptet Weber weiterhin, die »Feindesliebe« sei »dem Buddhismus notwendig ganz fremd« (ebd. 223). Am meisten mag jedoch verblüffen, dass Weber, der doch besonders sein Interesse an den ökonomischen Aspekten religiöser Ethik bekundet, das in den kanonischen Texten (Majjhima-Nikāya 117; Dīgha-Nikāya 22) eindeutig als »rechter Lebenserwerb« (*sammā ājīva*) explizierte fünfte Glied des Achtfachen Pfades in seiner inhaltlichen Füllung unterschlägt und statt dessen lediglich von der »nicht mehr verlierbaren Heiligkeit des Lebens« spricht (vgl. ebd. 240). All dies kann leicht den Eindruck erwecken, dass hier nicht eigentlich deskriptiv und analytisch vorgegangen wird, sondern dass gegen zahlreiche sperrige Befunde ein vorgefasstes Urteil einfach durchgesetzt wird. Und dieses vorgefasste Urteil macht Weber denn auch mehrfach explizit: Der wahre Buddhismus muss asozial und apolitisch sein, weil dies nach Weber der Charakter aller Mystik und der Buddhismus eine Form derselben sei: »der spezifisch asoziale Charakter aller eigentlichen Mystik ist hier auf das Maximum gesteigert« (ebd. 230; vgl. auch die Zusammenfassung auf S. 366). Weber schreckt in diesem Zusammenhang auch vor weiteren generalisierenden und teilweise recht befremdlichen Urteilen nicht zurück. So hält er im Hinblick auf den mystischen Charakter indischer Religionen »rassenneurologisch die vermutlich sehr starke Hysterisierbarkeit und Autohypnotisierbarkeit der Inder« für relevant (ebd. 374, Anm. 1). Und »die schrankenlose Erwerbsgier des Asiaten im Großen und Kleinen ist« – so Weber – »in aller Welt als unerreicht berüchtigt und im allgemeinen wohl mit Recht« (ebd. 372).

⁶ Vgl. M. SPIRO, *Buddhism and Society*, New York 1970, 65. Um dieses Urteil mit dem anderslautenden Befund der buddhistischen Texte in Einklang zu bringen, postuliert Spiro die These von einem doppelten Buddhismus, nämlich einem weltabgewandten »Nirvanischen«, d.h. eigentlichen »Buddhismus« und einem als Zugeständnis an die Laien entstandenen und damit uneigentlichen »Karmischen Buddhismus«. Zur Kritik dieser These vgl. u.a. H.B. ARONSON, *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, Delhi 1980. Zu einem ähnlichen Resultat wie Spiro – wenn auch mit etwas anderer Begründung – kommt auch HEINZ BECHERT. Vgl. H. BECHERT, »Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus«, in: *Intern. Jahrb. f. Religionssoziologie* 4 (1968) 251–295; DERS., *Weltflucht oder Weltveränderung: Antworten des buddhistischen Modernismus auf Fragen unserer Zeit*, Göttingen 1976. Eine gewisse Mittelposition zwischen der im Westen dominanten Auffassung vom apolitischen Charakter des Buddhismus einerseits und der anderslautenden These zahlreicher östlicher Religionswissenschaftler vertritt R. GOMBRICH (vgl. R. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London–New York 1988, bes. 81).

⁷ HAJIME NAKAMURA, *Buddhism in Comparative Light*, Bombay 1975, 93ff.

⁸ GUNAPALA DHARMASIRI, *Fundamentals of Buddhist Ethics*, Antioch 1989, 53–87.

⁹ WALPOLA RAHULA, *Was der Buddha lehrt*, Bern ²1982, 130–153.

¹⁰ P. DON PREMASIRI, »The Social Relevance of the Buddhist Nibbāna Ideal«, in: D. KALUPAHANA (ed.), *Buddhist Thought and Ritual*, New York 1991, 45–56.

Wijesekera,¹¹ Stanley J. Tambiah¹² oder Pramaha Khongchinda¹³ haben nicht nur die innige Verbindung zwischen buddhistischer Soteriologie und Ethik betont, sondern auch die Auffassung bekräftigt, dass die buddhistische Heilslehre klare sozial-ethische Implikationen besitze, aus denen sich konsequent gesellschaftspolitische Grundprinzipien ergeben.

Die buddhistischen Religionswissenschaftler verweisen hierzu einerseits auf die einschlägigen Aussagen im kanonischen und semikanonischen Schrifttum des älteren indischen Buddhismus und andererseits auf den Umstand, dass es schon seit frühester Zeit in Asien immer Gesellschaften gegeben hat, die sich in ihren politischen Leitlinien ganz bewusst an buddhistischen Grundsätzen orientierten.

Im folgenden möchte ich nun in einem *ersten* Punkt zunächst ganz kurz einige dieser historischen Tatsachen nennen, die faktisch eine gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus belegen. Ich schließe mich dabei der Auffassung der buddhistischen Religionswissenschaftler an, wonach diese Dimension nicht nur faktisch existiert, sondern *genuin* buddhistisch ist. Danach werde ich dieses Urteil durch zwei Argumente begründen. Das heißt: In meinem *zweiten* Punkt werde ich hierzu zuerst auf die soteriologische Stellung des buddhistischen Laien zurückgreifen; und in meinem *dritten* und letzten Punkt dann auf die buddhistische Verhältnisbestimmung von endgültigem Heil und irdischem Wohl eingehen.

1. Einige historische Fakten

Das erste große buddhistische Königreich auf indischem Boden war das Reich Ashokas, dessen Regierungszeit in die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts fällt (vmtl. 268–239 v. Chr.). Legt man die neuere Datierung der Lebenszeit des Buddha zugrunde, nämlich von ca. 450–370 v. Chr., dann läge der Regierungsantritt Ashokas nur ca. 100 Jahre nach dem Tod Buddhas. Ashoka, der bereits ein recht großes Reich als Erbe übernommen hatte, dehnte dessen Grenzen auf nahezu den gesamten indischen Subkontinent aus. Nach einem erfolgreichen Feldzug gegen Kalinga bekehrte sich Ashoka zum Buddhismus. In einem Felsenedikt bereute Ashoka nun öffentlich seine Eroberungspolitik. Dort heißt es unter anderem über den Feldzug gegen Kalinga:

»Einhundertfünfzigtausend Männer waren es, die da (gefangen) fortgeschleppt wurden, einhunderttausend wurden erschlagen und vielmal so viele starben nachher. Jetzt, nachdem das Reich der Kalinga erobert worden ist, (beginnt) bei dem Göttergeliebten« – so lautete Ashokas Beiname – »die Beschäftigung mit der Religion (dharma-vāya), die Liebe zur Religion und das Lehren der Religion. Und Reue empfindet der Göttergeliebte über die Eroberung des Kalingareiches. Denn dass bei der Eroberung eines vorher nicht eroberten Landes Mord, Tod und Fortschleppen der Leute stattfindet, das erachtet der Göttergeliebte

¹¹ O.H. WIJESEKERA, »Buddhism and Society«, in: DERS., *Buddhist and Vedic Studies*, Delhi 1994, 53–70.

¹² S.J. TAMBIAH, *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge 1976.

¹³ PRAMAHA CHANYA KHONGCHINDA, *The Buddha's Socio-Political Ideas*, New Delhi 1993.

für tief schmerzlich und bedauernswert.«¹⁴ In Zukunft, so Ashoka weiter, wolle er sich nur noch der »Eroberung durch die Religion« widmen. In einem anderen öffentlichen Edikt versicherte Ashoka den noch nicht eroberten kleineren Nachbarländern, dass sie von ihm nichts mehr zu befürchten haben.

In der Tat zeugte Ashokas weitere Staatsführung von höchsten sittlichen und religiösen Idealen.¹⁵ Sein Volk und vor allem seine Beamten rief er in seinen Edikten zu einer mitleidsvollen, sanften und verantwortungsbewussten Lebensführung auf. Er konzentrierte sich auf die Verbesserung der Infrastruktur und ließ öffentliche Rasthäuser und Brunnen anlegen. Überall errichtete er Krankenhäuser für Menschen und Tiere. Er unterstützte die Anlage von Heilkräutergärten und förderte den Vegetarismus. Er milderte die Strafen und schaffte die Todesstrafe ganz ab. Seine gesamte Politik diene der öffentlichen Wohlfahrt und der Unterstützung religiöser Institutionen. Galt seine besondere Verehrung auch dem Buddhismus, so forderte er doch gleichzeitig öffentlich zu allgemeiner religiöser Toleranz auf.

Die Erinnerung an die auf vorbildliche Weise von buddhistischem Geist geprägte Herrschaft Ashokas wurde in der buddhistischen Tradition immer lebendig erhalten und blieb nicht ohne Nachahmer. In Indien wären hier besonders die Großkönige Kanishka (1., 2. oder 3. Jhd. n. Chr.) und Harshavardana (7. Jhd.) zu nennen. Über den letzteren berichtet beispielsweise der chinesische Augenzeuge Hsün-tsang: »Seine Regierung war gerecht und human. Er vergaß Speise und Trank, um gute Werke zu verrichten. ... In den Städten und Dörfern, an Straßen- und Wegkreuzungen ließ er Häuser der Wohlfahrt errichten, in denen Nahrungsmittel, Getränke und Arzneien bereitgestellt wurden, um sie den Reisenden, Armen und Bedürftigen als Almosen zu geben.«¹⁶

In Burma, Ceylon, Thailand und im Reich der Khmer finden sich weitere eindrucksvolle Beispiele. Der große Khmer-König Jayavarman VII. (1181–1215 und mehr) betrieb eine ausgeprägte Politik der öffentlichen Wohlfahrt. Der singhalesische König Buddhadasa (4. Jhd.) errichtete – dem Beispiel Ashokas folgend – nicht nur öffentliche Rasthäuser, sondern auch Pflegeheime für Behinderte und versorgte jedes Dorf mit einer Krankenstation. Ashoka – so fasst es Richard Gombrich zusammen – wurde »zum Modell für die Herrscher in der gesamten buddhistischen Welt.«¹⁷

Um nun allerdings nachzuweisen, dass sich diese historischen Fakten genuin aus dem buddhistischen Heilsweg ergeben,¹⁸ müssen wir über den rein historischen Tatbestand

¹⁴ Zitiert nach G. MENSCHING, *Die Söhne Gottes*, Wiesbaden (ohne Jahr), 64f.

¹⁵ Vgl. hierzu bes. R. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism*, a.a.O. (Anm. 6), 127–136.

¹⁶ Zitiert nach R. GROUSSET, *Die Reise nach Westen*, Köln 1986, 130.

¹⁷ R. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism*, a.a.O. (Anm. 6), 133.

¹⁸ Die Bestreiter einer genuin politischen Dimension des Buddhismus betrachten die seit Ashoka unbestreitbare Faktizität derselben als historischen Bruch. Paradigmatisch hierfür ist wiederum MAX WEBER (vgl. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, a.a.O. (Anm. 5) 251ff). Die Gegenthese hierzu findet sich ebenfalls paradigmatisch bei dem ceylonesischen Religionswissenschaftler und Harvard-Professor STANLEY S. TAMBIAH: »Kann gezeigt werden, daß der frühe Buddhismus eine vitale Beziehung zu den Laien unterhielt und für diese eine vitale Bedeutung hatte, daß er gegenüber Königtum und gegenüber politischen Ideen nicht gleichgültig war und daß seine mönchische Organisation einen integralen Bestandteil der Lebensführung des *bhikkhu* darstellte, dann sind zwei

hinausgehen und uns dem systematischen Zusammenhang zwischen politischem und sozial-ethischem Engagement einerseits und dem buddhistischen Heilsverständnis andererseits zuwenden.

Um das anstehende Problem innerhalb des älteren indischen Kontextes präziser zu fassen, lässt sich auf die kürzlich erschienene provozierende Studie des indischen Philosophen Daya Krishna: »The Problematic and Conceptual Structure of Classical Indian Thought about Man, Society and Polity«¹⁹ zurückgreifen. Krishna zufolge wird die Grundfrage nach dem Verhältnis von Religion und Politik aufgeworfen durch die Verhältnisbestimmung von irdischem Wohl und endgültigem Heil. Denn nicht zwangsläufig scheint das, was dem irdischen Wohl dient, auch empfehlenswert zu sein im Hinblick auf das endgültige Heil.²⁰ In der indischen Geistesgeschichte tritt diese Spannung mit aller Deutlichkeit erstmals durch die sogenannten Shramana-Bewegungen auf. Vermutlich ab dem 7. oder 6. Jhd. v. Chr. finden sich in Indien zahlreiche Gruppierungen – »Shramanas« genannt –, die nach religiöser Erfüllung nicht mehr durch die Befolgung der älteren vedischen Rituale und Ordnungen streben, sondern die sich unter asketischen Vorzeichen von der Welt zurückziehen und nach einer endgültigen, jenseitsorientierten Erlösung Ausschau halten. Seither – so Krishna – wurde Erlösung zum zentralen Ideal indischer Religiosität. Dem Weg zur Erlösung blieb dabei die charakteristische Färbung durch die ursprünglichen Shramana-Bewegungen eingeprägt. Damit stellt sich nun aber die Frage, wie sich das Ideal des hauslosen Asketen, der als solcher, das heißt, abseits von beruflichen und familiären Bindungen, den Weg zur Erlösung sucht und findet, zu der gewöhnlichen Lebensform des Laien bzw. – wie dieser in den indischen Texten genannt wird – des »Hausvaters« verhält: »Der Status, der dem Leben als Hausvater im Rahmen der spirituellen Orientierung des Menschen zukommt, war das große ungelöste Problem, das die verschiedenen Shramana Traditionen Indiens aufwarfen. Und insofern das Leben des Hausvaters das ganze soziale, politische und sexuelle Leben des Menschen umfaßt, ... stellten diese Traditionen eine grundlegende und anhaltende Herausforderung dar, die die Denker, die sich mit der Stellung des Menschen in Gesellschaft und Politik befaßten, zwang, ihre Positionen zu reformulieren und neu zu definieren.«²¹

Schlußfolgerungen unabweisbar: daß der soziale, ökonomische und politische Kontext, in dem der Buddhismus entstand und mit dem er in kritischer Distanz verbunden war, ganz anders aussah, als sich dies Max Weber vorstellte, und daß der Buddhismus der Asoka-Zeit nicht als Abweichung vom ursprünglichen Buddhismus und als Akkomodationsprodukt angesehen werden darf, sondern geradezu als Höhepunkt und Erfüllung jener Tendenzen, die ihn von Beginn an bestimmten« (S.J. TAMBIAH, »Max Webers Untersuchung des frühen Buddhismus«, in: W. SCHLUCHTER (Hg.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M. 1984, 202–246, hier 208). Weber selbst begründete seine Auffassung mit dem Verdacht, dass die einschlägigen kanonischen Texte zum buddhistischen Königsideal des *cakravartin* erst zur Zeit Ashokas entstanden seien. Demgegenüber hält Tambiah die ältere Entstehung dieser Texte für erwiesen. Zumindest in diesem Punkt hat sich auch Gombrich dem Urteil Tambiahs angeschlossen (vgl. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism*, a.a.O. (Anm. 6) 82).

¹⁹ Delhi (Oxford University Press) 1996.

²⁰ Vgl. ebd. 12ff.

