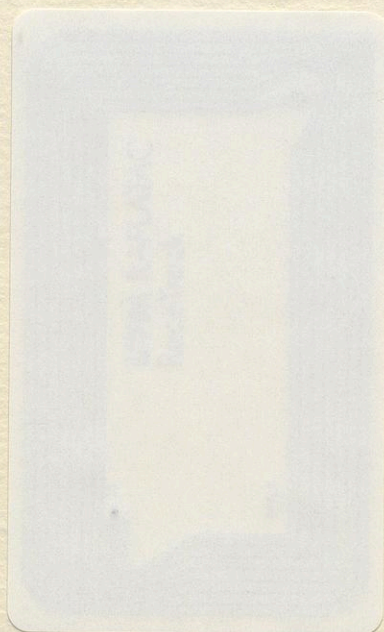
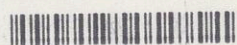




N12<511467545 021



UB Tübingen

Zeitschrift für Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft

82. JAHRGANG · 1998 · HEFT 1

	Editorial	1
UKACHUKWU CHR. MANUS:	African Christologies: The Centre-piece of African Christian Theology	3
MARTIN OTT:	Kultur und Kunst: Die Holzarbeiten der Makonde	24
	Nachruf: P. Prof. Dr. Josef Glazik MSC †	38
	<i>Kleine Beiträge:</i>	
HANS WALDENFELS:	Lernen vom Buddhismus? Zum 10. Nagoyaer Symposium	40
ANSELM MEYER-ANTZ:	Bemerkungen zu von Fürstenberg, Gregor: <i>Religion und Politik – Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption in Lateinamerika</i>	49
	<i>Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1996/97</i>	53
	Buchbesprechungen	61



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),
Johannes Meier (Mainz),
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. Ladenpreise (jeweils zuzüglich Porto): DM 56,- je Jahrgang, für Studenten DM 44,80; Preis je Einzelheft DM 16,-, für Studenten DM 12,80 (im Inland incl. 7% MwSt.).

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag abgegolten. Zahlungen für das IIMF können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 81061-505 (Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen, Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 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: Markus Schmitz, Büro für typographische Dienstleistungen, 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 82. Jahrgangs ZMR 1998

Abhandlungen

BAUMANN, MARTIN: Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz	255
COLLET, GIANCARLO: »Leiden und Hoffnungen teilen.« Zum 10. Todestag von Leonidas Proaño, Bischof der Indios	183
GRUNDMANN, CHRISTOFFER: Multireligiöse Wirklichkeit und christliche Mission. Plädoyer für einen kritischen Dialog der Religionen . .	81
GUANGHU, HE: Religion and Hope – A Perspective from Today's China	245
HELLER, BIRGIT: Gott und Geschlecht. Aspekte hinduistischer Gottes- und Menschenbilder . .	107
KAHL, WERNER: Überlegungen zu einer interkulturellen Verständigung über neutestamentliche Wunder	98
LANGENHORST, ANNEGRET: Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen . . .	170
MANUS, UKACHUKWU CHR.: African Christologies: the Centre-piece of African Christian Theology	3
OTT, MARTIN: Kultur und Kunst: Die Holzarbeiten der Makonde	24
SOBRINO, JON: Die theologische Herausforderung der »gekreuzigten Völker«	281
STEWART, PAMELA J. / STRATHERN, ANDREW: Life at the End: Voices and Visions from Mt. Hagen, Papua New Guinea	227
TRABOULAY, DAVID M.: Some Thoughts on Christopher Columbus's <i>Libro De Profecias</i> on the Quincentenary of his third Voyage to America	147

Kleine Beiträge

BOSL, KATHARINA: Interkulturelle Begegnung in der frühen Neuzeit. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773	293
HOFFMANN, COSMAS: Gründung des »European Network of Buddhist-Christian-Studies« . . .	121
JINYUAN, FENG: Religiöse Moral und der Aufbau einer sozialistischen geistigen Zivilisation	117
KREIML, JOSEF: Rez. von: Internationale Theologienkommission, das Christentum und die Religionen, 1997	296

LEHMANN, KARL: Ansprache bei der Amtseinführung der Leiter der Werke missio und Misereor am 20. Januar 1998	197
MEYER-ANTZ, ANSELM: Bemerkungen zu von Fürstenberg, Gregor: »Religion und Politik – Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption in Lateinamerika«	49
SAYER, JOSEF: Rede zur offiziellen Einführung am 10. Januar 1998	203
SCHALÜCK, HERMANN: Ansprache zum Festakt im Aachener Krönungssaal am 20.01.1998 . .	210
WALDENFELS, HANS: Lernen vom Buddhismus? Zum 10. Nagoyaer Symposium	40

Mitteilungen

Nachruf: P. Prof. Dr. Josef Glazik MSC (1913–1997)	38
Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1996/97	53

Besprechungen

ANDERSON, GERALD H. u.a. (Hg.): Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement, New York 1995 (Ahrens)	123
ALBERIGO, GIUSEPPE / WITTSTADT KLAUS (Hg.): Ein Blick zurück nach vorn: Johannes XXIII., Würzburg 1992 (Waldenfels)	123
BANAWIRATMA, JOHANNES BAPTISTA / MÜLLER, JOHANNES: Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell, Freiburg 1995 (Heimbach-Steins)	214
BECKER, DIETER: Die Kirchen und der Pancasila-Staat, Erlangen 1996 (Steenbrink) .	215
BOBZIN, HARTMUT (Hg.): Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert, Würzburg 1995 (Suermann)	61
BOBZIN, HARTMUT: Der Koran im Zeitalter der Reformation, Beirut 1995 (Suermann)	217
BOCHINGER, CHRISTOPH: »New Age« und moderne Religion, Gütersloh 1994 (Antes) . .	61
BÜRKLE, HORST (Hg.): Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen, Frankfurt a.M. u.a. 1993 (Antes)	62