²¹ Ebd. 52: »The status of the householder's life in the context of the spiritual seeking man was thus the great unsolved problem left by the diverse Sramana traditions of India. And, as the householder's life involves the whole social, political and sexual life of man ..., these traditions posed a basic continuing challenge which forced the thinkers concerned with man in society and polity to reformulate and redefine their positions.«

Eine der aus den Shramana-Bewegungen hervorgegangenen religiösen Traditionen ist der Buddhismus. In Anlehnung an die Problemanalyse von Daya Krishna möchte ich daher zunächst darauf eingehen, wie der Buddhismus das Verhältnis von Mönch und Laie bestimmt, und dann auf die Grundfrage nach dem Verhältnis von Wohl und Heil zurückkommen.

2. Die soteriologische Stellung des buddhistischen Laien

Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf das Leben des Buddha selbst. Zwar besitzen wir hierüber keine historisch zuverlässigen Informationen. Doch hat die buddhistische Tradition seine Biografie in einer legendarischen Fassung überliefert, der zugleich paradigmatische Bedeutung zukommt. Und diese Buddha-Legende scheint nun *prima facie* die Auffassung vom weltflüchtigen und unpolitischen Charakter des Buddhismus zu unterstützen: Buddha bzw. Siddhârtha Gautama wächst als Sohn eines Königs auf, doch schlägt er die politische Laufbahn des Kronprinzen aus, zieht als Shramana-Asket in die Hauslosigkeit und erlangt schließlich nach Jahren der Suche in einer meditierend durchwachten Nacht die Erleuchtung. Der Weg zur Erlösung und der Weg des politischen Engagements scheinen sich hier in einem wechselseitig ausschließenden Entweder-Oder entgegenzustehen.

Die Buddha-Legende enthält jedoch auch Züge, die dem Bild vom weltflüchtigen Buddhismus widersprechen. Denn nach seiner Erleuchtung ist das Leben des Buddha von unzweideutiger Weltzuwendung geprägt. 45 Jahre durchzieht er als Wanderlehrer den Nordosten Indiens, verkündet seine Lehre, widmet sich dem Aufbau des buddhistischen Mönchs- und Nonnenorden und berät seine Laienanhänger in vielen Fragen des praktischen Lebens, darunter auch Könige und Minister.

Dass Buddha nach seiner Erleuchtung ein weltzugewandtes Leben als Wanderprediger führte, war im damaligen indischen Kontext keineswegs selbstverständlich. Denn von einem wirklich Erleuchteten wurde im Sinne der Shramana-Ideale erwartet, dass er sich schweigend aus der Welt zurückzieht. Die Buddhisten sahen sich daher mit dem Vorwurf konfrontiert, Buddhas Leben als Wanderprediger belege, dass er in Wahrheit kein Erleuchteter gewesen sei. Auf buddhistischer Seite hielt man dem entgegen, die Erleuchtung schließe die Vollkommenheit an Weisheit *und* an Mitleid ein. Während nun vollkommene Weisheit aufgrund der Unaussprechlichkeit der höchsten Erkenntnis in der Tat zum Schweigen führe,²² so dränge doch andererseits die Vollkommenheit des Mitleids²³

²² Vgl. z.B. *Sutta Nipâta* 1076: »Kein Maß gibt es für ihn, der hin zum Ende ging. Nicht gibt's ein Wort, durch das man ihn erfaßt. Wenn alle Dinge völlig abgetan, sind abgetan auch aller Rede Pfade.« In *Majjhima-Nikâya* 44 wird das Nirvâna als die »Grenze des Erklärbaren« bezeichnet.

²³ Dass der Buddha im Sinne einer weltzugewandten Grundhaltung voller Mitleid war, ist nicht nur Auffassung des Mahâyâna, sondern bildet auch Konsens unter den älteren nicht-mahâyânistischen Schulen (also dem sogenannten »Hinâyâna«). Umstritten war unter diesen lediglich die Frage, ob diese Haltung auch die mitleidvolle Emotion bzw. Passion einschloss oder ob eine solche Emotion mit dem erleuchteten Gleichmut Buddhas unvereinbar sei. Während

dazu, andere Menschen durch Wort und Tat ebenfalls auf den Weg des Heils zu geleiten.²⁴

In ähnlicher Weise wird auch die Errichtung des buddhistischen Ordens begründet. Einerseits verkörpert der Orden einen Aspekt des ursprünglichen Shramana-Ideals, insofern der Eintritt in den Orden als »Auszug in die Hauslosigkeit« gilt. Andererseits wird das Shramana-Ideal jedoch analog zur Buddha-Legende modifiziert. Das heißt: Der Orden ist nicht allein dazu da, um den Nonnen und Mönchen die optimalen Bedingungen für ihren spirituellen Weg zu bieten. Der Orden hat zugleich eine wichtige Außenfunktion. So sendet Buddha seine Jünger mit den Worten aus: »Wandelt euren Weg, ihr Mönche, zu Vieler Wohl, zur Freude Vieler, zum Erbarmen für die Welt, zum Besten, zum Wohl, zur Freude von Göttern und Menschen. ... Predigt, ihr Jünger, die Lehre, deren Anfang herrlich ist, die in der Mitte herrlich ist, die am Ende herrlich ist, nach dem Geist und nach dem Buchstaben.«²⁵ In diesem Sinn besteht die Hauptaufgabe des buddhistischen Ordens darin, die anhaltende Verkündigung der Lehre zu gewährleisten. Zugleich erhob der Orden den Anspruch, das wahre Brahmanentum zu verkörpern, und setzte sich damit in Konkurrenz zum religiös-gesellschaftlichen Führungsanspruch der Brahmanenkaste.²⁶

Das Leben eines buddhistischen Mönchs oder einer Nonne unterscheidet sich deutlich vom Leben eines buddhistischen Laien. Die Ordensmitglieder leben nach einer den Tagesablauf streng ordnenden Regel. Sie widmen sich dem Studium, der Meditation und

einige Schulen letzteres vertraten, sahen die Theravādin auch die mitleidvolle Emotion beim Buddha als gegeben an. Als allgemeine Übereinstimmung unter den Schulen gibt das *Kathāvatthu* jedoch wieder, »that the Exalted One was pitiful, kindly to the world, compassionate towards the world, and went about to do it good.« *Kathāvatthu* 18,3, vgl. *Points of Controversy or Subject of Discourse, being a translation of the Kathā-Vatthu from the Abhidhamma-Pitaka*, by SHWE ZAN AUNG, MRS. RHYS DAVIDS (PTS), London 1969, 326.

²⁴ Vgl. z.B. *Samyutta-Nikāya* I 206 (X,2). Später eigens thematisiert bei DHARMAKIRTI. Vgl. hierzu T. VETTER, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakirti*, Wien 1964, 33.

²⁵ *Mahāvagga* I,11.

²⁶ Der Anspruch der frühen Buddhisten, sie seien die »wahren Brahmanen«, ist im Pāli-Kanon an vielen Stellen dokumentiert; besonders eingehend z.B. *Sutta Nipāta* III 9 und *Dhammapada* 383ff. In *Dīgha-Nikāya* 27 macht sich Buddha satirisch über den brahmanischen Anspruch lustig, Brahmanen seien aus dem Munde Brahmanen geboren. »Sieht man denn nicht menstrierende, schwangere, gebärende und säugende Brahmaninnen?« polemisiert der Buddha. Doch seine eigenen Jünger dürften mit Recht von sich sagen: »Ich bin der eigene Sohn des Erhabenen, aus seinem Munde geboren, aus seiner Lehre gezeugt, durch die Lehre geschaffen, Erbe der Lehre.« Wieso? Weil man den Tathāgata bezeichnen kann als den, dessen Körper die Lehre ist, der den Körper Brahmā's hat, der mit der Lehre und mit Brahmā wesensgleich ist.« (Zitiert nach R.O. FRANKE, *Dīgha-Nikāya*, Göttingen, Leipzig 1913, 276.) Die kanonischen Attacken des frühen Buddhismus auf den Brahmanismus und die damals eventuell bereits integrierte upanishadische Bewegung könnten kaum umfassender sein: Die Veden werden abgelehnt als das Machwerk von Asketen, die es in der Meditation zu nichts brachten und nun beim Volk Eindruck schinden wollen (*Dīgha-Nikāya* 27); die Vedengläubigen sind Blinde, die Blinden folgen (*Dīgha-Nikāya* 13, *Majjhima-Nikāya* 95). Die brahmanischen Tieropfer sind barbarisch (*Dīgha-Nikāya* 5; *Sutta-Nipāta* II,7), ihre Reinigungsriten und die Anrufung ihrer Götter sind nutzlos (*Majjhima-Nikāya* 7; *Dīgha-Nikāya* 13). Der Anspruch, durch Geburt Brahmane zu sein, wird rundherum abgelehnt (*Sutta-Nipāta* III,9). Die Opposition gegen den Brahmanismus ist so stark und prominent, dass RICHARD GOMBRICH diese gar als textkritisches Kriterium zur Identifikation der ursprünglichen buddhistischen Lehre vorgeschlagen hat (vgl. R. GOMBRICH, »Recovering the Buddha's Message«, in: D.S. RUEGG / L. SCHMITHAUSEN (eds.), *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, Leiden 1990, 5–21). MAX WEBER hingegen konstatiert (wiederum ohne jeglichen Beleg) im Sinne seiner Behauptung eines asozialen und apolitischen Buddhismus: »Ein ›Kampf‹ gegen die Brahmanen, wie etwa bei Christus gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, ist in Buddhas Predigt nicht zu spüren.« M. WEBER, a.a.O. (Anm. 5) 246.

der Verkündigung. Sie leben zölibatär und dürfen keiner Erwerbsarbeit nachgehen. Die Verkündigung der buddhistischen Lehre enthält unter anderem die Verkündigung sittlicher Grundprinzipien und darunter – wie später noch zu zeigen ist – auch die Verkündigung sozialetischer Maximen für das politische Handeln. Aber die Ausübung politischer Ämter ist für die Mitglieder des buddhistischen Ordens ursprünglich nicht vorgesehen.²⁷ Der buddhistische Laienanhänger ist hingegen lediglich an einige grundlegende ethische Sittenregeln gebunden.²⁸ Er oder sie lebt zumeist im Familienverband und kann alle Arten der Erwerbsarbeit ausüben, außer einigen als direkt unheilsam gekennzeichneten Berufen.²⁹ Buddhistische Laienanhänger finden sich nach dem Zeugnis der älteren buddhistischen Schriften auch in hohen politischen Rängen, und nach dem buddhistischen Staatsideal sollte der König ein frommer Laienanhänger sein.

Wie verhält sich nun aber die Ausübung einer politischen Tätigkeit durch einen Laienanhänger zum buddhistischen Erlösungsweg? Nach älterer buddhistischer Auffassung nähert sich der Mensch dem endgültigen Heil durch einen stufenweisen inneren Entwicklungsprozess an. Dieser Prozess besteht kurz gesagt in der allmählichen Überwindung aller Formen von Gier, Hass und Verblendung bzw. in der Entwicklung von innerer Freiheit, umfassender Güte und vollendeter Erkenntnis. Die geistige Entwicklung kann sich unter Umständen über viele verschiedene Wiedergeburten hinziehen, während derer ein Wesen immer mehr an innerer Freiheit und Vollkommenheit erlangt.³⁰ Mit dem Eintreten der

²⁷ *Mahāvagga* I, 40 enthält das Verbot, Minister, die im Königsdienst stehen, zu ordinieren. Freilich schloss dies nicht aus, dass Könige ihrerseits ordinierte Mönche für bestimmte Aufgaben in Dienst nehmen konnten. So konstatiert WALPOLA RAHULA im Hinblick auf die frühe buddhistische Geschichte Sri Lanka, wie sie im *Mahāvamsa* berichtet wird: »Mention is made ... of bhikkhus who took an active part in bringing about settlements between political leaders and even selecting kings. Godhagatta-Tissa therā settled the civil war between Duttha-Gāmanī and his brother. ... There is a story of how Mahātissa Thera brought about a settlement of far-reaching consequence between Vattagāmanī and his generals. Dhātusena was brought up and educated for the kingship by a therā. When the sub-king Mahinda was anxious to make a treaty with Sena II (851–885 A.C.) he took monks with him to support his plea. There are many instances of individual theras acting as advisers to kings.« W. RAHULA, *History of Buddhism in Ceylon*, Dehiwala ³1993, 69. RICHARD GARD urteilt diesbezüglich ganz allgemein: »Die früheren buddhistischen Beiträge zur politischen Autorität in den Gesellschaften Asiens umfaßte (sic!) gewichtige Äußerungen des politischen Denkens, grundsätzliche Vorschläge zum politisch-sozialen Verhalten, personelle Unterstützung durch Bhikkhus/Bhiksus in der praktischen Verwaltung des Hofes und des Landes sowie die Durchführung diplomatischer Missionen ...«. R. GARD, *Der Buddhismus*, Genf 1972, 292.

²⁸ Nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen, keine Unkeuschheit, keine berauschenden Mittel.

²⁹ Vgl. *Anguttara-Nikāya* V 177: »Fünf Arten des Handels, ihr Mönche, sollte der Laienjünger nicht ausüben. Welche fünf? Handel mit Waffen, Handel mit Lebewesen, Handel mit Fleisch, Handel mit Rauschmitteln und Handel mit Giften« (*Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung*, Bd. III, Freiburg i.Br. ⁴1984, 119). Positiv gilt dabei jedoch, dass auch der Laie im Rahmen seines Erwerbslebens die buddhistischen Grundsätze der Nichtschädigung, der Proexistenz und des Nicht-Anhaftens verwirklichen soll. Vgl. hierzu die ausführliche spirituell-ethische Betrachtung des Lebenserwerbs in *Anguttara-Nikāya* X 91, die mit den Worten schließt: »Derjenige aber unter diesen zehn weltlich Genießenden, o Hausvater, der auf gesetzliche und gewaltlose Weise nach Vermögen sucht und, nachdem er sich auf gesetzliche, gewaltlose Weise Vermögen verschafft hat, sowohl sich selber glücklich und froh macht, als auch Geschenke gibt und gute Werke tut und, sein Vermögen genießend, nicht daran hängt, nicht dadurch betört wird, nicht davon eingenommen ist, da er das Elend merkt und den Ausweg kennt – dieser gilt unter den zehn weltlich Genießenden als der Erste, der Beste, der Edelste, der Höchste und der Vorzüglichste« (*Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung*, Bd. V, Freiburg i.Br. ⁴1984, 85).

³⁰ Für den ausführlichen Nachweis, dass der Buddhismus den Gedanken eines mehrere Wiedergeburten übergreifenden spirituellen Fortschritts voraussetzt vgl. meine Abhandlung: »Reinkarnation und spiritueller Fortschritt im traditionellen

endgültigen Erleuchtung sind dann alle Spuren der Verblendung für immer geschwunden.

Im Normalfall gilt nun in den älteren buddhistischen Schriften der Mönch oder die Nonne als jemand, der auf dem Weg zur Erlösung weiter fortgeschritten ist als ein Laienanhänger. Doch kann und soll auch der Laienanhänger vor allem durch das Vertrauen auf die buddhistische Lehre und durch die Entfaltung eines sittlichen Lebens Fortschritte auf dem Weg zur Erlösung machen. Kommt er dabei entsprechend gut voran, so rechnen die buddhistischen Schriften damit, dass der Laie noch in diesem Leben oder aber in einer späteren Existenz schließlich den Weg in den Orden einschlagen wird.

Die Sittlichkeit, die den Laien dem Ziel der endgültigen Erlösung näher bringt, umfasst die vier »Pfadglieder« der »rechten Gesinnung«, der »rechten Rede«, des »rechten Handelns« und des »rechten Lebenserwerbs«. Dabei werden auch die Werke sozialer Wohltätigkeit ausdrücklich zu den Aufgaben eines sittlichen Lebens gezählt. So heißt es beispielsweise im Samyutta-Nikāya: »Die da Parke pflanzen, die Haine pflanzen, die Leute, die Brücken anlegen und Zisternen und Brunnen, die eine Heimstätte bereiten: Bei diesen Leuten wächst Tag und Nacht das Verdienst.«³¹

Eine kanonische Erzählung aus den Jātakas³² verdeutlicht das Gemeinte. In einer vorangegangenen Existenz war Buddha einst der junge Mann Magha. Angesichts des desolaten Zustands seiner Dorfgemeinschaft ermuntert Buddha alias Magha die Dorfbewohner zum Bau eines Gemeinschaftshauses, zur Verbesserung der Infrastruktur, zur Errichtung von Bewässerungsanlagen und zu weiteren sozialen Einrichtungen. Als Folge dieser Aktionen steigen im Dorf die allgemeine Lebensqualität und Zufriedenheit an; die ehemals hohe Kriminalität und der Rauschmittelkonsum gehen deutlich zurück. Dies bringt Magha und seine Gefährten in Konflikt mit der örtlichen Polizeibehörde, die durch die Erhebung von Bußgeldern an der einstmals hohen Kriminalität gut verdient hatte. So werden Magha und die anderen Dorferneuerer unter falschen Anschuldigungen zum Tode verurteilt. Doch der Hinrichtungsselefant, der die Delinquenten zerstampfen soll, erkennt deren lautere Gesinnung und weigert sich, seinen Dienst zu tun. Der örtliche Fürst vermutet jedoch, dass Magha den Elefanten verzaubert habe. Als er ihn nach dem Zauberspruch befragt, antwortet ihm Magha: »... einen anderen Zauberspruch besitzen wir nicht, als dass wir alle dreißig nichts Lebendes töten, nichts nehmen, was uns nicht gegeben ist, nicht unzünftig leben, nicht lügnerische Rede führen, und nicht berauschende Getränke trinken, sondern Wohlwollen entwickeln, Almosen geben, den Weg eben machen, Teiche graben oder ein Haus zur allgemeinen Benutzung bauen. Das ist unser Zauberspruch, unser Schutzgebet und unser Heil.«³³ Nur zu leicht kann man in Geschichten wie dieser das Vorbild für die spätere Wohltätigkeit buddhistischer Könige erkennen.

Buddhismus«, in: P. SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*, München 1996, 29–56, 205–212.

³¹ *Samyutta-Nikāya* I 33 (1,47). Zitiert nach: W. GEIGER, *Samyutta-Nikāya*, Bd. I, 1930, 51f.

³² *Jātaka* 31.

³³ ELSE LÜDERS, *Buddhistische Märchen*, Düsseldorf-Köln 1979, 257.

Und somit lässt sich nun für die positive Antwort auf die Leitfrage dieser Vorlesung eine erste Begründung nennen: Der Buddhismus besitzt eine genuin gesellschaftspolitische Dimension, weil konstruktive sozioethische Betätigung ein Teil jener Sittlichkeit ist, die den buddhistischen Laienanhänger auf seinem Weg zur endgültigen Erlösung voranbringt.

Nun ließe sich jedoch einwenden, dass gerade die Zuordnung der gesellschaftspolitischen Betätigung zum Laienstand den letztlich apolitischen Charakter des Buddhismus belege. Denn das Streben nach der höchsten Erleuchtung sei ja dem Mönch bzw. der Nonne vorbehalten und kennzeichne nun gerade nicht das Leben des Laienanhängers. Man kann somit die Frage, ob es eine genuin politische Dimension des Buddhismus gibt, auf das folgende Problem zuspitzen: Ist die politische Betätigung eines buddhistischen Laienanhängers etwas, das ihn letztlich von der Erlösung trennt, weil politische Betätigung unweigerlich mit dem Laienstand verknüpft ist? Um diese Frage zu beantworten, ist noch weiter nach der soteriologischen Stellung des buddhistischen Laien zurückzufragen: Kann ein buddhistischer Laie *als Laie* die Erlösung erreichen?

In der Tat gilt in den ältesten buddhistischen Texten das Leben als Laienanhänger eher als ein Hindernis für die Verwirklichung der endgültigen Erleuchtung. Wer auf dem inneren Weg zur Erlösung entsprechend fortgeschritten ist, dem verleiht nur das intensive Leben unter der buddhistischen Ordensregel die günstigsten Bedingungen, um das höchste Ziel zu erreichen. Da die Annäherung an die Erlösung jedoch ein geistiger Vorgang ist, räumen die buddhistischen Schriften ein, dass sich die spirituelle Reife eines Menschen nicht zwangsläufig an seinem Stand ablesen lässt.³⁴ Und der Pāli-Kanon zählt schließlich eine ganze Reihe Laienanhänger auf, die *als Laien* die Erleuchtung verwirklicht haben.³⁵

Trotzdem war die Frage, ob sich Erleuchtung und Laienstand vereinbaren lassen, im älteren Buddhismus heftig umstritten. Die kanonische Aussage, dass Laien die Erleuchtung erreicht hatten, schloss die radikale Auffassung, wonach ein Laie überhaupt nicht erleuchtet werden könne, aus. Aber einige der älteren buddhistischen Schulen vertraten die Ansicht, dass jemand, der als Laie die Erleuchtung erreiche, fortan auf keinen Fall weiter das Leben eines Laien führen werde. Er werde dann entweder unverzüglich in den Orden eintreten oder aber sterben.³⁶ Mit dieser Position würden sich folglich ein erleuchtetes Dasein und ein Leben konkreter politischer Arbeit wechselseitig ausschließen. Politische Betätigung wäre allein dem Weg zur Erleuchtung, nicht aber dem erleuchteten Leben selbst zuzuordnen.

Doch ist der Buddhismus bei dieser Auffassung nicht stehengeblieben. Auf zweifache Weise wurde sie modifiziert. Die eine Form der Modifikation findet sich beispielsweise in den jüngeren Teilen des *Milinda-Panhas*, eines Werks, das im Theravāda-Buddhismus semikanonische Geltung besitzt. Hier wird bekräftigt, dass zahlreiche Laien erleuchtet seien, und zwar deswegen, weil sie sich in ihren vorangegangenen Existenzen bereits in

³⁴ Vgl. *Anguttara-Nikāya* IV 138; *Dhammapada* 142.

³⁵ Vgl. *Anguttara-Nikāya* VI 119–139.

³⁶ Vgl. *Milinda-Panha* 265 (IV,7,7f) (deutsche Ausgabe: *Die Fragen des Königs Milinda*, Interlaken 1985, 248f); siehe auch *Kathā-Vatthu* IV,1.

den strengeren monastischen Lebensformen entsprechend geschult hätten.³⁷ Mit anderen Worten, die monastische Laufbahn mit ihren besonderen Aufgaben und Auswirkungen muss nicht zwangsläufig immer nur etwas sein, das der Laie noch vor sich hat. Ein Laie kann *als Laie* offensichtlich so überzeugend eine erleuchtete Gesinnung dokumentieren, dass man annahm, er müsse den mit dem monastischen Leben verbundenen spirituellen Fortschritt bereits hinter sich haben.

Noch weiter geht die Antwort, die in den späteren Schulen des Mahâyâna-Buddhismus gegeben wird. Sie hängt mit dem sogenannten Bodhisattva-Ideal zusammen. Als ein »Bodhisattva« gilt ein Mensch, der die Erleuchtung ausschließlich aus altruistischen Motiven anstrebt: also nicht um seines eigenen Heiles willen, sondern um als Erleuchteter besser zum Heil aller Wesen wirken zu können. Außerdem gelobt der Bodhisattva, das Rad der Wiedergeburten nicht eher zu verlassen als bis alle Wesen zur Erlösung geführt sind. Dabei kann der Bodhisattva auf einer höheren spirituellen Entwicklungsstufe unbeschadet seiner Absicht, im Samsâra zu verweilen, durchaus bereits als ein erleuchtetes Wesen gelten. Solche Bodhisattvas sind nun auch gezielt in Laienberufen tätig, um ihre altruistische Absicht zu erfüllen. Dementsprechend heißt es im Vimalakirti-Nirdesha, einem wichtigen Text des Mahâyâna, über den Wandel der Bodhisattvas: »Und immer wieder werden sie Dorfleute, Karawanenführer, Priester, erste Minister und Beamte, um den Wesen Wohltaten zu erweisen. Und für die Armen werden sie unvergängliche Schätze, und nachdem sie ihnen Gaben gespendet, erwecken sie in ihnen den Willen zur Erleuchtung. ... Immer wieder stellen sie sich vor die von Furcht Gequälten hin und nachdem sie ihnen Sicherheit gewährt, machen sie sie für die Erleuchtung reif.«³⁸ Diesen Aussagen entspricht denn auch der historische Tatbestand, dass buddhistische Könige – selbst wenn sie nicht einer Schule des Mahâyâna angehörten – die Ausübung ihrer politischen Tätigkeit gerne als eine Form des Bodhisattva-Wandels betrachteten.³⁹ Ihre deutlichste Ausprägung hat diese Konzeption in der Institution des Dalai Lama gefunden. Im Namen des Bodhisattva-Ideals wird hier von einem hochrangigen Mönch, dem Führer des Gelugpa-Ordens, erwartet, dass er zugleich die Aufgaben eines politischen Regenten wahrnimmt.

Während also nach älterer buddhistischer Auffassung eine konkrete gesellschaftspolitische Betätigung als Entfaltung sittlicher Gesinnung den Laien auf seinem Weg zur Erlösung voranbringen kann, jedoch nicht mit dem erleuchteten Leben selbst vereinbar ist, so gilt nach späterer buddhistischer Auffassung, dass ein Erleuchteter auch das Leben eines Laien führen kann und zwar unter Einschluss der Wahrnehmung politischer Aufgaben – vorausgesetzt natürlich, dass diese Tätigkeit im Dienst der Entfaltung des buddhistischen Mitleids bzw. der allumfassenden Güte steht.

Diese Klausel bringt mich zu meinem letzten Punkt. Dass es nämlich gerade das Motiv des Mitleids ist, das die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus trägt, hängt mit seiner Verhältnisbestimmung von Heil und Wohl zusammen.

³⁷ Vgl. *Milinda-Panha* 348 (VI,1ff) (*Die Fragen des Königs Milinda*, a.a.O. (Anm. 36) 316ff).

³⁸ »Vimalakirti-Nirdesha«, in: *Sikṣasamuccaya* 324ff; zitiert nach M. WINTERNITZ, *Der Mahâyâna-Buddhismus*, Tübingen 1930, 38.

³⁹ Vgl. R. GOMBRICH, *Theravâda Buddhism ...* (Anm. 6), 161.

3. Irdisches Wohl und endgültiges Heil

Eine Annahme, die der Buddhismus quasi axiomatisch als selbstverständlich voraussetzt, wird im Pāli-Kanon so formuliert: »Alle Wesen begehren Glück und verabscheuen Leid.«⁴⁰ Zwei Kerntugenden des Buddhismus, die Güte (*mettā*, *maitrī*) und das Mitleid (*karunā*), hängen unmittelbar mit diesem Axiom zusammen. Denn unter Güte versteht der Buddhismus den Wunsch nach dem Glück aller Wesen. So heißt es in der berühmten Lehrrede über die Güte: »Mögen alle Wesen glücklich sein! ... So« (– das heißt in dieser Haltung –) »möge man zu allen Lebewesen entfalten ohne Schranken seinen Geist.«⁴¹ Besteht die Güte somit im Wunsch nach dem Glück aller Wesen, so besteht das Mitleid im Wunsch nach ihrer Befreiung von jeder Form des Leids.⁴² Buddhaghosa (5. Jhd. n. Chr.) formuliert in seinem klassischen Kompendium der Theravāda-Dogmatik: »Das Merkmal des Mitleids besteht in der das Leiden stillenden Tätigkeit, sein Wesen im Nichtdulden des Leidens der anderen.«⁴³ Dass nun die Güte das Glück aller Wesen und das Mitleid ihre Leidfreiheit intendiert, findet seine Entsprechung im Zentrum der buddhistischen Heilsbotschaft. In den sogenannten »Vier Edlen Wahrheiten« geht es um eine Analyse des Leids, seiner Ursache und seiner Überwindbarkeit, sowie um die praktischen Schritte, die zur Überwindung des Leidens führen. Das eigentliche Heilsziel des Buddhismus, das Nirvāna, wird zugleich als das höchste Glück gepriesen,⁴⁴ in welchem alles Streben des Menschen seine endgültige Erfüllung findet.⁴⁵

Unter diesen Voraussetzungen lassen sich nun irdisches Wohl und endgültiges Heil einander zuordnen: Jede Form des irdischen Wohls ist bis zu einem gewissen Grad und in einer gewissen Weise eine Form von Leidfreiheit bzw. Leidreduktion. Doch nur im endgültigen Glück des Nirvāna ist jedes Leid irreversibel überwunden.

Endgültiges Heil ist also weder mit irdischem Wohl identisch,⁴⁶ noch stehen irdisches Wohl und endgültiges Heil immer in Kontinuität zueinander. Das heißt, nicht jede Form von irdischem Wohl bringt den Menschen dem endgültigen Heil des Nirvāna näher. Aber

⁴⁰ *Majjhima-Nikāya* 94 (PTS M II 160).

⁴¹ *Sutta-Nipāta* I 8.

⁴² Vgl. *Visuddhi-Magga* IX 2 (PTS 314).

⁴³ Ebd. (PTS 318). Zitiert nach: *Visuddhi-Magga oder Der Weg zur Reinheit*, Konstanz 1975, 363.

⁴⁴ Z.B. *Dhammapada* 204 und *Majjhima-Nikāya* 75: »Gesundheit ist das größte Gut, Zufriedenheit der beste Schatz, Nirvāna höchste Seligkeit.«

⁴⁵ Vgl. *Dīgha-Nikāya* IX 40; *Samyutta-Nikāya* 22, 22.

⁴⁶ Insofern ist das primäre Ziel des buddhistischen Erlösungsstrebens ein welttranszendentes Ziel, das freilich mit der Erleuchtung schon in dieser Welt erreicht werden kann und durch die Erleuchteten seine Wirkungen in dieser Welt hinterlässt. Es wäre daher falsch, die Lehre Buddhas auf ein rein innerweltliches Anliegen zu reduzieren. Andererseits ist es jedoch weder erforderlich, noch gerechtfertigt, daraus den Schluss zu ziehen, dass die buddhistische Erlösungslehre keine Implikationen für das irdische Wohl und damit keine politische Dimension besitzen könne. ALOYSIUS PIERIS hat im Hinblick auf die politische Dimension des Buddhismus zutreffend von einem »Programm der Umstrukturierung des psycho-sozialen Lebens der menschlichen Gesellschaft im Einklang mit dem übergeordneten Ziel nirvānischer Freiheit« gesprochen: »Durch *Gnosis* nimmt ein Buddha das Jenseitige bereits hier und jetzt vorweg, aber durch »*agape*« verändert er sozusagen das hier und jetzt im Sinne dieses Jenseitigen.« A. PIERIS, »Die politische Vision der Buddhisten«, in: DERS., *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, 111–119, hier 113.

es gilt durchaus das Umgekehrte: Jeder Schritt, der zum Nirvâna führt, impliziert auch eine Reduktion des Leids. Dies hängt mit einem wichtigen Grundzug des Buddhismus zusammen, nämlich mit seinem Kausalitätsdenken. Nach Aussage der bereits erwähnten »Vier Edlen Wahrheiten« wird das Leid überwunden, indem man die Ursachen des Leides bekämpft. Es geht also nicht um eine reine Symptombehandlung, mit der man vielleicht im Sinne des Buddhismus gewisse narkotisierende Formen des irdischen Wohls vergleichen könnte. Es geht vielmehr um die Überwindung der leiderzeugenden Wurzelfaktoren.