D'ARELLI, FRANCESCO / TAMBURELLO, ADOLFO (Eds.): La missione cattolica in Cina tra i secoli XVII-XVIII: Emiliano Palladini, Napoli 1995 (Camps)	124	KRIEG, CARMEN u.a. (Hg.): Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Gütersloh 1996 (Waldenfels)	221
EGGENSBERGER, THOMAS / ENGEL, ULRICH (Hg.): Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne, Mainz 1995 (Waldenfels)	300	LADEMANN-PRIERER, GABRIELE (Hg.): Traditionelle Religion und Christlicher Glaube, Ammersbek bei Hamburg 1993 (sic! 1996) (Triebe)	301
EHLEN, PETER (Hg.): Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten, München 1994 (Waldenfels)	125	LENZENWEGER, JOSEF u.a. (Hg.): Geschichte der katholischen Kirche, Graz 1995 (Olschewski)	71
FRICK, JOHANN: Zwischen Himmel und Erde, St. Augustin 1995 (Wesolowski)	126	LEOPOLD, JOEST: Indianische Weltsicht, Foehr 1996 (van der Heyden)	302
FURGER, FRANZ: Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, posthum hg. v. M. HEIMBACH-STEINS u.a., Münster 1997 (Kruip)	300	Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim, II. kommentierte gr.-dt. Textausgabe von KARL FÖRSTEL, Altenberge 1995 (Suermann)	72
GATZ, ERWIN (Hg.): Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jhts., Bd. III, Freiburg 1994 (Bürkle)	63	MAIER, GERHARD: Gemeindeaufbau als Gemeindegewachstum, Erlangen 1995 (Gensichen)	133
GIFFORD, PAUL (Hg.): The Christian Churches and the Democratisation of Africa, Leiden 1995 (Kamphausen)	64	NEELY, ALLEN: Christian Mission. A Case Study Approach, Maryknoll, NY 1995 (Gensichen)	303
HAGEMANN, LUDWIG / KHOURY, A. THEODOR (Hg.): Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Würzburg-Altenberge 1997 (Antes)	219	NUSCHELER, FRANZ u.a.: Christliche Dritte-Welt-Gruppen: Praxis und Selbstverständnis, Mainz 1995 (Kruip)	134
HECKER, HELLMUTH (Hg.): Der erste deutsche Bhikkhu, Konstanz 1995 (Baumann)	66	PADINJAREKUTTU, ISAAC: The Missionary Movement of the 19th and 20th Centuries and its Encounter with India, Frankfurt a.M. 1995 (Gensichen)	305
HERMES, GUNDULA: Otorongo und Puma, Regensburg 1995 (Schiffers)	67	PÖNER, ULRICH / HABISCH, ANDRÉ (Hg.): Signale der Solidarität, Paderborn u.a. 1994 (Kruip)	307
HEYDEN, ULRICH VAN DER: Die publizistische Entdeckung Amerikas, Berlin 1994 (Sievernich)	68	PUHL, STEPHAN: Georg M. Stenz SVD (1869-1928), Nettetal 1994 (von Collani)	135
HILBERATH, BERND J.: Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995 (Waldenfels)	69	ROTZETTER, ANTON u.a. (Hg.): Von der Conquista zur Theologie der Befreiung, Zürich 1993 (Delgado)	139
HINTON, JEANNE: Walking in the same direction, Geneva 1995 (Camps)	128	SCHOENBORN, PAUL GERHARD: Alphabete der Nachfolge, Wuppertal 1996 (von Fürstenberg)	137
HOHEISEL, KARL / KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (Hg.): Heil und Heilung in den Religionen, Wiesbaden 1995 (Grundmann)	129	SCHULZ, HEINZ-MANFRED: Für eine Kirche, die dem Leben dient, Mainz 1996 (Steinkamp)	222
HUISKAMP, HARRIE: A genealogy of Ecclesiastical Jurisdictions, Kampen 1994 (Prien)	70	SCHÜRGER, WOLFGANG: Theologie auf dem Weg der Befreiung, Erlangen 1995 (Schoenborn)	138
JÜNGST, BRITTA: Auf der Seite des Todes das Leben, Gütersloh 1996 (Middelberg)	219	SHADID, W.A.R. / KONINGSVELD, P.S. VAN: Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe, Kampen 1995 (Suermann)	308
KERBER, WALTER (Hg.): Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? München 1995 (Klaes)	131	SIEBER, GODFREY: The Benedictines of Inkamana, St. Ottilien 1995 (Doppelfeld)	73
KHOURY, PAUL: L'islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle, Würzburg 1994/Altenberge 1995 (Suermann)	132	SIEVERNICH, MICHAEL / SPELTHAHN, DIETER (Hg.): Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas, Frankfurt a.M. 1995 (Kruip)	309

Gk I 85



Sinica Franciscana volumen IX, hg. v. P. FORTUNATUS MARGIOTTI OFM u.a., Matriti 1995 (von Collani)	310	WETZEL, KLAUS: Kirchengeschichte Asiens, Wuppertal-Zürich 1995 (Koschorke)	143
STEFFEN, PAUL: Missionsbeginn in Neuguinea, Nettetal 1995 (Janssen)	312	WITEK, JOHN W.: Ferdinand Verbiest (1623-1688), Nettetal 1994 (Stücken)	223
STEPHENSON, GUNTHER: Wege zur religiösen Wirklichkeit, Darmstadt 1995 (Schiffers)	313	ZEITLYN, DAVID: Sua in Somié, St. Augustin 1994 (Balz)	319
SÜSS, JOACHIM: Zur Erleuchtung unterwegs, Berlin 1994 (Antes)	74	Sammelrezensionen:	
TANGEMAN, MICHAEL: Mexico at the Crossroads, Maryknoll, NY 1995 (Kruip)	316	Hinduismus: STUTLEY, M. (1994); SCHREINER, P. (1996); MEISIG, K. (1996) (Becke)	314
ÜFFING, MARTIN: Die deutsche Kirche und Mission, Nettetal 1994 (Doppelfeld)	317	Religionswissenschaftliche Methodologie: AHLBÄCK, T. (1993); BAYER, O. (1990); GRESCHAT, H.-J. (1994); HEIMBROCK, H.-G. / BOUDEWIJNSE, H.B. (1990); HEMMINGER, H. (1995); KERBER, W. (1994); KING, U. (1990); LAWSON, E.TH. / MCCAULEY, R.N. (1990); RIVIÈRE, CL. (1995); VIERLING, H. (1994); ZWINGMANN, CHR. (1991) (Antes)	75
VALJAVEC, FRIEDRICH: Wege der Tradition, Berlin 1995 (Ahrens)	74		
WEBER, CHARLES W.: International Influences and Baptist Mission in West Cameroon, Leiden 1993 (Gründer)	318		
WESTMEIER, KARL-WILHELM: The Evacuation of Shekomeko and the Early Moravian Missions to Native North Americans, New York 1994 (Beck)	141		

EDITORIAL

Mit dem Ende des vergangenen Jahres ist eine deutliche Zäsur in der deutschen Missionswissenschaft zu vermerken. Von Josef Schmidlin in Münster begründet, hatte sie sich über Thomas Ohm OSB zu Josef Glazik MSC und Bernward Willeke OFM weiterentwickelt. Die beiden Letzteren wurden im selben Jahr 1913, zwei Jahre nach der Gründung des Münsterschen Lehrstuhls, geboren. Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. hat sie zu ihren Lebzeiten mehrfach gemeinsam geehrt, 1978 zum 65. Geburtstag mit einer Festschrift »... denn ich bin bei Euch« (Mt 28,20). *Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute*, später zu runden Geburtstagen und ihrem Goldenen Priesterjubiläum 1989. Nun sind sie beide 1997, Bernward Willeke am 11. August in Warendorf, Josef Glazik am 17. Oktober in Hiltrup verstorben. Das IIMF, die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, die deutsche Missionswissenschaft bleiben beiden in vielfältiger Hinsicht zu Dank verpflichtet. Ihr je eigenes Leben und Werk wird an anderer Stelle der ZMR gewürdigt.

Hier gilt es mit Dank auf die von den beiden »Säulen« der Missionswissenschaft gestaltete Wegstrecke zu schauen und Perspektiven für die vor uns liegende Zeit zu gewinnen. Unbestritten schließt sich mit dem Tode dieser beiden großen Männer ein Kapitel der Wissenschaft. Hatte Schmidlin diese Disziplin im Blick auf protestantische Vorbilder, aber dann auch im Hinblick auf das Begehren der preussischen Regierung nach einem theologischen Beitrag zur Kolonialpolitik begründet, so rückten mit Ohm theologisch die Entwicklungen der Kirche in den Missionsgebieten der Welt in den Blick. Im Laufe dieses Jahrhunderts öffnete sich die Universalkirche Roms für die Vielfalt der Kulturen; jedenfalls trat diese nicht zuletzt aufgrund der immer stärkeren Informationsmedien mehr und mehr ins Blickfeld der Menschen. Zugleich wurden aus den Missionsterritorien junge Kirchen. Die eine Kirche zeigte sich in der Vielzahl der Ortskirchen.

Mit dem Namen Josef Glazik verbindet sich sein entscheidender Beitrag zum missions-theologischen Grundkonzept des 2. Vatikanischen Konzils: Aus der Mission der Kirche wurde die missionarische Kirche. So hieß es im Missionsdekret *Ad gentes* 2: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ›missionarisch‹, d.h. als Gesandte unterwegs«, also: Die Kirche als ganze ist Mission. Und Nr. 6: »Die Aufgabe, welche das Bischofskollegium mit dem Nachfolger Petri an der Spitze unter dem Beten und Mitwirken der ganzen Kirche zu erfüllen hat, ist überall und in jeder Lage ein und dieselbe, auch wenn sie, je nach Umständen, nicht in der gleichen Weise ausgeübt wird. Folglich kommen die Unterschiede, die innerhalb dieser Tätigkeit der Kirche anzuerkennen sind, nicht aus dem inneren Wesen der Sendung selbst, sondern aus den Bedingungen, unter denen diese Sendung vollzogen wird.« Die Frage, ob in dieser Sicht der Dinge das Zentrum der Missionswissenschaft in den Bereich der systematischen Theologie zu verlegen ist oder ob sie Teil der praktischen Theologie ist und bleibt, wurde anschließend auch in Münster diskutiert.

Bernward Willekes Stärke waren seine konkreten Erfahrung des Fernen Ostens, sein frühes Interesse für die Geschichte Chinas, das sein wissenschaftliches Leben in hohem Maße bestimmte, sein Wirken in Japan, sein Einsatz für die Kirche im nachrevolutionä-

ren China, sein Bemühen um ökumenische Brücken. Zweifellos verdanken wir ihm in einer Zeit, in der das asiatische Denken für viele zu einer Alternative zum Christentum in seiner abendländischen Gestalt wird, eine deutliche Blicköffnung für diesen Raum mit seinen großen Kulturen und Religionen. Missionstheologisch ist China für die Zukunft der Bewährungsfall des christlichen Glaubens.

Schon zu Lebzeiten der beiden Missionswissenschaftler wurde auch die Frage gestellt, ob es noch sinnvoll ist, für eine missionarische Tätigkeit einzutreten. Würde es nicht ausreichen, als Christen in anderen Religionen und Weltanschauungen das Wirken des Heiligen Geistes zu entdecken, aber sie dann der Wirksamkeit der Gande Gottes überlassen, ohne sie kirchlich zu vereinnahmen oder auch für Christus zu gewinnen? Für Josef Glazik war »Mission« noch ein eminent christlicher Begriff, der nach ihm sinnvollerweise nur vom Christentum in Anspruch genommen werden kann. Dass es hinduistische Missionen wie die Ramakrishna Mission oder auch eine buddhistische Missionstätigkeit gibt, wollte er nur ungern wahrhaben. Der neue Horizont des Pluralismus war noch nicht prägend für den Ansatz, in dem die Verbreitung der christlichen Botschaft und ihre Verwirklichung in christlicher Lebenspraxis gedacht wurden. Der Infragestellung der Bedeutung Christi für das Heil der Welt standen beide fragend und skeptisch gegenüber. Entsprechend wurde der Verzicht auf die Bezeichnung »Missionswissenschaft« als Verlust empfunden.

Dennoch musste die Wissenschaft im Sinne des Konzilsverständnisses umgebaut werden. Eine missionswissenschaftliche Ekklesiologie muss heute von der *communio* der Ortskirchen ausgehen. Denn Kirchewerdung hat es wesentlich mit der Einsicht zu tun, dass die Kirche sich in die Völker und Kulturen der Welt inkarnieren, inkulturieren muss. Inkulturation und Kontextualisierung sind genauso neue Begriffe wie die Füllung des Missionsbegriffs mit dem Stichwort »Evangelisierung«. Das Wechselverhältnis von Evangelisierung und Kontextualisierung wird diskutiert, auch wenn der Primat des Evangeliums gegenüber dem gesellschaftlichen Umfeld undiskutabel sein sollte. Die Frage geht weiter zur Theologie der Religionen und zu den Theologien der verschiedenen kontinentalen Ortskirchen, zur afrikanischen und lateinamerikanischen, indischen und koreanischen Theologie. Sie betrifft die Denkstrukturen und die gesellschaftlich-politische Praxis, die Spiritualitäten, die Frömmigkeitsformen und Gemeindestrukturen. Im Grunde verbindet sich mit der heutigen Missionstheologie eine neue Theologie der Welt, die Natur und Kultur, Einzelnes und Vielfältiges in sich vereinigt, aber als christliche Theologie den Blick auf die Mitte christlichen Selbstverständnisses nicht verliert.