Wenn hierbei von »Leid« (*dukkha*, *duhkha*) die Rede ist, dann handelt es sich dabei um ein vielschichtiges Phänomen. Vor allem aber ist damit im Rahmen der buddhistischen Verwendung nicht einfach nur das individuelle Leiderleben gemeint, sondern auch das intersubjektiv und kollektiv verursachte Leid bzw. diese Leidenszufügung selbst.⁴⁷ Nach buddhistischer Auffassung haben nun das subjektive Leiderleben und die intersubjektive Leidenszufügung letztlich dieselbe existentielle Wurzel, die hier als »Durst« oder »Anhaftung« gekennzeichnet wird. Den »Durst« könnte man definieren als eine fehlgeleitete bzw. verblendete Orientierung des menschlichen Daseins, bei der der Mensch seine Erfüllung fälschlicherweise von den vergänglichen Dingen dieser Welt erwartet und sich deshalb an diese klammert bzw. an ihnen »anhaftet«. »Durst« und »Anhaftung« äußern sich daher konkret als Gier, Hass und Verblendung. Die mit dem »Durst« zwangsläufig einhergehende Frustration gilt als die eigentliche Wurzel des subjektiven Leiderlebens. Die aus dem »Durst« resultierende selbstsüchtige Gier und der andere missachtende Hass sind die Ursachen intersubjektiver Leidenszufügung.

Damit sind wir bei jenem Aspekt angelangt, der vielleicht im Hinblick auf die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus als der wichtigste gelten darf: Da subjektives Leiderleben und intersubjektive Leidenszufügung dieselbe Wurzel haben, besitzt jede Anstrengung zur Überwindung der Leidensursachen auch eine intersubjektive und damit zumindest latent politische Dimension. Dem Zustand der Latenz wird diese Dimension nun dadurch enthoben, dass der Buddhismus sehr klar und unzweideutig mit einem Einfluss struktureller sozialer Gegebenheiten auf den Leidzusammenhang rechnet. So wie jene Strukturen, die das gemeinsame Leben innerhalb des buddhistischen Ordens regeln, den optimalen Rahmen zur Überwindung der letzten Reste von Gier, Hass und Verblendung bieten sollen, so können nach buddhistischer Auffassung auch die staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen entweder die Ursachen von Leid und Leidenszufügung begünstigen oder eben einschränken. Und hiermit sind wir, wenn man so will, bei der Grundmaxime buddhistischer Politik, die sich vielleicht folgendermaßen formulieren lässt: Das gesellschaftliche Gemeinwesen soll so geordnet werden, dass die leiderzeugenden Faktoren möglichst gering bzw. möglichst wirkungslos bleiben.⁴⁸

⁴⁷ Vgl. besonders *Majjhima-Nikâya* 13. Ich habe diesen Punkt ausführlicher erörtert in: P. SCHMIDT-LEUKEL, »Individual and Collective Aspects of Buddhist Ethics«, in: *Dialogue* (NS) XII (1985) 17–27; DERS., »Den Löwen brüllen hören«, a.a.O. (Anm. 2) 477–505. Zur Gewaltfrage vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, »Das Problem von Gewalt und Krieg in der buddhistischen Ethik«, in: *Dialog der Religionen* 6 (1996) 122–140, sowie den mit zahlreichen Belegen versehenen Beitrag: L. SCHMITHAUSEN, »Buddhismus und Glaubenskriege«, in: *Veröff. Joachim Jungius-Ges. Wiss. Hamburg* 83 (1996) 63–92.

⁴⁸ Die Formulierung dieser Maxime orientiert sich an dem Grundmuster buddhistischer Soteriologie, das heißt an der Überwindung des Übels. Sie formuliert daher nicht, was an positiven Werten und Inhalten die Vision buddhistisch-poli-

Zwei Beispiele aus dem Pāli-Kanon, der kanonischen Sammlung des Theravāda-Buddhismus, können die Konkretion dieser Maxime in den Texten zum buddhistischen Königsideal illustrieren. Im dem ersten Beispiel geht es um die Verhinderung der Anarchie durch die Errichtung des Gewaltmonopols, im zweiten Beispiel um die Reduktion der Kriminalität durch die Bekämpfung der Armut.

Das 27. Sutta des Dīgha-Nikāya enthält eine mythologisch gefasste Begründung für die Entstehung des Königtums. Demzufolge existierten die Menschen einstmals als reine Geistwesen. Angetrieben von der Lust nach sinnlichem Genuss nahmen sie jedoch eine immer gröbere, materielle Gestalt an. Schließlich kam es hierbei zur Geschlechterdifferenzierung und es entstand die menschliche Rasse. Zunächst lebten die ersten menschlichen Wesen von dem, was sie an wildem Reis sammelten. Doch getrieben von ihrer Gier begannen sie Vorräte zu horten und entwickelten die Idee des privaten Besitzes an Reisfeldern. Das diesen gesamten Prozess treibende unheilsame Begehren führte schließlich dazu, dass einzelne Menschen die Grenzen der Reisfelder nicht einhielten und vom Feld der anderen Reis stahlen. So entstanden zunächst Diebstahl und Lüge und infolge davon Vergeltung und Gewalt. Um das drohende Chaos von Gewalt und Gegengewalt zu verhindern, kamen die Menschen nun überein, jemanden aus ihrer Mitte zum Regenten zu wählen und zwar – wie der Text betont – »durch gemeinsamen Beschluß«. Der Regent bestellt selber kein Reisfeld, sondern erhält seinen Reis von den anderen. Dafür hat er die Aufgabe und die Vollmacht, im Konfliktfall Recht zu sprechen und gegebenenfalls Strafen zu verhängen. Auf diese Weise, so erklärt es der Mythos, seien das Königtum und der Stand der Adligen, der Kshatriyas, entstanden. Die politische Macht begründet sich nach dieser Auffassung also nicht durch göttliche Institution, sondern durch eine Art Staatsvertrag mit einer klar umrissenen Aufgabe. Angesichts der unheilvollen Dynamik menschlicher Gier, soll der König Gerechtigkeit und Ordnung gewährleisten und damit die leiderzeugenden Auswirkungen der Gier reduzieren. Im übrigen soll der König nicht nur den *Menschen* in seinem Land Schutz und Frieden garantieren, sondern – wie ausdrücklich betont wird – »auch dem Wild auf der Erde und den Vögeln in der Luft!«⁴⁹ Mit Recht können sich zeitgenössische Buddhisten auf diese kanonische Aussage beziehen, wenn sie von ihren Regierungen die Wahrnehmung einer ökologischen Verantwortung fordern.⁵⁰

tischer Ideale füllen könnte. Sie sagt also beispielsweise nichts darüber, wie etwa im Hinblick auf die moderne Menschenrechtsdebatte die spezifisch buddhistischen Vorstellungen von der Würde des Menschen hierzu einen konkreten Beitrag leisten könnten. In dieser Hinsicht ließe sich an die buddhistische Auffassung anknüpfen, dass ein Wesen nur als Mensch (und nicht in seiner Existenz als Höllenbewohner, Himmelsbewohner, als Dämon oder als Tier) ein erleuchtetes Dasein zu verwirklichen vermag. Denn diese Auffassung von dem hohen ethisch-spirituellen Wert der menschlichen Existenz als solcher bildet bereits die Grundlage für die frühe buddhistische Opposition gegen die These, der ethisch-spirituelle Wert des einzelnen Menschen sei an der jeweiligen Kaste abzulesen, in die hinein er bzw. sie geboren wird (vgl. *Sutta Nipāta* III, 9). Und ein Beispiel dafür, wie aus der buddhistischen Wertschätzung der menschlichen Existenz als solcher Konsequenzen in der modernen juristischen Auseinandersetzung um die rechtlichen Grundlagen der indischen Verfassung, d.h. konkret die Abschaffung des Kastenrechts, gezogen wurden, bietet der Kampf des Juristen und Neo-Buddhisten Ambedkars, der im wesentlichen für den Text der modernen indischen Verfassung verantwortlich ist. Vgl. S. JÜRGENS, B.R. Ambedkar – *Religionsphilosophie eines Unberührbaren*, Frankfurt a.M. 1994, bes. 222ff.

⁴⁹ *Dīgha-Nikāya* 26.

⁵⁰ Zur Frage der ökologischen Ethik auf dem Hintergrund traditionellen buddhistischen Denkens siehe L. SCHMITHAUSEN, »The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics«, in: *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997) 1–74.

Das zweite Beispiel findet sich im 26. Sutta des *Dīgha-Nikāya*. Hier wird in Form einer paradigmatischen Königsbelehrung erzählt, wie es in einem Land zu verhängnisvollen sozialen Folgen kam, weil es der König versäumte, durch gezielte finanzielle Investitionen die Armut zu bekämpfen. Und Buddha erklärt den Zusammenhang mit den Worten: »Bhikkhus, so folgte eins aus dem andern: weil die Armen kein Geld mehr bekamen, nahm die Armut überhand, weil die Armut überhandnahm, wurde das Stehlen Mode, weil das Stehlen in Aufnahme kam, gewöhnte man sich an den Gebrauch der blanken Waffe, und daraus ergab sich Mord und Totschlag ...«. ⁵¹ Die Bekämpfung der Armut durch großzügige Verteilung von Almosen und sinnvolle finanzielle Investitionen wird daher in den buddhistischen Schriften immer wieder als eine der wichtigsten Aufgaben des Königs geschildert. In *Dīgha-Nikāya* 5 heißt es ausdrücklich, ein König solle auf sozialen Unfrieden und zunehmende Kriminalität nicht mit schärferen Strafen reagieren, sondern mit einer Beseitigung der ökonomischen Ursachen. Nicht durch »Galgen oder Kerker« könne der König dieser Situation beikommen. Vielmehr möge der König »denen, die im Lande des Herrn Königs Ackerbau und Viehzucht betreiben, Samen und Futter darleihen, denen die im Land des Herrn Königs Handel betreiben, möge der Herr König Geld darleihen, ...: dann eben werden diese Leute, ihren Geschäften hingegeben, das Land des Herrn Königs nicht mehr verstören; groß aber wird des Königs Einkommen sein, sicher gegründet die Lande, ohne Not, ohne Drangsal, und die Menschen werden fröhlich und frohgemut ihre Kinder am Busen schaukeln und bei offener Türe, so zu sagen, wohnen.« ⁵² Solche Investitionen und Almosengaben zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt bezeichnen die buddhistischen Texte als die wahrhaften Opfer, die ein König finanzieren soll, nicht aber die großen und teuren Tieropfer, die die Veden empfehlen. Damit grenzen sie die Aufgabe des Königs polemisch von einigen brahmanistischen Konzepten ab, die in der Finanzierung des Opferkultes eine der zentralen Pflichten des Königtums sahen. ⁵³

Die buddhistischen Staatsvorstellungen setzen somit voraus, dass der König idealerweise ein buddhistischer Laienanhänger sein sollte, der sich in den Grundsätzen seiner Regierung an die buddhistische Lehre hält. Ausdrücklich heißt es daher, der König solle »von Zeit zu Zeit« die buddhistischen Mönche aufsuchen und sich von ihnen darüber »belehren lassen, was gut und böse, was tadelnswert und untadelig, was des Strebens wert und unwert ist.« ⁵⁴ Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, dass zu den Funktionen des Ordens auch gehört, die sittlichen Grundprinzipien einer von buddhistischem Geist bestimmten Politik zu formulieren. Dem entspricht es wiederum, dass – wie eingangs erwähnt – der buddhistische Orden beanspruchte, das wahre Brahmanentum zu verkörpern und damit der Brahmanenkaste ihren religiösen und gesellschaftlichen Führungsanspruch streitig machte. Im übrigen besitzt der buddhistische Orden denn auch ein Mittel, um sein Missfallen an

⁵¹ Zitiert nach: R.O. FRANKE, *Dīgha-Nikāya*, Göttingen, Leipzig 1913, 265.

⁵² Zitiert nach: K.E. NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddhos*, Bd. II, Zürich, Wien 1957, 92f.

⁵³ Vgl. *Dīgha-Nikāya* 5 und 23, sowie H. V. GLASENAPP, *Indische Geisteswelt*, Bd. II, Baden Baden 1986, 276. MAX WEBER behauptet demgegenüber, im alten Buddhismus finde sich kein Kampf gegen das brahmanische Opfer. Vgl. M. WEBER, a.a.O. (Anm. 5) 247.

⁵⁴ *Dīgha-Nikāya* 26.

der Art der politischen Staatsführung auszudrücken. Durch das sogenannte »Umdrehen der Schale« kann der Orden öffentlich deutlich machen, dass der König nicht länger als Laienanhänger betrachtet wird. In der Geschichte der buddhistischen Königtümer griff der Orden in der Tat von Zeit zu Zeit auf dieses scharfe Mittel des Protests zurück.

4. Nachbemerkung

Im Jahre 1906 schrieb der Engländer Fielding-Hall im Hinblick auf die britische Kolonialisierung Burmas: »Ich kann nicht erkennen, aus welchem Grund die Burmesen, sofern sie Buddhisten sind, sich darüber beklagen könnten, dass wir sie erobert haben. Sie hatten es sich zum Grundsatz gemacht, dass Krieg falsch ist. Sie glaubten oder versuchten zu glauben, dass die Welt ein sehr trauriger Ort sei. Sie sagten, dass es nichts in ihr gebe, was sich zu besitzen lohne. Alles galt als Verblendung und Leid, und Erlösung wäre für alle das Beste. Wenn wir sie dann erobert haben, welchen Schaden haben wir ihnen damit zugefügt? Wir haben ihnen das genommen, wovon sie erklärten, dass sie es verachteten. Wir haben sie von der Aufgabe der Regierung befreit, und Regierung, sagten sie, sei eines der großen Übel.«⁵⁵ Dieses Beispiel zeigt, dass die These vom weltflüchtigen und apolitischen Buddhismus, gegen die ich mich in dieser Vorlesung gewendet habe, im Westen nicht frei von ideologischen Interessen vertreten wurde. Man zog sie nicht nur zur Legitimation der westlichen Kolonialisierung ehemals buddhistischer Gemeinwesen heran. Auch die christliche Apologetik des 19. und 20. Jhd. benutzte sie, um die diesbezügliche Überlegenheit des Christentums zu demonstrieren.⁵⁶

Auch heute finden sich überall Beispiele von herausragenden buddhistischen Persönlichkeiten, die sich auf allen Ebenen der Politik im Sinne der buddhistischen Heilslehre engagieren. Ich möchte hierzu nur erinnern an das Oberhaupt der tibetischen Exilregierung, den XIV. Dalai Lama mit seiner vorbildlichen, konsequent gewaltlosen Opposition gegen die chinesische Okkupation seines Landes. Ich möchte erinnern an Aung San Suu Kyi, die tapfere Anführerin der burmesischen Oppositionsbewegung, die sich in ihren politischen Leitlinien klar am Buddhismus orientiert.⁵⁷ Wie der Dalai Lama wurde auch sie für ihr Engagement mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet. Man könnte aber ebenso gut Abhangame Ariyaratne, den Gründer und Leiter der buddhistischen Dorferneuerungsbewegung Sarvodaya in Sri Lanka nennen,⁵⁸ oder Sulak Sivaraksa in Thailand, der zu den Vordenkern des »Internationalen Netzwerks engagierter Buddhisten« gehört und wegen seines politischen Engagements mehrfach inhaftiert und exiliert wurde.⁵⁹ Als

⁵⁵ FIELDING-HALL, *A People at School*, London 1906, 250f; zitiert nach: E. SARKISYANZ, *Russland und der Messianismus des Orients*, Tübingen 1955, 344.