Zweifellos ziehen viele dieser Fragen inzwischen in den Gesamtkomplex theologischer Lehre und Forschung ein. Entsprechend wird das Missionarische als Wesenszug der Kirche mehr und mehr zu einer durchlaufenden Perspektive theologischen Denkens. Angesichts der unverkennbaren Introvertiertheit zahlreicher theologischer Reflexionen bleibt es dennoch wünschenswert, dass das Missionarische als Ausdruck von Bekenntnis, Dialog und Solidarität auch in Zukunft zumindest an einigen Stellen universitärer Forschung eine besondere Akzentuierung behält. Darin wird auch das Bemühen der beiden Missionswissenschaftler der Münsterschen Schule Josef Glazik und Bernward Willeke seine bleibende Wertschätzung erfahren.

AFRICAN CHRISTOLOGIES: THE CENTRE-PIECE OF AFRICAN CHRISTIAN THEOLOGY

von Ukachukwu Chr. Manus¹

I. Introduction

There is no denial that the significance and personality of Jesus as the Christ has continued to be expressed differently from culture to culture in Christian history and tradition. Over the centuries, this category »the Christ, the Anointed One« and others, such as are found in the Epistles of Paul and the Book of Revelation, had dominated Christian thought and soteriology so much that we can say that people's concrete historical situation and their cultural religious experience determine their christology. In the early Christian period, we could distinguish between Jewish Christian christology and the Hellenistic Christian christology. Did the former not arise from Judaic culturally oriented-soteriology and the later from the Hellenistic culturally-oriented soteriology? In this perspective, and given the diverse cultures of the African peoples, African portrayals of Jesus have today become uncountable. Indeed the pattern of expressing who Jesus is and his significance for the salvation of African Christians has, in recent times, become a fertile area of research. Thus the African countenances of Christ are taking their queue in the long line of christological varieties in the Christian religion. Typical of the emerging, vibrant African Christianity are its own distinctive indigenous portrayals of the Christ of God; especially as he is encountered in faith and every-day life.

The encounter between Christianity and African cultures has resulted in the multifarious manner in which faith in Jesus Christ is being expressed. As Charles Nyamiti, a well known African christologist has observed, the expressions are produced in the light of »the problems, aspirations and mentality« of African peoples (Nyamiti 1989: 6). Since many African Christians have come to accept that it is in the incarnation of Jesus as the Son of God that the entire revelation of the most High God as Father is summed up, questions about Jesus' identity and personality have come to be uttered in diverse responses and verbalisations. Nevertheless, the discernment of the meaning of the Jesus Christ of the Gospels, his life, person, words, work, death and resurrection has increasingly been allowed to assume cultural significance in the African Christianity. This phenomenon has

¹ Prof. Dr. Ukachukwu Chr. Manus, a Senior Lecturer in New Testament and African Christian Studies at the Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigeria was a guest Professor at the Kath.-Theol. Fakultät, Bonn University under the Wiederaufnahme Programme of the Alexander von Humboldt Stiftung during the Summer Semester, of the 1996/97 Academic Session.

become urgent as African Christians, totaling almost 250 million today (Barret 1982: 4), have begun to question the adequacy of the missionary presentation of the gospel and the depictions of Jesus furnished by western historical models and interpretative methods. And as it has become almost widely accepted that the Christian religion has found a »homeland« in Africa, a different way through which African Christians are seeing, knowing and understanding Jesus as the Christ in the African situation has become part and parcel of their religiosity and spirituality. Such visions of Christ, whether biblically inspired or learned at the prompting of the Holy Spirit by the African faithful, church leaders and their professional theologians must be regarded as the hallmark of African Christianity. It must be admitted that Christianity, having crossed cultural boundaries, has begun to wear different garbs. There is no doubt that the African garb of Christianity will, to a large extent, determine what the Christian religion is going to be like in the 21st century.

This paper takes its starting point from a brief, analytic discussion on the meaning of Christology and the diversities which flow out of currents of African Christians', religious mentality and experience (II). Section (III) discusses the African contexts. It explores the worldviews and the socioeconomic conditions of man in the African world which provide the breeding ground for the birth of various autochthonous ideas and notions believers ascribe to Jesus. In the fourth unit (IV), the concept of African Theology is discussed as it is presented in current African theological literature. Its origin, content and current trends are explored. The paper argues that African Christologies uniquely constitute vital components of African Christian theology. The fifth section (V) is a presentation and discussion of eleven concrete samples of culturally-oriented images of Jesus created by African Christians. Section (VI) concludes the paper with a succinct summation of the implications of the diverse portrayals of Jesus Christ in Africa and for world Christianity.

II

What exactly is Christology? A classical English Dictionary defines the concept as follows: »the branch of theology concerned with the person, attributes and deeds of Christ« (Hanks 1979: 271). And according to Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Christology is a »theological interpretation of the person and work of Christ« (Webster 1985: 238). At the centre of these definitions there stand out two prominent traits: Christ's personality and praxis. It is in this light that I have elsewhere argued that »Christology is the heart-beat of Christian theology and the axle at which all pastoral activities revolve« (Manus 1994: 18). This affirmation is made because the personality of Jesus is at the centre of the Christian faith. In their encounter with the »texts« of the historical Jesus of the Gospels, African Christians freely confess faith in Jesus as the promised One of God, and the Risen Lord. African Christians' understanding in faith of the person of Jesus, his attributes, words and his mission is an indication that they confess faith in a dynamic God who is involved in their precarious history, their insecure, politically, volatile and unstable societies. If the established churches do not or continue to pretend that they do not, the

divines of the African New Religious Movements do recognize this precarious nature of the African world. David Olayiwola has, in a recent study, identified the African Christian New Religious Movements' sensibility of this reality.