⁵⁶ Vgl. hierzu die Beispiele in meiner Abhandlung »Den Löwen brüllen hören« ... (Anm. 2), 62ff.

⁵⁷ Vgl. AUNG SAN SUU KYI, *Freedom From Fear and other writings* (ed. by MICHAEL ARIS), London 1991.

⁵⁸ Vgl. A.T. ARIAYARATNE, *Collected Works*, vol. I–III, 1980, 1985.

⁵⁹ Vgl. »Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte« (Weltmission heute Nr. 23), Hamburg 1996; S. SIVARAKSA, *Samen des Friedens. Vision einer buddhistischen Gesellschaftsordnung*, Braunschweig 1995; KEN JONES, *The Social Face of Buddhism*, London 1989.

Christen haben wir heute jeden Grund und viele gute Gelegenheiten, die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus nicht länger zu ignorieren oder gar zu bestreiten, sondern mit unseren buddhistischen Freunden gemeinsam an der Verringerung des Leids im Dienst des endgültigen Heils zu arbeiten.

Summary

One of the most controversial points in the interpretation of Buddhism is the question whether Buddhism has a genuine socio-political dimension. Whereas some interpreters answer in the positive (especially those from an Eastern background), others (mainly from the West) deny such a dimension. However, the existence of a factual socio-political dimension in the Buddhist history, at least from the time of the emperor Ashoka onwards, is uncontroversial. The author of the present paper argues that this historical fact is not to be regarded as a break from the genuine Buddhist ideal but stands in a coherent line with it. This opinion is defended by two arguments. The first concerns the soteriological status of the Buddhist layman (who is normally the main agent in politics); the second refers to the Buddhist conception of the relation between this-worldly well-being and ultimate salvation. The main point in this regard is that while these are not directly continuous, the roots of suffering in the first area are nevertheless identical with the roots of evil in the second. Therefore the Buddhist aim of overcoming those roots does have a genuine implication for politics.

IN MEMORIAM

P. Prof. Dr. Bernward Willeke OFM

Am Feste der Heiligen Clara, am Montag dem 11. August 1997, starb still und ergeben auf der Krankenabteilung des Franziskanerklosters in Warendorf Pater Bernward Willeke OFM. Damit ist nach fast 84 Jahren ein markanter Franziskaner und Wissenschaftler von uns gegangen.

Heinrich Johannes Willeke wurde am 26. September 1913 in Münster geboren. Er besuchte die Volksschule und das Ratsgymnasium in seiner Vaterstadt. Im Jahre 1932 trat er in das Noviziat der Franziskaner in Warendorf, Westfalen, ein und nahm den Namen Bernward an. In einer Selbstdarstellung schrieb er: »Dort wurde der Missionsgedanke sehr gepflegt und ließ in mir den Entschluss wachsen, mich der Mission in China zur Verfügung zu stellen. In den folgenden Studienjahren trugen die Missionszirkel mit wissenschaftlichen Vorträgen und Diskussionen viel zur Vertiefung der Missionsbegeisterung bei. Nach der Priesterweihe am 26. März 1939 erhielt ich das Missionskreuz für China.« (JOSEF GLAZIK MSC (Hg.), *50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961*, Münster 1961, 58)

Über Nordamerika wollte er seine Missionstätigkeit beginnen, aber aufgrund der Kriegswirren sah er sich 1939 gezwungen dort zu bleiben. An der Columbia University, New York, studierte er fernöstliche Sprachen und Kulturgeschichte. 1945 promovierte er zum Doktor der Sinologie und 1948 veröffentlichte er seine Doktorarbeit: *Imperial Government and Catholic Missions in China during the years 1784–1785*, St. Bonaventure, N.Y. 1948. Diese wurde sehr gut beurteilt: »Das gediegene Werk mit seinen genauen Untersuchungen hat um so größeren Wert, da auch die einschlägigen chinesischen Quellen benutzt werden. Es ist das Beste, was über diese Verfolgung geschrieben worden ist.« (*Bibliotheca Missionum*, Bd. XIV, Rom–Freiburg–Wien 1960, 309)

Bis 1948 las er an der St. Bonaventure University, N.Y., über Fragen der chinesischen Missions- und Kulturgeschichte und erhielt im Herbst dieses Jahres den Ruf an die »Franciscan Language School of Peking«. Diesem Ruf konnte er jedoch nicht folgen, da im Jahr 1949 die Machtübernahme in Beijing stattfand. Er verbrachte fast zwei Jahre in Rom und setzte seine archivalischen Untersuchungen zur Missionsgeschichte Chinas fort. Während seines langen Lebens hat Bernward Willeke diese Forschungen weitergeführt und wurde so zu einem Experten der fernöstlichen franziskanischen Missionsgeschichte. Er hat die Tradition seiner Mitbrüder Dorotheus Schilling und Otto Maas in ausgezeichneter Weise fortgeführt. Im Herbst 1950 folgte er einem Ruf nach Japan, wo er in Tokio eine Sprachschule für Missionare (Franciscan Language School) aufbaute. Darüber schrieb er: »An dieser heute in Tokio gut bekannten Ausbildungsstätte kath. Japanmissionare war es meine Aufgabe, die Studienordnung auszuarbeiten und japanische Sprachlehrer für die

Schule heranzubilden. Seit Mitte 1953 konnte ich mich auch als Pfarrer einer größeren japanischen Gemeinde mit den praktischen Missionsproblemen vertraut machen. Ostern 1954 wurde ich zum Spiritual im neuerrichteten Priesterseminar für japanische Franziskaner in Tokio ernannt und hatte diese Stellung bis 1956 inne.« (GLAZIK, op. Cit., 59)

Ein weiterer Ruf führte Bernward Willeke heim nach Paderborn, wo er seit Ende 1956 Missionswissenschaft an der Hochschule der sächsischen Franziskanerprovinz lehrte. Seine Heimreise veranlasste ihn, Mitbrüder und Historiker in Taiwan, Honkong, Makao, den Philippinen, Indochina, Thailand, Myanmar, Indien und Pakistan zu besuchen. Seitdem hat er viele freundschaftliche und wissenschaftliche Beziehungen mit ihnen unterhalten.

Bernward wohnte in Münster und bekam 1959 einen Lehrauftrag für Missiologie an der Kath.-Theol. Fakultät. 1962 übernahm er den Lehrstuhl für Missionswissenschaft in Würzburg: 1962–1966 kommissarisch und 1966–1984 als ordentlicher Professor. Missionstheologie war nicht die Stärke Bernward Willekes, aber das Studium und die Forschung der ostasiatischen Missionsgeschichte machten ihn zu einem beliebten und berühmten Lehrmeister. Sein Schüler, Sebald Reil, schrieb: »Der Ordinarius für Missionswissenschaft an der gleichen Universität, Prof. Dr. Bernward Willeke, befasst sich vorwiegend mit Fragen der Missionsgeschichte und der Missionsentwicklung in Ostasien. Er erwarb u.a. für das Seminar für Missionswissenschaft wertvolle Archivalien in Fotokopien über die Missionen in China, so eine Briefsammlung des aus Bremen stammenden Missionsbischofs Johannes Müllener (1673–1742). Prof. Willeke gab Anstoß zu einzelnen Forschungsarbeiten über die Chinamission. Auch die vorliegende Studie regte er an. Für sein unermüdliches Interesse am Fortgang der Arbeit und die hilfreichen, kompetenten Hinweise bin ich ihm zu großem Dank verpflichtet.« (Kilian Stumph 1655–1720, ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking, Münster 1978, III)

Claudia von Collani war eine Schülerin Willekes und erwähnt die Bedeutung des Seminars für Missionswissenschaft für die Forschungsarbeiten über die Jesuitenmission, insbesondere für den chinesischen Figurismus: »Ich hoffe daher, dass die vorliegende Arbeit der Beginn einer systematischen Erforschung des chinesischen Figurismus als einer auch für unsere Zeit aktueller und wegweisenden Theorie sein wird. Meinem verehrten ›Hsien-sheng‹ Professor Bernward H. Willeke, der diese Arbeit angeregt und gefördert hat, danke ich für seine Hilfe, sein Verständnis und die große Geduld, die er mir in den letzten zehn Jahren bewiesen hat.« (P. Joachim Bouvet S. J. Sein Leben und sein Werk, Nettetal 1985, VI)

Als Bernward Willeke emeritiert wurde, übernahm er einfach eine neue Aufgabe. Von 1983–1991 führte er den Vorsitz einer vom Generalminister seines Ordens eingesetzten Kommission: Twentieth-Century Franciscan Missions in China Project. Diese Kommission hat die Geschichte der Franziskanermissionen in China 1925–1955 in 42 Monografien festgelegt, von denen 20 Bernward Willeke verfasst hat. (*The Friars Minor in China – 1294–1955 – especially the years 1925–55, based on the research of Friars Bernward Willeke and Domenico Gandolfi, OFM, by ARNULF CAMPS, OFM and PAT MCCLOSKEY, OFM, St. Bonaventure N.Y. and Rome 1995, XVIII and 316 pp*)

Bis ins hohe Alter hinein blieb Bernward Willeke reisefreudig, geistig wach und voller Interesse an wissenschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen. Es gibt noch keine vollständige Bibliografie seiner Publikationen – etwa 150 –, aber die Bibliotheca Missionum und die Bibliographia Missionaria wie auch die Bibliografien in Auswahl (*Denn ich bin bei Euch. Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute, Festgabe für Josef Glazik und Bernward Willeke zum 65. Geburtstag*, hg. von HANS WALDENFELS, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 457–459; ›Fallbeispiel China‹, *Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, hg. von ROMAN MALEK, St. Augustin-Nettetal 1996, 24–26) könnten dabei behilflich sein.

Professor Willeke war Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, Mitbegründer der International Association for Mission Studies und der Internationalen China Kommission seines Ordens. Von 1970–1978 war er erster Vorsitzender des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen e.V. und er gehörte längere Zeit zur Redaktion der ZMR. Von 1974–1985 war er Vorsitzender der China-Kommission des Deutschen Katholischen Missionsrates; seit Anfang der siebziger Jahre bis 1985 war er Ko-Vorsitzender des Ökumenischen China-Arbeitskreises.

Seit seiner Emeritierung lebte Bernward Willeke im Franziskanerkloster in Osnabrück. Bis zum Ende blieb er Missionshistoriker und Verfechter eines neuen Verständnisses für die Situation der Kirche in China heute. Die Missionswissenschaft, der Franziskanerorden und die Kirche Chinas werden ihn in bleibendem und dankbarem Andenken behalten.

Wijchen

Arnulf Camps OFM

Bey, Horst von der (Hg.): *Auch wir sind Menschen so wie ihr! Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos*, Ferdinand Schöningh / Paderborn 1995; 402 S.

Der Band, vom Hg. selbst als »Fundgrube für Historiker, Religionsgeschichtler, Ethnologen und Theologen« (3, eigentlich 5!) gepriesen, will die breite Palette franziskanischen Wirkens in der Mexiko-Mission des 16. Jahrhunderts dokumentieren: die feueereifrige Begeisterung des Anfangs, das Zaudern zwischen der Verteidigung der geschundenen Indios und der Unterstützung des Kolonialsystems, das ihnen so viele Vorrechte gewährte, und schließlich die Enttäuschung um 1600, weil ihre chiliastischen Träume einer engelgleichen »indianischen Urkirche« nicht in Erfüllung gingen und die Krone ihre Kompetenzen einschränkte. Besonders interessant, weil zumeist neuübersetzt, ist die Auswahl aus der reichhaltigen Korrespondenz der Franziskaner mit politischen und kirchlichen Autoritäten. Der Forscher bleibt freilich auf die zahlreichen Originalquellenbände angewiesen, aus denen hier nur eine sehr fragmentarische Auswahl dokumentiert wird. Leider fehlt eine einführende Studie in die Gesamtproblematik der »Franziskanisierung der Indios Neu-Spaniens in der elften Stunde der Welt«, aber auch in die jeweiligen Kapitel sowie in die Quellenlage und den Wert der dieser Auswahl zugrundegelegten Sammlungen. Die Texte sind jeweils mit einem Kurzkommentar (oft, wie zu zeigen sein wird, aus fremder Feder ohne Urhebervermerk!) versehen.

Die für diesen Band neu gemachten Übersetzungen sind in der Regel sachlich und sprachlich gut, wenn auch nicht frei von Fehlern und Uneinheitlichkeiten, wie sie bei einem solchen Werk üblich sind. Exemplarisch sei nur auf einen hingewiesen, der besonders sinnentstellend ist, aber wohl auf eine falsche Lektüre der spanischen Originalvorlage zurückzuführen ist: Die Übersetzerin hat (es geht darum, dass Motolinía die von Las Casas angegebenen drei oder vier *Cuentos* oder »Millionen« an Sklaven, die Cortés und die Seinen gemacht haben sollen, als grobe Übertreibung hinstellt und statt dessen von höchstens zweihunderttausend Sklaven spricht) *ochocientos mil* (achthunderttausend) mit *ochenta mil* (achtzigtausend) verwechselt, so dass es dann in der Übersetzung heißt: »Was also die Zahl von drei Cuentos angeht, so übertreibt er [Las Casas] und setzt zwei Cuentos und achtzigtausend [statt ›achthunderttausend‹] zu viel, und im Bezug auf die Zahl von vier Cuentos, setzt er drei Cuentos und achtzigtausend [statt ›achthunderttausend‹] zu viel.« Dies veranlasst den Hg. zu der Anmerkung (346): »Nach der Berechnung am Ende des Absatzes ergibt sich, dass ein Cuento = 280.000 sein muß«.

Aus der Sicht des Rezensenten liegt der größte Vorzug dieses Bandes darin, dass er den berühmten »Anti-Las-Casas-Brief« von Motolinía an Karl V. vom 2. Januar 1555 vollständig neuübersetzt enthält (329–350: bisher gab es nur eine Auswahlübersetzung). Dennoch muss man hier folgendes anmerken: Es ist bedauerlich, dass als Vorlage ein unkritisch edierter Text genommen wurde und nicht die seit 1989 vorhandene einzelne kritische Ausgabe dieses Briefes (vgl. *Isacio Pérez Fernández*, *Fray Toribio Motolinía, O.F.M., frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P. Estudio y edición crítica de la carta de Motolinía al emperador, Tlaxcala, a 2 de enero de 1555*, Salamanca 1989); ebenso ist bedauerlich, dass ein solcher Text (pures Gift und kein Ruhmesblatt der Franziskaner) ohne sachkundige Anmerkungen der breiten Öffentlichkeit vorgestellt wird. Der Kurzkommentar des Hgs. (350f) kann solche Anmerkungen nicht ersetzen, zumal er auch vieles zu wünschen übrig lässt. Hier hätte der Hg. wahrlich glänzen können, etwa nicht zuletzt mit der Kommentierung dieses Satzes des feurigen Motolinía: »Eure Majestät sollten befehlen, ihn [Las Casas] in ein Kloster einsperren zu lassen, damit er nicht zur Ursache größerer Übel wird« (336). Doch es kam anders: Motolinía selbst wurde nach diesem pamphletarischen Brief

von seinen eigenen franziskanischen Ordensoberen (warum wohl?) in ein Kloster eingesperrt, von dem er bis zu seinem Tod (1569) nicht mehr in die Diskussion eingreifen konnte.