As he loudly states: »The leaders and members of these movements, ... affirm the reality of the unseen world of spiritual forces which is why they engage in relentless warfare against witches and socerers, thus enlisting their spiritual counter-power with all seriousness. Accordingly, they hold the view that recourse to religion is the solution to the problems of political instability, economic distress, social insecurity and myriads of personal problems and inadequacies.« (Olayiwola 1995: 332)

Most African simple folk agree that Jesus took on flesh; especially to meet them at their various needs in life. In their understanding, he is the Word-made-flesh through whom the whole African world is believed to be restored to God, the Father and the Creator. It is because they see Jesus at the same time divine and human, unlike the unacceptable and unintelligible Christology of the Greek Fathers with its lack of interrelationship of all being, that they accept that Jesus fulfills a unique role in Salvation History. If he were not divine, by what power and authority do the teeming millions of oppressed and famished African peoples believe that he liberates them? If he were not human, Africans would not believe he could achieve their redemption in this bleak and unjust world. How can he know their weaknesses and be able to repair their broken relationships? Questions such as these reflect the common view of the Christ in various parts of Christian Africa today. Formulated to give responses to these questions, African Christologies are in the tradition of the Church. The Christologies affirm the integrity of the two natures of Christ to which the historic Christological Councils of the fifth century (the General Council of Ephesus, 531 and Chalcedon, 451) had struggled to give a definitive expression; especially on the union of the two natures in one person (Pannenberg 1976: 283–364).

Aware of this traditional dogmatic stance reflected in the opinion of the common people, many African Christologists consider it necessary to stress, in view of the vicissitudes of life in the African world, the »Christology from below«. Their portrayals draw attention to what Jesus accomplishes as a historical person in the lives of the believing communities. For most Africans, the life, words, passion, death and resurrection of Jesus are the acts of God's self-disclosure in human history. The life-project of Jesus of Nazareth is the locus where Africans anchor their »speaking about« God, man and the world. African Christologies, therefore, derive from the different angles of response and answer given by African Christians to the perennial question: »Who do you say that I am?« (Mk 8,29/Matt 16,16/Lk 9,18) This is a question which is continually being given expression in multifarious, autochthonous categories and symbols from various parts of Christian Africa by the episcopal authorities, academia and the grassroots. In contemporary religious gatherings such as the open-air rallies, crusades of the New Religious Movements and the Healing Masses of the Roman Catholic priest-healers, the songs, testimonies, choruses, praise-songs and prayers uttered from the innermost being of African Christians – who Jesus is, what he has done and is doing in their lives and in the world in which they live – is authentically disclosed. Schoffeleers and others have carefully noted that African

Christians' experience of Jesus as the absolute Lord of life manifests itself more as a latent folk christology which is increasingly typifying African Christianity in the years ahead (Schoffeleers 1989). Such »popular« christologies lay emphasis on the soteriological dimension of the Christ event and the divine in-breaking into the African world.

With this understanding, it appears correct to argue that Africans define Jesus in terms of function. Thus functional Christology is decodable from the various names given to Jesus in the myriads of African Christian songs, hymns, prayers, chants and incantations. Thus African Christologies are in close agreement with the original orientation of the Synoptic Gospels which portray Jesus' activities in functional terms rather than in ontological perspectives. For the Africans, the question: »who is Christ« is not essentially an enquiry about Jesus' nature but as most perceive it, it is about Jesus' function, as Oscar Cullmann had much earlier argued from a biblical point of view (Cullmann 1959: 3–4). While Jean Galot, in his classic work »Who is Christ? ...«, would agree that by sound exegesis of the asidequestion Jesus put to his inner disciples (Mk 8,27 par.), he was not enquiring about what they believed he had come to do or what kind of work he was dedicating himself to (Galot 1989: 6); African Christians go further to extrapolate from the NT narratives as simple folk Bible readers, the significance of Jesus' signs and wonders in the African environments which are almost identical with those of Jesus' contemporaries. The answers to the question, who is Jesus, his personal identity as the Mighty One of God is, in the African conception, mythopoeic and needs literal interpretation. The query collapses into his mission. This is what African Christians I have observed closely informed me they elicit from the responses of the biblical crowd who wondered whether Jesus was John the Baptist, Elijah, Jeremiah or one of the old prophets redivivus. While the issue of the personality of Jesus has, in the light of the anti-Judaic portrayal of the first century Palestinian crowd, remained quite ambivalent, for African Christians, it is Jesus' towering personality and functionality which commandeers their faith towards him.

III. African Contexts

The central focus of the African mind is the human being. What contemporary African philosophers are today uncovering for scholarship is circumscribed within Afro-centric anthropology. In African folklore nature is cast in narrative when it has a moral to impart to humankind or when it is symbolically mirrored in itself and its associated phenomena. The African sage or thinker recognizes himself as a being wedded to the big stream of life that flows through the ancestors into God Himself and through the offspring flows back into the future. What is real life is life led within the community. In which part of Africa can one find stark individualism? Name it. Thinking is a patrimony of the community. Thinking builds tradition. This may explain why the transmission of traditional values belongs to communal wisdom and the traditors and the experts are recognized as

community gurus in their own right. To my mind, this is the mental framework on which the African socio-religious, -economic and -political contexts can be understood.

(a) The Socio-Religious Contexts

The truism that religious outlook and worldviews are symbiotic is very sure in Africa where, more than elsewhere, both realities are interdependent and influence each other. Because the traditional African worldviews exert serious influence on the way most Africans live their Christian lives, K. Hock has warned that African cosmologies »are virtually monistic systems of ambivalent powers« (Hock 1995: 64). Along this line of thinking, using the Igbo universe as a case example, I have elsewhere argued that the African world is duo-dimensionally conceived: the first consists of a visible physical sphere – Ala Mmadu (the human world); the second, the invisible sphere – Ala Mmuo (the spirit world) (Manus 1986: 46–52). Within the physical realm, there abound inherent neutral dynamic forces in nature yet untapped for good or for evil. As Hock rightly observes, this is the sphere in which forces that possess »anything limiting, besetting or destroying life« abound (Hock: 64). It is known that witches and wizards employ these vital forces to harm others, while gifted and charismatic votaries, diviners and healers use them to effect good works. In the invisible sphere, there is believed to exist a department which is occupied by ancestral and benevolent spirits. According to O. Imasogie, the African person dwells betwixt the two realities and is quite open to their influence (Imasogie 1982: 54–56). O. Onwubiko, a Roman Catholic priest of the Ahiara Diocese in south-east Nigeria acknowledges the reality of these phenomena. As he argues, »the African world is a world of inanimate, animate and spiritual beings« (Onwubiko 1991: 3). He further opines that most Africans are not unaware of the influence each category exerts on each other in the universe. Forces within these two realms pose dangers to human life even if they be facts which are not demonstrable or which arise merely from the figments of the religious imagination. It is believed that such entities cause insecurity in the African world. Another Nigerian Catholic priest, an intellectual and a pastor, Fr. Nathaniel Ndiokwere, has isolated such forces as witchcraft, Mami Wata (Water spirit), poison and demon possession as sources of the psychosomatic and spiritual ailments which Africans believe afflict them in their homes, work-places and the environments (Ndiokwere 1990: 40; Bastian 1997: 117, 123–127). Recent anthropological research reveals that one of the deepest and the most enduring desires of all African societies is the anxiety to eliminate evil. The fight against evil which traumatizes Africans has become a regular activity of Christians through the invocations of the power of Jesus in various names, images and aphorisms. Hence arise the myriad Christs of the African local churches.