Auch die »Wechselreden indianischer Vornehmer und franziskanischer Missionare in Mexiko« (52–73) hätten, wenn sie schon vollständig aus der bereits vorhandenen deutschen Ausgabe abgedruckt werden, einen kritischen Apparat verdient, zumal es hierzu auch eine reichhaltige Sekundärliteratur in deutscher Sprache gibt. Zumindest aber hätte der Hg. anmerken sollen, dass der daraus als Titel und Motto der Textauswahl gewählte Satz »Auch wir sind Menschen so wie ihr« (3, 52) eine von den Franziskanern gemachte Anspielung auf Apg 14,15 ist (nicht jeder Leser wird es in diesen wenig bibelfesten Zeiten wissen, wenn selbst der Hg. – übrigens genausowenig wie die anderen mir bekannten Interpreten dieses Textes – als Theologe nicht darauf kommt!), die zugleich den roten Faden zum Verständnis der Unterschiede zwischen dem Verhalten des Paulus und des Barnabas in der Apostelgeschichte und dem der Franziskaner im Schatten des Kolonialismus darstellt.

Von den 76 Texten, die der Band enthält, wurden nicht weniger als 22 dem Werk des Rezensenten *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten* (Patmos, Düsseldorf 1991) entnommen (fünf zumeist lange Texte wurden aus anderen bereits vorhandenen deutschen Ausgaben übernommen; 49 wurden neuübersetzt, zumeist von Regina Kaufmann; aber zwei auch von Bruno Pockrandt unter stillschweigender Kontrolle durch den Rezensenten!). Auch hinsichtlich der Aufmachung (Kapiteleinteilung, manche Kapitelüberschriften, etwa von Kap. VII, Text mit Jahresangabe, Absatznummerierung und anschließendem Kurzkommentar) scheint sich der Hg. an besagtem Werk inspiriert zu haben, was den Rezensenten, der damit im deutschen Sprachraum einen Anstoß zu einer quellenfundierten Beschäftigung mit der Mission und Ausbreitung des Christentums in Lateinamerika geben wollte, mit großer Freude erfüllt. Freilich wäre die Freude um so größer ausgefallen, wenn der Hg. nicht nur die Herkunft der übernommenen Quellentexte vermerken würde, sondern auch die der 18 (!) Textkommentare (21, 120, 116f, 218f, 222, 248f, 277f, 325f, 327, 354f, 356, 358, 360f, 364, 378, 379, 383f), die er ohne Urhebervermerk aus diesem Werk entwendet und – wohl wissend, was er tut – geringfügig manipuliert hat, um als deren vermeintlicher Autor dazustehen (es genüge hier diese Andeutung).

Der Hg. hat sich um ein Buch verdient gemacht, das durch die darin enthaltenen – wenn auch unkritisch edierten – Neuübersetzungen eine Bereicherung der deutschsprachigen Forschungswelt darstellt. Doch leider hat er den richtigen Umgang mit fremdem geistigem Eigentum noch zu lernen. Man könnte ihm zugute halten, dass er bei dem angezeigten Plagiat nach der Devise zu handeln scheint, dass der fromme Zweck die Mittel heiligen kann. Doch – welch eine Ironie! – gerade dies war schon der Hauptfehler der Franziskaner Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert.

Berlin

Mariano Delgado

Boff, Leonardo: *Von der Würde der Erde. Ökologie, Politik, Mystik*, Patmos Verlag / Düsseldorf 1994; 185 S.

Die drei Stichworte des Untertitels geben Struktur und Inhalt dieses neuen Buches von L. BOFF an: In seinem ersten Teil geht es um die Entwicklung eines neuen Paradigmas, das um den Begriff »Ökologie« zentriert ist. »Ökologie« bestimmt BOFF als »Beziehung, Interaktion und Wechselwirkung, die alle (lebenden und nichtlebenden) Wesen sowohl miteinander als auch mit allem anderen haben, was real oder potentiell existiert« (15). Die ökologische Perspektive erfasst also nicht nur die natürliche Mitwelt, sondern auch Beziehungen und Strukturen im sozialen Bereich und

reicht letztlich über alles das noch hinaus. Zum entscheidenden Kriterium wird für sie die Frage, wie es der Erde geht. Denn an der Erde wird am sichtbarsten, ob und inwiefern die Menschen ernst damit machen, dass alles mit allem zu tun hat. Diese vorläufigen Bestimmungen entfaltet L. BOFF dann im ersten Kapitel, das sowohl in seiner Programmatik als auch in seiner Systematik das zentrale Kapitel des ganzen Buches ausmacht. Aufgezeigt wird darin, wie die ökologische Betrachtungsweise alle Bereiche der Wirklichkeit neu sehen und gestalten lässt: Technik, Politik, Gesellschaft, Ethik, Wissenschaft und Spiritualität. In der Begegnung von Ökologie und Theologie kommt es zu einem »christlichen Pan-en-theismus«. Franz von Assisi wird als der »westliche Archetyp des ökologischen Menschen« angeführt; er verkörperte bereits diese für uns heute notwendig gewordene Sicht-, Denk- und Lebensweise. In den beiden folgenden Kapiteln wird das neue Paradigma an zwei Bereichen noch näherhin exemplifiziert: Religion und Demokratie.

»Mundialisierung und Theologie der Befreiung« ist der zweite Teil des Buches (mit vier Kapiteln) überschrieben. Hier wird eine neue Orts- und Aufgabenbestimmung der Theologie (der Befreiung) vorgenommen, die einerseits aufgrund des Zusammenbruchs des real existierenden Sozialismus erforderlich geworden ist, andererseits aufgrund der mit dem Prozess der Mundialisierung insbesondere im ökonomischen Bereich einhergehenden Verschärfung gesellschaftlicher Problemlagen: Ein immer größer werdender Teil der Menschheit wird nicht einmal mehr zur Ausbeutung benötigt und schlicht und einfach ausgestoßen. »Das herausforderndste Problem, das wir heute in Lateinamerika haben, sind nicht die Armen innerhalb der Gesellschaft, sondern die dreißig bis vierzig Prozent von mittellosen Aufgegebenen, die das System ausgestoßen hat und die das gewaltige Heer des Lumpenproletariats bilden« (129f). Wenn wirksam etwas gegen diese Entwicklung vorgenommen werden soll, dann setzt das voraus, dass der kapitalistischen Mundialisierung das Projekt einer alternativen globalen politischen Ökonomie entgegengesetzt wird. Für diese befreiende Bewusstseinsbildung und Praxis sich zu engagieren, ist eine Aufgabe, die eine Theologie der Befreiung – neben einer Ökonomie der Befreiung, Politologie der Befreiung etc. – auch auf Zukunft hin alles andere als entbehrlich werden lässt.

Der dritte Teil des Buches (mit drei Kapiteln) hat die Überschrift »Spiritualität vertiefen, Mystik pflegen«. Hier kommt L. BOFF auf eine bereits im ersten Teil angesprochene Thematik zurück und führt sie weiter: die spirituelle Dimension bzw. mystische Seite menschlicher Praxis. Neben strukturellen Aspekten der Realität, mit der wir es zu tun haben und gegen die es anzugehen gilt, wenn sie einzwängen und unterdrücken, kommt verstärkt der subjektive Faktor in den Blick – ein in den Anfängen der Theologie der Befreiung eher vernachlässigtes Thema. Ohne spirituelle Fundierung, ohne die mystische Erfahrung Gottes als der Kraft, die da ist und im Kampf Halt gibt, droht dieser aussichtslos zu werden. Ein Irrtum wäre es allerdings zu meinen, gerade die etablierten Religionen seien Gewährsorte für eine solche Spiritualität und Mystik. »Die gegenwärtige Krise der traditionellen Kirchen und Religionen besteht darin, daß sie, so leidvoll es klingt, keine hinreichend tiefe Gotteserfahrung mehr haben. Statt dessen haben sie sich mit Hierarchien, kreuzritterhaften Missionaren und Lehrmeistern, kurz: mit religiöser Macht, umgeben. Doch der geht es weniger um die Wahrheit Gottes, als vielmehr um die Stabilität des Systems. Was religiöse Macht am meisten fürchtet, ist der Mystiker, will sagen: der Gläubige, der bezeugt, daß er Gott erfahren hat, und in seinem Namen, ohne irgend jemanden um Erlaubnis dazu gebeten zu haben, eine neue Sprache spricht und neue Verhaltensmuster einführt« (154f). Es dürfte deutlich geworden sein: Hier liegt ein wirklich neues und beachtenswertes Buch von L. BOFF vor; es knüpft an älteren Überlegungen an, repetiert diese jedoch nicht, sondern führt sie kreativ weiter – eine wirklich befreiende Theologie.

Eung Chung Park: *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2; 81) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) / Tübingen 1995; 220 S.

Diese Untersuchung von Mt 9,35–11,1 stellt die revidierte Fassung der Dissertation dar, die der koreanische Presbyterianer 1991 in Chicago vorgelegt hatte. Es handelt sich um eine sorgfältige exegetische Untersuchung, die auf deutschsprachige Literatur ausführlich Bezug nimmt. Auf Textanalyse und literarische Analyse folgt zunächst die Interpretation des Kapitels und dann ein Gesamtentwurf der matthäischen Missionstheologie. Interessante Details sind die aufgewiesenen Parallelen zwischen dem vorgeschriebenen »travel outfit« der Jünger und demjenigen der kynischen Wanderphilosophen und des corpus Hippocraticum. Vf. stellt diese Anweisungen an die Jünger in den Kontext der wandernden Ärzte und Philosophen der antiken Welt.

Vf. kann von dem exegetischen Konsens ausgehen, dass die explizite Beschränkung der »Aussendungsrede« in Mt 10 auf die Judenmission in Spannung steht zum Missionsbefehl von Mt 28, in den Augen des Evangelisten überholt ist und am ehesten im Sinne einer heils- bzw. missionsgeschichtlichen Periodisierung zu deuten ist – obgleich auch diese Arbeit deutlich macht, dass sich das erste Evangelium einer rigorosen Periodisierung stärker widersetzt als das dritte. In der Frage, ob die Judenmission als solche für die Kirche des Matthäus erledigt ist oder nur die Beschränkung auf sie, entscheidet Vf. sich für das erstere: Gottesherrschaft und Heil sind von den Juden auf die Heiden »übertragen worden«, woraus ein »programmatischer Universalismus« folgt. Die Judenmission ist gescheitert und gehört einer früheren Entwicklungsstufe an. (Der jüdische Krieg und die Tempelzerstörung, wie sie in Mt 23 reflektiert sind, werden m.E. vom Vf. in ihrer Bedeutung unterschätzt.)

Vor 20 Jahren hätte und hat man mit diesem exegetischen Befund weniger Schwierigkeiten gehabt als heute im Kontext des neuen Fragens nach der Legitimität der Judenmission. Aus koreanischer Sicht mag das ein weniger relevantes Problem sein als für Abendländer. Ein wenig mehr Problembewusstsein hätte man sich aber doch gewünscht, auch wenn man über die zunehmende Beteiligung koreanischer Theologen an der exegetischen Fachdiskussion nur glücklich sein kann.

Stuttgart

Reinhard Hummel

The Friars Minor in China (1294–1955), especially the years 1925–55, based on the research of Friars Bernward Willeke and Domenico Gandolfi, OFM, by Arnulf Camps, OFM and Pat McCloskey, OFM, Franciscan Institute St. Bonaventure University, St. Bonaventure / New York and General Secretariate for Missionary Evangelization General Curia, Order of Friars Minor / Rome 1995; XVIII u. 318 S.

Leben nach dem Evangelium war die Devise des hl. Franz von Assisi. Daraus ergab sich für ihn zwangsläufig seine unterschiedene Hinwendung zur Mission. Er selbst verkündete den Nichtchristen das Evangelium, und er sandte seine Weggefährten zur Glaubensverbreitung aus. Die von ihm ins Leben gerufene Ordensgemeinschaft sollte ein Missionsorden sein, und die ihm zugeschriebene Ordensregel ist die erste, die ein besonderes Kapitel über die Missionare hat. Jesu Weisung »Geht hinaus in alle Welt ...« machte ihn zum Begründer einer neuen Missionsepoche und gab seiner Tätigkeit von vornherein einen Zug ins Universale. Hatte sich das Werk der Evangelisierung jahrhundertlang auf die Länder Nord- und Osteuropas beschränkt, so sandte Franziskus 1219 seine Söhne nach Afrika und Asien aus. Bis heute ist der Franziskaner-Orden eine missionarische Gemeinschaft geblieben.

Das hier vorzustellende Buch informiert über Leben und Wirksamkeit der Franziskaner in diesem riesigen Land während der letzten sieben Zentenarien; die Darstellung konzentriert sich allerdings auf den Zeitraum 1925–1955, resümiert aber darüber hinaus relevante Sachverhalte bis zu ihrem Erscheinungsjahr. Sie stellt das Ergebnis eines Projekts dar, das unter dem Generalminister P. John Vaughn 1980 initiiert worden war und unter der Ägide des Sekretariats für die Evangelisierung des Ordens zustandekam.

Ende des 13. Jahrhunderts hatten die Franziskaner im Reich der Mitte mit der Glaubensverkündigung begonnen. P. Johannes von Monte Corvino ließ sich 1294 als erster katholischer Missionar in Khanbaliq (Beijing) nieder und wirkte dort 35 Jahre überaus segensreich. Nach seinem Tod 1328 stagnierte die Missionsarbeit. Die Erzdiözese verwaiste, da keiner der vom Apostolischen Stuhl ernannten Nachfolger das Ziel erreichte. Die zahlreichen Gläubigen blieben pastoral unterversorgt und vielfach sich selbst überlassen. Dazu kam 1368 der Dynastiewechsel, der sich auf die Mission verhängnisvoll auswirkte. Erst 1633 konnten die Franziskaner – spanische Missionare von den Philippinen – zurückkehren. Über ein halbes Jahrhundert wirkten sie in dem Meer nahe gelegenen Provinzen, bis 1684 die ersten italienischen Franziskaner unter Leitung von Bischof Bernardino Della Chiesa eintrafen. Gemeinsam mit den Jesuiten oblagen sie dem Werk der Glaubensverbreitung zunächst in der Provinz Shantung. Im 18. Jahrhundert verbreiteten sich die Franziskaner in andere Provinzen, in denen sie bis ins gegenwärtige Jahrhundert tätig waren. Ein Jahr vor der endgültigen kommunistischen Machtergreifung befanden sich 706 Franziskaner in China, darunter 150 Einheimische. Dem Orden unterstanden 28 Missionsdistrikte, von denen 23 Provinzen von Europäern und vier von Nordamerikanern verwaltet wurden; außerdem gab es den chinesischen Bezirk Dongchang.

Vor vier Jahrzehnten hatten die meisten ausländischen wie auch viele chinesische Franziskaner dieses asiatische Land verlassen müssen; von ihnen ist inzwischen die große Mehrzahl heimgegangen. Eine ansehnliche Zahl chinesischer Mitbrüder war zurückgeblieben, von denen zahlreiche an Hunger oder an den Folgen von Verfolgung und Folter verstarben. Bis heute ist die Liebe zu China und seiner Bevölkerung im Franziskaner-Orden lebendig geblieben, ja das Interesse hat einen neuen Impuls erfahren, sich gegenseitig auszutauschen und voneinander zu lernen. Dieser Tatbestand veranlasste vorliegende Publikation, die nach dem Wunsch des gegenwärtigen Generalministers P. Hermann Schalück zu einem besseren, vorurteilsfreien Verständnis der Beziehung des christlichen Glaubens zur Geschichte, Tradition und Kultur des Reichs der Mitte wie auch zu einer tieferen Liebe zur Kirche Chinas beitragen möchte (VII).

Anlässlich einer Tagung der ordenseigenen China-Kommission im Sommer 1992 in Taipei/Taiwan wurden ARNULF CAMPS, em. Prof. für Missionswissenschaft an der Katholischen Universität Nijmegen, und PAT MCCLOSKEY M.A., Dozent an der Roger Bacon High School in Cincinnati/Ohio, damit beauftragt, aus den Archiven, Literatur, Interviews und persönlichen Unterlagen, Daten und Fakten für eine detaillierte Beschreibung der dem Franziskaner-Orden anvertrauten 27 Missionsgebiete – Dongchang ließ man unberücksichtigt – zu sammeln; über sie hatten vornehmlich Bernward Willeke und Domenico Gandolfi subtile Untersuchungen veröffentlicht sowie weitere Monografien und verschiedene Vorstudien angeregt. Von 1984 bis 1991 erschienen 44 selbständige Studien mit über 1100 Typoskriptseiten. Nähere Angaben dazu finden sich in den Quellenangaben und der Biografie des Buchs (291–301). Die Franziskaner-Konventualen und Kapuziner, die mit den Franziskanern vielfach zusammengearbeitet haben, finden im Buch keine Berücksichtigung.

Die Studie ist wie folgt gegliedert: Die beiden ersten Kapitel situieren vorliegende Darstellung in den Jahren 1925 bis 1955 innerhalb eines breiteren Zusammenhangs (1–46). Während dieses Zeitraums vollzogen sich in China tiefgreifende und weitreichende Umwälzungen, die für die Entwicklung bis in die Gegenwart von entscheidender Tragweite gewesen sind. Die sich anschlie-

Benden fünf Kapitel haben die Provinzen zum Gegenstand, in denen die Franziskaner lebten und wirkten (47–244). Das abschließende Kapitel gibt Auskunft über ihre speziellere Tätigkeit (245–258). Ein Epilog, ein Anhang mit einschlägigen Dokumenten, ein Personen-, Orts- und Sachregister beschließen das Buch, das mehrere Illustrationen sowie zahlreiche Statistiken und Karten zu relevanten Sachverhalten enthält. Alles in allem ein Werk, das über die Glaubensverkündigung und die vielfältigen anderen Aktivitäten der franziskanischen Missionare in China trefflich informiert, das aber zugleich hilfreich ist zum besseren Verständnis für die belastende Beziehung zwischen Mission, weltlicher Macht und wirtschaftlichen Interessen.

Sankt Augustin

Karl Josef Rivinius

Goldstein, Horst: *Leonardo Boff. Zwischen Poesie und Politik* (Reihe Theologische Profile) Mainz 1994; 136 S.

Dieser kleine Band aus der Reihe »Theologische Profile« versucht auf biografischem Wege der Theologie des Leonardo Boff auf die Spur zu kommen. Das Buch ist in drei Teile untergliedert, deren gemeinsame Klammer das Leitmotiv der »Befreiung« bildet: Ein Interview mit Leonardo Boff über seinen Werdegang als »Theologe der Befreiung«, sein offener Brief anlässlich seines Ordensaustritts und der Niederlegung des Priesteramtes als »Befreiung des Theologen« und der Versuch HORST GOLDSTEINS, die Grundzüge der Theologie von Leonardo Boff unter dem Leitmotiv der »Befreiung der Theologie« darzustellen.

Im ersten Teil, dem Interview, geht es um den familiären Hintergrund, Kindheit und Jugend und die theologische Laufbahn von Leonardo Boff, um die Rolle des Vaters, einem studierten Volksschullehrer, der in der ländlichen Gegend wegen seiner »Volks-Bibliothek«, der einzigen abonnierten Tageszeitung weit und breit und wegen seines Einsatzes für die Entwicklung der ländlichen Region bekannt war; über die Bedeutung der bodenständigen Mutter, die für Feldarbeit und Kindererziehung zuständig war; über die zehn Geschwister, die von den Eltern und zwei schwarzen Frauen – Hausbediensteten – erzogen wurden: »So haben wir alle geradezu eine Vorliebe für die schwarze Hautfarbe. Rassismus und Verachtung der schwarzen Kultur sind mir absolut zuwider.« (15) Für den europäischen Leser klingen diese Berichte über intakte Großfamilie, den familiären Zusammenhalt und Verwurzelung in der Tradition eher ungewöhnlich und fremd und an manchen Stellen werden großfamiliäre Verhältnisse idealisiert.

Boff erzählt auch über seine schulische Ausbildung und sein Studium, über seine Prägungen durch seine europäischen und brasilianischen Lehrer der Theologie und über sein Schlüsselerlebnis – sein »Damaskusereignis« (37) –, welches ihn zu »seiner« Theologie geführt hat: die Kommunikationsbarrieren innerhalb eines Exerzitienkurses mit Männern und Frauen aus dem Amazonasgebiet: »Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer schrieben fleißig mit, nur die Fragen, die sie stellten, hatten absolut nichts mit meinen Vorträgen zu tun. Ich war verwirrt. Was sie wissen wollten, war so etwas wie Funksignale aus einer anderen Welt. Redete ich über ihre Köpfe hinweg? Schließlich fühlte ich mich körperlich ganz elend. Der Nacken tat mir weh, die Zunge war wie gelähmt, ich war total verkrampft und brachte kaum noch ein Wort heraus. ... Heute weiß ich, daß die Lähmung eine psychosomatische Reaktion auf die fehlende Kommunikation zwischen mir und der Gruppe war. Der Ausweg, den ich fand, war: Gruppen bilden! Die Gruppen waren meine große Umkehr. Jetzt kamen die wirklichen Fragen auf den Tisch: Landproblematik, Ausgrenzung der Indianer, Gewalt ...« (38).

Auch seine Sicht der Konflikte mit seinen kirchlichen Gegnern in Brasilien und Rom, die in den letzten Jahren zur »Hetzjagd« (47) geworden sind, kommt zur Sprache: »Persönlich war ich intensiv ... beteiligt, ... bis ich Opfer der Repression wurde, aber nicht seitens der brasilianischen Militärs, sondern seitens römischer Kirchenkontrolleure« (44). Dieser Hetzjagd hat sich Boff durch einen einschneidenden Schritt entzogen: durch seinen Rückzug aus dem Franziskanerorden und die Niederlegung seines priesterlichen Amtes. Er hat dies in Form eines offenen Briefes begründet. Dieser bildet den zweiten Teil des vorliegenden Buches. Danach war der Befreiungsschlag nötig, um die eigene Würde zu wahren: »All das habe ich angenommen, und allem habe ich mich gebeugt. ... Wer sich ständig beugt, wird am Ende krumm und entmenslicht sich damit ...« (61).

Der dritte Teil, der Versuch der Systematisierung der Boffschen Theologie durch HORST GOLDSTEIN steht unter der Fragestellung: »Tragen die Entwicklungen des ›Theologen der Befreiung‹ wie die ›Befreiung des Theologen‹ auch zur ›Befreiung der Theologie‹ bei?« (65) GOLDSTEIN versucht die besonderen Einfärbungen der Boffschen Theologie mit Hilfe von vier Spannungsbögen aufzuzeigen: Erdhaftung und Geistesklarheit, Politik und Poesie, Streit und Versöhnung, Erfahrung und Staunen. Anschließend zieht er einige »Schneisen der Befreiung« nach, die das theologische Wirken Leonardo Boffs im Dschungel der Theologie hinterlassen hat: Befreiung zur Praxis, zur Vielfalt, zur Peripherie, nach unten, zum Kollektiven, zur Transparenz und zum Weiblichen.

Der an manchen Stellen im Interview schon entdeckte Hang zur Romantisierung und zur Idealisierung wird hier noch verstärkt, z.B. in den Passagen, in denen HORST GOLDSTEIN die Erdverbundenheit als typische Einfärbung Boffscher Theologie erläutert: »Hier steht ein Mensch ganz in der Tradition seiner Familie, und hier wurzelt ein Theologe ganz im Mutterboden seiner Herkunft. Dabei kann man sich kaum der Lust erwehren, die beiden Komponenten des Begriffs ›Mutterboden‹ wörtlich zu verstehen« (71). – Bei einer solchen Formulierung fällt auf, dass es GOLDSTEIN war, der Boff im Interview dreimal dazu aufforderte, doch weiter von seiner Mutter zu erzählen, statt immer wieder zu seinem Vater abzuschweifen. – Oder wenn GOLDSTEIN in Bezug auf die Bodenständigkeit der Mutter Boffs feststellt: »Allein schon das Tellurische des Erbgutes, das er in sich trägt, befreit ihn aus der starren Sicherheit vorgegebener Definitionen ...« (120). Wird mit solchen Formulierungen nicht einem biologischen bzw. sozialen Determinismus das Wort geredet? Oder reagiere ich hier als ein deutscher Leser – auf dem Hintergrund der Geschichte dieses unseren Landes mit den fatalen Folgen einer »Blut und Boden Ideologie« – übersensibel?

Zugleich zeigt sich hier eine grundsätzliche Gefahr eines biografischen Zugangs: Eine Engführung auf Herkunft, Kindheit, Jugend, Ausbildung kann zu monokausalen Ableitungen des Wirkens aus den familiären Prägungen führen: Ereignisse wie das II. Vatikanum, die dependenztheoretische Erklärung der Armut, der Aufbruch der Armen und ihr Befreiungskampf, die Repressionen durch die Militärapparate etc. drohen angesichts der »heilen Welt« der Familie Boff zur Marginalie zu werden.

Was bleibt? Ein sehr informatives und lesenswertes Interview mit Leonardo Boff, seine Begründung des eigenen Befreiungsschlages und eine systematische Einführung in seine Theologie unter dem Blickwinkel der Befreiung der Theologie aus den institutionellen Verhärtungen der Kirche. Die Befreiung der Armen ist allerdings kaum Thema. Die Option für die Armen war der eigentliche Ausgangspunkt für die Theologie der Befreiung, die Leonardo Boff entscheidend mitgeprägt hat. Das vorliegende Werk handelt aber über die Befreiung der Befreiungsschristen von der Unterdrückung durch römischen Zentralismus und Zensur. Dies ist nicht das Hauptproblem der Bevölkerungsmehrheit in den Ländern des Südens. Leonardo Boff hat mit seinem einschneidenden Schritt 1992 die innerkirchliche Konfliktlinie verlassen, um die Kraft- und Energiereserven für die eigentlichen Konflikte freizuhalten. Wenn nun dieses Buch vornehmlich den innerkirchlichen Konflikt in den Vordergrund stellt, so spiegelt dies das Interesse von europäischen Theologen wider. Deutlich erkennbar wird diese europäische Perspektive z. B. in Formulierungen wie: »Viele

Christinnen und Christen in den Metropolen von Gesellschaft und Kirche setzen auf solche in den Satelliten erprobte Entwürfe – und hoffen, daß auch sie, von einengendem Ekklesiozentrismus befreit, wieder Geschmack an Glauben und Leben bekommen« (126). Dies aber ist Neokolonialismus: wir importieren die »erprobten« Lösungen für unserer Probleme aus unseren »Satelliten« – natürlich durch Schutzzölle gefiltert, so dass uns unliebsame Störungen des gut organisierten und gesicherten Alltags erspart bleiben.

Münster

Ludger Weckel

Heyberger, Bernard: *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique* (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe–XVIIIe siècle). École française / Rome 1994; 667 S.

Das umfangreiche Werk behandelt eine Periode der Kirchengeschichte des Nahen Osten, in der die lateinische Kirche nach den Kreuzzügen erneut bedeutenden Einfluss nimmt. Die lateinischen Missionare brachen in den Nahen Osten mit dem vom Tridentinum geprägten Bewusstsein, die einzige wahre Kirche zu sein. Die verschiedenen Kirchen (melkitische, syrische, armenische, griechische, maronitische) im Osmanischen Reich des 17. und 18. Jh.s mussten sich mit dem Sendungsbewusstsein der lateinischen Kirche auseinandersetzen. Einige von ihnen (melkitische, armenische und syrische) spalteten sich in dieser Zeit auch in einen »orthodoxen« und einen »katholischen« Zweig. HEYBERGER stellt in seinem Werk dar, wie lateinische Missionare, Priester und Konsule das gesamte kirchliche Leben im Nahen Osten prägten. Er analysiert und beschreibt einzelne Phänomene und Ereignisse. Dabei gruppiert er die Ereignisse thematisch und orientiert sich erst in zweiter Linie am geschichtlichen Ablauf. Theologische Probleme und Fragestellungen treten in den Hintergrund. Geografisch beschränkt sich HEYBERGER auf das Gebiet des heutigen Syrien, des Libanons und Palästinas, wobei die östliche Grenze die Linie zwischen Aleppo und Damaskus, also der Übergang zur Wüste, bildet. Da Aleppo für die osmanische Zeit besonders gut erforscht ist und der Libanon reichlich Dokumente bietet, wird aus diesen beiden Gebieten auch das meiste Anschauungsmaterial geboten.

Das Werk hat drei große Teile. Der erste Teil *Die Christentümer des Orients im 17. und 18. Jh.* zeigt die Vielfalt der Kirchen und ihre Lebensbedingungen. Die ersten beiden Kapitel bieten eine knappe Geschichte der Einzelkirchen und eine Darstellung der Lebensbedingungen als *ahl al-dimma*, als Schutzbefohlene, im Osmanischen Reich. Die beiden folgenden Kapitel behandeln die *ṭā'ifa*, was sowohl Kirche als auch sozio-politische Gruppe bedeuten kann. HEYBERGER geht dabei auch auf die Entwicklung dieser recht schillernden Konzeption im osmanischen Reich ein. Das fünfte Kapitel beschreibt die Kultur und religiöse Praxis der Christen.

Der zweite Teil *Vom Okzident zum Orient* stellt die Bemühungen der lateinischen Kirche und westlicher katholischer Länder dar, im Orient wieder Fuß zu fassen und mit den orientalischen Kirchen zu einer Einheit zu kommen. Mission, Protektorat, Wallfahrt sind die Hauptbegriffe dieses Teils. Mission umfasst dabei auch den Schutz der heiligen Stätten vor Häretikern und Schismatikern. Im Kapitel 8 zeigt HEYBERGER an Beispielen, dass nach dem Trienter Konzil gemäß katholischer Auffassung Union nur die Zurückholung der Christen in die universale lateinische Kirche bedeuten konnte.