(b) The Socio-Economic Contexts

Responses to the question of who Jesus is are also derived from the present decay in the political and the socio-economic situations of most African nation-states. Political instability and civil wars have combined to make living in Africa become quite nightmarish with each passing day. The peoples' standard of living has nose-dived into the vast ocean of hopelessness. There are uncontrollable unemployment crises. Galloping inflationary trends in the African urban markets have sent many a family packing to the rural villages. In rural communities, poor living conditions, hunger, disappointments arising from Government unfulfilled election promises and abandoned projects aggravate the anxieties of the local population and more often than not cause civil unrest. Both the political, the economic and the social life in Africa engender multifarious and real crises such as are evidenced in the increasing social inequalities all over the African continent. Where there are rich people, they get richer and richer while the poor become poorer. The number of poor people in the African metropolises has also increased as is evidenced by the number of able-bodied beggars of all ages who stream to motorists at the slightest screech of the brakes to ask for money. Well over 50% of Africa's population live in abject poverty with incomes below the poverty line. The situation has worsened since most of the African nations have been cajoled into opting for the Structural Adjustment Plan (SAP).

Alongside the Structural Adjustment Plan (SAP), African peoples have been subjected to the terrible consequences of the so-called foreign debt crises. Indebtedness and insolvency are confronting Africans with difficult choices determining survival or extinction. And endemic to almost all Black African countries is the »tragic mismanagement of available scarce resources, political instability and social disorientation« (Bishop Adelakun 1996: 20). Besides, many leaders and public servants in Africa are greedy, power-hungry and self-centred. They use their positions and power to amass wealth at the expense of the people. Mis-rule by African leaders and the constant re-occurrence of military regimes and juntas, army mutinies with a record high in the Francophone African states aggravate the fall and the eventual »death« of the local currencies resulting in high inflation all over the Continent. In spite of all this, in many regions, Africans fall victim to economic exploitation meted out to them by local exploiters and their foreign cronies. The horrendous acts of genocide that happened in Rwanda and are still rearing their ugly head in Burundi indicate that ethnic identity, loyalty and mutual suspicion still live with us and quite often result in the weaker ethnic groups being oppressed and even eliminated by the stronger ones. Everywhere and everyday crime is on the increase: armed robbery; the phenomenon of the hired assassin; and hoodlums and car-snatchers freely move about and operate with alacrity.

Thus the African terrain is vastly water-logged by insecurity of persons and property. The consequences of these crimes on the African psyche is manifest in shattered personalities, broken business-partnerships, broken love relationships and even in broken homes. To whom do African Christians turn for succour and solace except to the liberating presence of Jesus Christ who is in their midst and humanizes the African social world?

Who is their Comforter and Counsel? Who is their Doctor? Who is their Lawyer? These questions culled from a contemporary charismatic Song suppose that we do not need to seek far to realize that the contours of African cultures, the patterns of the peoples' mentality, their problems and aspirations inevitable shape African peoples' imaging of Jesus Christ. There is no doubt that African worldviews, cosmologies and the contemporary socio-political and economic experiences influence the way in which the Christ and his person are being given expression in the African churches and religious psychology. It is in this light that one may understand R.H. Fuller's assertion that this was how the cosmology and anthropology of the Hellenistic-Roman and eastern Palestinian periods influenced the Christology formulated by the early church (Fuller 1965).

IV. African Theology

The days have gone when *Theologia Africana* was being floated as a neologism in theological literature by premier African theologians (Dickson: 1974; Appiah-Kubi: 1979; Wambutda: 1980). In recent times, African theology has come to be accepted as an important discipline in the ecclesial communities and as an invaluable course of studies in the Universities in Africa and beyond (Nyamiti 1989: 5). This section of the paper examines the meaning of African Theology, some of its themes and current trends. The survey is entirely heuristic. It will attempt to demonstrate how Christology done by Africans can rightfully claim its place as an intrinsic branch of African Christian Theology. The purpose is hoped to be achieved by way of a brief history and definitions of African Christian Theology.

African theology is born in sub-saharan Africa during the decade when most African nations were struggling for political independence and freedom from colonial rule (1960–1970). This emergence was due to the achievement of a pressure-group who saw the need to root the gospel message into the African culture or as J.S. Mbiti, one of the earliest vanguards of African theology asserts »to explore the relationship between the Gospel and African culture« (Mbiti 1977: 26; Manus 1993: 14–17). Was it not G.H. Muzorewa who, a decade later, affirmed that »the purpose of African theology is to present the gospel in a more intelligible manner to Africans and to deal effectively with problems and situations peculiarly African« (Muzorewa 1985: 5). Many African theologians have become aware of the need to look at African culture as a mode of expression, thought and reflection. Charles Nyamiti defines African theology as a »discourse on God and on things related to him in accordance with the needs and mentality of the African people« (Nyamiti 1985: 5). A sufficiently good number influenced by John S. Mibiti hold strongly to the view that African theology should be seen as contextual African Biblical theology. This is not totally out of place as it can be argued that the idea had influenced theological thinking in South Africa in the Apartheid era. In this perspective, Muzorewa correctly observes that E.E. Mshana's optimism that »African theology is a theology which emerges from life, culture, traditions and faith of the African

peoples in their particular African contexts« becomes far-reachingly insightful (Muzorewa: 96). On the contextual relevance of African theology, Appiah-Kubi further amplifies: »African theology should be practical and relevant to the African people's needs. It should be situational, activist, dynamic and liberating« (Taken from Muzorewa: 96).