Der dritte Teil *Bildung eines orientalischen Katholizismus* stellt die Entstehung der katholischen unierten Kirchen im Orient dar. Der Autor zeigt in den verschiedenen Kapiteln, wie sich die lateinischen Missionare und später auch die orientalischen Missionare uniierter Kirche, die oft in Europa, vor allem Rom, ausgebildet wurden, bemühten, eine eigene Identität aufzubauen, die sich

auch in den Frömmigkeitsformen, in der Spiritualität und im sozialen Verhalten zeigte. HEYBERGER stellt dar, wie schwierig es in der Praxis war, eine eigene *tā'ifa* zu formen. Die von Rom verbotene *communicatio in ritibus* konnte in der Praxis lange nicht durchgehalten werden. Es kam öfter auch zu Auseinandersetzungen zwischen Lateinern und Unierten über die Frage, wie weit die Latinisierung gehen musste, damit Rechtgläubigkeit und rechte Praxis gesichert waren. Kongregationen, Schulen und Frömmigkeitsformen sollten dabei sicherstellen, dass sich die Unierten jeder Zeit ihrer überlegenen Identität bewusst waren.

Es folgen eine ausführliche Liste der Quellen bzw. eine lange Bibliografie. Im Anhang werden fünf wichtige Quellen geboten, auf die öfter im Text verwiesen wurde. Den Abschluss bilden ein Glossar, ein Kartenwerk und Indices.

Die Arbeit ist sehr gut dokumentiert. Der Leser kann sich ein sehr lebendiges Bild von der Zeit und den Vorgängen machen. Die thematische Anordnung des Stoffes und die Länge der Arbeit machen das Lesen manchmal mühselig, da dieselben geschichtlichen Ereignisse unter einem anderen Blickwinkel erneut erwähnt werden. Jeder, der sich mit den Lateinern des 17. und 18. Jh.s im Orient befasst, findet in diesem interessanten und umfangreichen Werk reichlich Informationen.

Aachen

Harald Suermann

Markmiller, Anton: »Die Erziehung des Negers zur Arbeit«. *Wie die koloniale Pädagogik afrikanische Gesellschaften in die Abhängigkeit führte*, Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1995; 257 S.

»Wie erzieht man am besten den Neger zur Plantagen-Arbeit?« – Mit seiner Antwort auf diese Frage gewann der evangelische Missionar, Missionstheoretiker und Kolonialpolitiker Alexander Merensky den ersten Preis einer von der Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft im Jahre 1885 ausgelobten Preisaufgabe. Die Kernaussage Merenskys, der über praktische Missionserfahrung in Südafrika verfügte und der sein »Kultivations«-Modell vom englischen (!) Beispiel in der Kap-Kolonie übernahm, lautete, anstelle der obsolet gewordenen Sklavenarbeit die »erzieherische« Hütten- und Kopfsteuer einzuführen. Im Endeffekt gingen seine Vorschläge sogar so weit, einen »Stand« von »Hörigen« zu propagieren, die im Interesse der deutschen Kolonialherrschaft und Kolonialwirtschaft zu abhängigen Produzenten werden sollten, was in der Tat eine Sklaverei in neuem Gewande bedeutet hätte. Allerdings wird in der Arbeit MARKMILLERS, die aus einer Regensburger pädagogischen Dissertation aus dem Jahre 1994 hervorgegangen ist und in der das Elaborat Merenskys in den Mittelpunkt gestellt wird, die Frage nach der *effektiven* Umsetzung der (missionarischen) kolonialen Pädagogik nur ansatzweise beantwortet. (Nach Rudolf von Albertinis fundamentaler Untersuchung zur »Europäischen Kolonialherrschaft 1880–1940« beruhten überhaupt nur fünf Prozent der *cash crop*-Produktion auf europäische Produzenten!) Auch die eingangs der Arbeit vorgestellte – und im historischen Teil ziemlich vernachlässigte – Dependenz-Theorie ist inzwischen in ihrer Aussagekraft erheblich eingeschränkt worden.

Das hält freilich den Autor nicht davon ab, seine diesbezüglichen Thesen mit breit zitierten Passagen aus der einschlägigen missionsgeschichtlichen Sekundärliteratur – so z.B. aus Hertleins vorzüglicher Studie von 1976/1983, mitunter 15 Anmerkungen hintereinander – zu »belegen«. Dieses Verfahren allein ersetzt indessen nicht eigene Forschungsarbeit, zumal eine Aussage wie diejenige, dass die Bereitschaft zur Benutzung katholischer Missionsarchive »nur eingeschränkt vorhanden« sei (92, Anm. 7), schlichtweg nicht mit den Tatsachen übereinstimmt, was zahlreiche fundierte Studien seit Beginn der 1980er Jahre hinreichend belegen. Aber auch neuere *historische*

Literatur ist kaum gewürdigt; so wird hinsichtlich Bismarcks kolonialpolitischen Intentionen auf H. Bergers Studie über die katholische Mission in Kamerun (1978), bezüglich der Anfänge der deutschen Kolonialerwerbungen gar auf ein Werk aus dem Jahre 1913 verwiesen. Neben methodischen Schwächen und sachlich höchst problematischen Aussagen (Finanzierung der Industriellen Revolution durch den Sklavenhandel; Weiße Väter in der »mittelalterlichen Mönchs-tradition« stehend; usw.) bleibt somit nur der Aspekt kolonialsystemstabilisierender missionarischer »Pädagogik« im kolonialen Zeitalter, der freilich nicht zu leugnen ist, aber längst bekannt war. Während auf die »kulturimperialistische« und koloniale Abhängigkeit bezweckende und fördernde Seite kolonialer Missionstätigkeit somit »engagiert« hingewiesen wird, bleiben andere Aspekte, u.a. die modernisierenden und emanzipatorischen Wirkungen des Christentums (»christliche Revolution«), die einen entscheidenden Beitrag zur Ablösung kolonialer Herrschaftsstrukturen und Abhängigkeitsverhältnisse leisteten, unberücksichtigt.

Münster

Horst Gründer

Mungello, D.E. (Ed.): *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning* (Monumenta Serica Monograph Series XXXIII) Steyler Verlag / Nettetal 1994; X and 356 pp.

An international conference on the history and the meaning of the Chinese Rites Controversy was held at the Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco, in 1992. One could wonder why an international conference was organized on this ancient controversy so thoroughly researched during the past. However, the conference intended to reopen the dialogue between Chinese culture and Christian faith and by doing this contributed much to the solution of an actual problem. A papal decision, taken in 1939, ended the suppression of these rites as also the silencing of these in favour of the rites. The debate on the interaction of two ancient, philosophically sophisticatead, linguistically complex, defensively conservative and hierarchically centralized bodies: the post-Reformation Catholic Church and Imperial China, was reopened. The reciprocal relation between religion and culture and the interaction of the two bodies were dealt with by internationally known scholars: J.D. SPENCE, E. ZÜRCHER, LIN JINSHUI, J.D. YOUNG, J.E. WILLS, KNUD LUNDBAEK, CLAUDIA VON COLLANI, J.W. WITEK, E. MALATESTA, P. RULE, R. MADSON, M.J. BUCKLEY, D.W. TREADGOLD, WM. TH. DE BARY and D.E. MUNGELLO. They all contributed to a deeper knowledge and understanding of this tragic Rites Controversy, which lasted three centuries.

The conference was not limited to the study of the past history. The subtitle of this publication indicates that the meaning of the controversy was also dealt with. This refers to the actual situation of the Catholic Church in Mainland China. It was RICHARD MADSON, who most clearly called for attention to be paid to this situation (267–277). He compares the public liturgies of the Chinese Catholic Church, connected to the Patriotic Association and fond of regal symbolism, with the remnant underground church, lacking the emphasis on hierarchy characteristic on Confucianized Catholic rituals and emphasizing on salvation as achieved through miraculous intervention rather than through sacraments and steady moral cultivation. The first kind of Catholicism is called a church of Confucianized Catholics and the second one is considered to be a continuation of the form of Catholicism propagated by the Jesuits' opponents in the Rites Controversy and of traditional Chinese sectarian folk religion. A new Rites Controversy may be occurring. I quote: »The old Rites Controversy sprung up in the fertile soil of a period of great political and cultural transitions: in China from the Ming to the Qing Dynasty and in Europe, from the Renaissance to the Modern

era. We are now entering another era of great political and cultural transition, both for China and for the world – perhaps the greatest since the seventeenth century. We should not be surprised if this provided fertile soil for another painful, but potentially spiritually invigorating Rites Controversy. Perhaps the study of history will help us avoid the worst mistakes of the first.» (277)

The fascination for China in the West started long ago, but – as this quotation shows – it reappears today in a contextualized form without losing its ties with the past. The International Conference on the Chinese Rites Controversy by studying the relation between Chinese culture and Christian faith in the past did not stick to old problems, but proved that they are still not yet solved. This may have been the greatest achievement of this international gathering!

Wijchen

Arnulf Camps

Pérez Fernández, Isacio: *Fray Bartolomé de Las Casas, O.P. – De defensor de los indios a defensor de los negros* (Editorial San Esteban) Salamanca 1995; 227 S.

Der Vf., der »mit Leidenschaft und Sachkenntnis« (eine Mischung, die schon Las Casas auszeichnete) die Las Casas-Forschung in den letzten zwei Jahrzehnten im wahrsten Sinne des Wortes auf den Kopf gestellt hat, entkräftet hier eine von manchem Aufklärer (Raynal, De Pauw) weit verbreitete »halbe Wahrheit«, wonach Las Casas zwar die Indios verteidigt, aber die Versklavung der Neger für rechtmäßig befunden und deren Abtransport in die Neue Welt tatkräftig gefördert habe (die *Historia de las Indias* erschien erst 1875). Demgegenüber wird in diesem Band zweierlei (11) exhaustiv dokumentiert: Die Deportation von Sklaven nach Amerika zu Lebzeiten des Las Casas und dessen Rolle darin (erster Teil: 13–104) sowie sein Urteil (nach dem Perspektivenwechsel) über die der Deportation vorausgegangene Versklavung der Neger in Afrika durch die Portugiesen (zweiter Teil: 105–199).

Im ersten Teil wird deutlich gezeigt, dass Las Casas zwar mehrmals die Krone darum bittet, ein paar Dutzend Negerklaven nach Española oder nach Mexiko zu schicken, da die »zart gebauten« Indios bei der (Schwer-)Arbeit zugrunde gehen: 1516, 1518 und 1531 im Auftrag der Siedler Españolas, die ihm die Freilassung der Indios im Gegenzug versprochen hatten; 1543 erbittet er sie im eigenen Auftrag für sein Bistum in Chiapa. Der historischen Wahrheit entspricht also, dass Las Casas diese Bitten vorgetragen und sich 1544 in Begleitung von vier Negerklaven als persönlichen Dienern auf den Weg zu seinem Bistum gemacht hat. Zugleich aber gehört dazu, dass schon vor 1516 Negerklaven (und zwar *ladinos* oder die in Spanien bereits als Hausklaven befindlichen Neger) in der Neuen Welt waren und dass Las Casas den industriellen Abtransport von Negerklaven aus Afrika (*bozales*) sowie die Vergabe von ertragreichen Lizenzen für den Sklavenhandel von Anfang an kritisiert hat.

Der zweite Teil ist der interessanteste, weil hier die langsame Entdeckung der »ungerechten« Versklavung der Neger durch die Portugiesen (diese nahmen sie in »Guinea« oder Westafrika gefangen und waren die Hauptlieferanten an die Lizenzinhaber) dokumentiert wird, so dass Las Casas am Ende feststellen wird (und zwar als einziger Europäer seiner Zeit!), dass »für die Neger dasselbe Recht wie für die Indios gilt« (*Historia de las Indias*, Buch III, Kap. 102). Dementsprechend hat Las Casas nach dieser Einsicht in seine *Historia de las Indias* 1553 einige Kapitel eingeschoben (Buch I, Kap. 22–27), in denen er das Wüten der Portugiesen in Guinea mit Worten anprangert, die seinem *Ganz kurzen Bericht über die Zerstörung Westindiens* kaum nachstehen. Freilich hat Las Casas die Sklaverei als solche (ein Paulus wohl auch nicht und bis zur Aufklärung auch kaum jemand) nicht in Frage gestellt (201–205), sondern nur festgestellt, dass es keine

gerechten Gründe für Eroberungskriege gegen die Neger in Guinea gebe, so dass die daraus hervorgehende Sklaverei nur rechtswidrig sein kann. Der Vf. kann sehr plausibel machen, dass der Perspektivenwechsel Las Casas' in dieser Frage bereits 1547 (116–123) erfolgte, als er während seiner letzten Reise nach Spanien einen Negersklaven namens Pedro de Carmona unter seinen bischöflichen Schutz stellte (menschliche Kontrasterfahrung voller Empathie für die Opfer stehen am Anfang jeder lascasianischen Bekehrung). Dieser wollte an den Hof, um sein Recht einzuklagen (er war von seinem verstorbenen Herrn testamentarisch in die Freiheit entlassen worden, doch die Testamentsvollstrecker verschwiegen es und verkauften ihn und seine Frau mehrmals an weitere Herren, bis er entflohen und sich unter dem Schutz des Verteidigers der Indios zum Hof aufmachen konnte). In Spanien (über Lissabon: der Vf. meint, Las Casas habe von den Azoren aus Lissabon und nicht Sevilla aus zweierlei Gründen bewusst angesteuert: erstens um zu verhindern, dass die sevillaner Beamten Carmona als »entflohenen Sklaven« gefangennehmen und »unverrichteter Dinge« nach Amerika zurückschicken konnten; und zweitens um sich dort – durch den Lebensbericht Carmonas neugierig gemacht – mit eigenen Augen über die unmenschlichen Zustände des Negersklavenhandels informieren zu können) angekommen, begleitet Las Casas Carmona an den Hof (in Aranda de Duero), ebnet ihm den Weg zum Gericht und bürgt mit seinem eigenen Hab und Gut für die Prozesskosten, wie Carmona selbst in seinem im Indienarchiv (Sevilla) vorhandenen Lebensbericht festhält, so dass der Verteidiger der Indios in Wort und Tat auch zum (einsamen) Verteidiger der Neger wurde. Las Casas machte freilich die Sache der Neger nicht mit derselben Leidenschaft und Intensität wie die der Indios zu seinem Anliegen. Seine Kräfte reichten nicht für alles. Doch man wird dem Vf. zustimmen müssen, wenn er abschließend meint, wir sollten uns nicht so sehr darüber wundern, sondern eher über die Tatsache, dass Las Casas der einzige Mensch seiner Zeit war, der den Negern dasselbe Recht wie den Indios zusprach: das elementare Recht auf ein Leben in Freiheit und Menschenwürde. Warum haben das nicht andere auch eingesehen? In diesem Sinne ist der Band – allein schon wegen seines dokumentarischen Wertes – den modernen Verbreitern von halben Wahrheiten sehr zu empfehlen, wenn auch manche an dem leidenschaftlichen Stil des Autors Anstoß nehmen könnten.

Berlin

Mariano Delgado

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Arnulf Camps OFM, Helmkruidenstraat 35, NL-6002 CZ Wijchen;

Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 St. Augustin;

Dr. Perry Schmidt-Leukel, Alzstr. 28, D-81549 München;

Prof. Dr. Marc Spindler, Les Harmonies E 522, 64 rue Lamartine, F-33400 Talence.