Besides, a definition offered by no less a body than the All Africa Conference of Churches (AACC) in her 1969 Consultation at Abidjan is suspicious. In that text the participants declared: »By African theology we mean, a theology which is based on the Biblical faith and speaks to the African ›soul‹ ... It is expressed in categories of thought which arise out of the philosophy of the African peoples« (AACC 1970: 114).

The injunction which flows from this definition urges concerned African women and men theologians to formulate a biblically-based and relevant theology that responds to both the spiritual and material needs of the people. And in view of the increasingly emerging socio-critical approach in contemporary African biblical scholarship (Abe 1986, Manus 1986, Onah 1991, Olubunmo 1991), I have a strong inclination to sue for a rather comprehensive understanding of African theology especially when reasoned out of the nexus between African cultures and the social-political situations vis à vis the traditions of the Christian Church. Such an African theology must be willing to critique the socio-structural order in order to be able to propose a liberational hermeneutic in favour of the underside of history (Tutu 1978: 369, Manus 1996). The existential situation within which African Christians live their lives today has become a necessary factor in the attempt to galvanize the people to appreciate the need for the promotion of integral human development (Uzokwu 1991: 275-278). As the survey on the African contexts reveals, the socio-political and the economic realities cannot easily be distanced from the cultural dimension of life in Africa. They qualify to be rated as emergent cultural realities in which we cannot afford to deny Christ's presence (Acts 14, 15).

For Africans, evil is man-made and it is experienced as an existential instead of a rational problem. From what has been said so far, it stands to reason that African theology responds to the quest of African Christians to live authentic lives in the face of tortuous conditions of life which seem to affirm the absence rather than the presence of God, the Lord of life. The question whether God is on the side of the poor, the oppressed and those in bondage remains the locus theologiae africanae in our times (Manus 1985: 34-37). From the north to the south and from the east to the west, dehumanizing existential problems call for radical solutions in light of the message of Jesus, the Christ and his liberating presence (Lk 4,18). Non-person-oriented economic and technological policies coupled with the general lack of efficiency in the social and political organizations of African nations and the negligence of sustainable development as positive steps to eliminate poverty must come under the critical search-light of African Christian theology. As Kwesi Dickson alerts us, the unprioritized and the unrealistic economic order as well as the high incidence of misrule in Africa have begun to wear the face of »new cultures« (Dickson 1984: 136). Well-known traditional African cultures now co-exist side by side with the »new cultures«. They have so much interpenetrated each other that they have now given rise to cultural pluralism and identity crisis. This social cultural phenomenon must be

critiqued. I draw attention to this phenomenon because culture is a lived dynamic reality. It accommodates and undergoes rapid change and can respond to adaptations to varying situations. For me, this is the locale in which African theologians have to focus attention in their reflections. In some regions of Africa, culture is conceived as a social heritage while in some areas, it is perceived as an ideology which sustains the interests of the dominant group. Real and down-to-earth theology must affirm the presence of Christ in all cultures whether socially or ideologically conceived. Exclusion of Christ from the so-called emergent cultures in Africa means the refusal of Christ to »purify« whatever is evil in the African society. In so doing, African theology must work out the framework within which African Christians will adopt in their response to the socio-political and religious problems in their midst.

In sum, the definitions and the thoughts they provoke constitute, in my own way of thinking, the content, tasks and presuppositions of contemporary African theology. In this light, the reflections and pious utterances made to translate the experience of the encounter with Jesus of Nazareth into real and up-to-date African religiosity is, *par excellence*, Christology.

V. Samples of African Christologies and their Exponents

The foregoing discussion may not fully be grasped unless some concrete samples of the images of Jesus that demonstrate his active presence in the struggles of Africa's poor, the powerless and the oppressed are presented and commented upon. The samples are my own collections of the christologies which originate from African settings and may truly be considered the centre-piece of African Christian theology. The categories, of course, do not emanate from a vacuum. They are the fruits of African Christians' faith experience with the praxes of Jesus Christ as read from the New Testament. The images are numerous but for want of space, I wish to present eleven cases and their originators or inventors. I will support the presentations with texts, chants and hymns where available.

(i) Jesus Christ, the Sufferer

For many African Christians who are underprivileged and are unable to lead a decent life as a result of repressive regimes, military dictatorships and the violence associated with a One-Party system, the image of the suffering and crucified Christ expresses best their destiny as followers of Christ. In the former apartheid South Africa, the existential situation of many a Black under oppression and suffering was identified with that of Christ who had suffered. Such an image constituted the central manifesto of Setiloane's poem: I am an African and Buthelezi's essay, *Daring to Live for Christ* (Setiloane 1976: 128–131). The motif of Christ the Sufferer elicited from the writings of these authors

reflect Christological categories which formed the basis for the South African liberation theology during the apartheid era. For them, Jesus Christ provides the model for Christian suffering. His self-sacrificing suffering which robbed him of the right to personal security and interests was held to be vicarious and redemptive. Black Christians were required to accept their sufferings as leading to liberation. The figure of Jesus of history over against that of the Jesus from above, among others, was regarded as supreme in the then South African Black Christology. For B. Goba, »Christ opens the part of liberation as he shares our common humanity and God in his forsakenness suffers with us as the one who is crucified« (Goba 1980: 27). In the post-Apartheid South Africa, new images of Christ, the Mediator and the Reconciler are being carved out in order to promote change and reconciliation on the interpersonal, ecclesial and social-political levels. Incarnation-Christology is fast replacing the »theologia crucis« of yesteryear.

(ii) *Jesus Christ, the Prisoner*

In the Gethsamane pericope, Mk 14,32–50 and par., Jesus is taken prisoner (Mk 14, 46,48). He is arraigned before the highest court in the land (Sanhedrin). The moment must have been terrific. His disciples made good their escape, except for an unknown young man, the Νεανίσκος (Manus 1997). Jesus' imprisonment remains a Christian theme of encouragement to persons unjustly languishing in many squalid prison-yards in Africa. This image informs and underscores our understanding of the arrest and the imprisonment of a persecuted Kimbanguist Christian in colonial Belgian Congo. His passion is expressed in this song:

»Jesus is a prisoner
 Jesus was whipped
 They whip us too,
 We, the Blacks are prisoner,
 The White man is free, ...
 We suffer inexpressibly
 But through thy power
 No one can deter us.« (Source, Daneel 1984: 80)

Here is an example of a christology originating from a large-group African Independent Church in Central Africa. The song reflects on the kind of persecution African Christians endured in the hands of fellow white Christians; namely Belgian colonialists. Punishment of Africans by intimidation, arrests and whippings is identified by the author with the passion of Christ whose cleansing blood knows no racial boundaries. The cross of Christ is proclaimed in the Song as both universal and redemptive. The Song draws attention to a Christology which extols the presence of Christ the prisoner in the oppression of the downtrodden in society. It sings the African Christians' acceptance of »redemptive suffering after the model of Jesus Christ« (Daneel: 80). Jesus is, for the composer, the arrested prisoner from Gethsamane who looks with compassion on the innocent sufferers

as they suffer with him. In African Christianity, suffering inflicted by any authority is human degradation and in all its ramifications anti-Christ.

(iii) Jesus Christ, the Victor

In West Africa, the members of one of the Yoruba Independent Churches, The Church of the Lord Aladura, are known to highlight certain events in Christ's life in their Prayer Meetings. Usually their sermons invite the adherents to reflect on Christ's birth, his healing ministry, miracles and triumphant entry into Jerusalem, and on his death and resurrection. John S. Mbiti who had studied these stages of Jesus' life as the Aladuras employ them states that Christ is regarded in those churches as Christus Victor (the Victorious Christ) (Mbiti 1972: 54). For the pastors of these churches who often emphasize the precarious nature of human existence, the loss of divine gifts of immortality and rebirth as are related in some traditional African mythologies, and the overarching reality of evil, Christus Victor is the real and the only conqueror of evil and the victorious Saviour (Mbiti: 55). According to William Kumuyi, the founder and the charismatic leader of the *Deeper Life Bible Church* in Nigeria, there is no real power but the power of Jesus. From K. Hock's evaluation of Kumuyi's preachings, it is known that he stresses to his audience that Jesus' power encounters the hollow powers of demons, spirits, witches, sorcerers and the powers of sickness, poverty and death; namely evil in its individual and structural manifestations (Hock 1995: 62). Faith in the healing power of Jesus and as Victor or Winner over evil forces is summed up in a popular Nigerian revivalist Christian song:

Jesus-Power, Super-Power,
Satan's power, powerless-power (2x)

(iv) Jesus Christ, the Healer

In most, if not all African traditional societies, the powers and the efficacy of traditional healers variously known as *Bongaka* (Zulu), *Nganga* (Swahili), *Dibia* (Igbo) or *Onisegun* (Yoruba) and so on as well as their healing practices had been believed to derive from the High God variously known in African Religions. J.S. Pobee, a Ghanaian theologian, has demonstrated how the Akan people of Ghana see the work of the Akan healer as best realized in the activities of Jesus in the Gospels. While the Akan healer depends on the vital force which derives from God for all his healing acts, Jesus is *Nana*, the one who has the power and authority of God the Father (Pobee 1979: 93–95). J.M. Schoffeleers (1989) has shown that the *Nganga* had laid the paradigm for liberation and redemption in pre-Christian Africa. The *Nganga* is believed to have long executed his functions as both saviour and liberator of Africans under siege by the evil powers. As a religious leader, the

traditional healer in the African cultures is Christ's precursor and forerunner. As Christ is in all cultures ennobling and transforming all good things in them, for African Christians, this transcultural Christ is the real healer, the one who completes the tasks of the African religious and therapeutic traditions. In this perspective, a vast number of the pastors of the African New Religious Movements proclaim Christ as the healing *Nganga*, *Onisegun* or *Dibia n' agwo oria* (Igbo). Their priest-healers perform healings and cures among their members *ni oruko Jesu* (in the name of Jesu, Yoruba). My experience as a participant-observer in one such church speaks loud of their divines' claim that the Spirit of Christ is the source of their »extra perception« in the words of Daneel (Daneel: 84). What I saw had elsewhere been expressed as follows: »The healer sees himself only as a medium Jesus is the real healer, who performs through him. Thus, for this group and the others, Jesus is both *Oba* (King) and *Onisegun* (traditional medicine-man).« (Manus 1991: 42–43)

All the utterances and the incantations of the African faith-healers indeed point to a latent christology. Roman Catholic priest-healers as much as their Pentocostal and the Evangelical counterparts hold themselves to be the very personifications of the liberating and healing power of Christ who »dwells among men«. In their thaumatological activities, Christ is encountered as the One who cares, protects, resteres and banishes all forces of evil and the destructive powers and principalities. Since evil is an absolute, an anti-divine power, Jesus' healing actions make present the divine power of »good« for salvation and wholeness. Thus, Jesus is, as Hock admonishes, »the supernatural miracle man in human disguise who due to his divinity tears his people with signs and wonders from the abyss of this world« (Hock: 64).

(v) *Jesus Christ, the Great Chief, Ntita*

The Roman Catholic Diocese of Mbuji mayi in the now Democratic Republic of Congo (Zaire) has, in its current Missal and the Liturgy of the Word, expressed a Christology devised from their own context, religious experience and spirituality. Before the Lessons of the day are read, the assembly prays thus: »Lord Jesus ... help us to hear your word, the example of the anointed *Luaba* and our Chief, who conquers Satan and all evil, He who has life and power; world without end.«

At the Offertory, the Antiphon goes like this: »*Cimankinda*, full of life and honour, you sacrificed yourself to wipe out our sins. Enable us to do good, and then we shall be with you when you come ... Jesus, the Anointed, *Cilobo* who never runs from the enemy, accept the offering of our faith, and take it to the Father, you who have life and power ..., Amen.« (Ngindu Mushete 1988: 76)

The texts require sound exegesis informed by African anthropology. But suffice it to briefly remark that Christ as source of both life and power is the key concept in this liturgical composition. He is portrayed as the Great Chief, *Ntita*, the chief above all chiefs. He is *Luaba*, the Lord who is chosen to rule; *Cimankinda* or *Cilebo*, the Great Hero who

is ever in the frontline of battles and valiantly leads his people. He is the warrior who never flees from the enemy (Manus 1994: 22). Because Jesus has both »life and power«, he is the one who makes the Reign of God present through his solidarity with the dispossessed children of God in Africa and elsewhere. This African Church at Mbujimayi shows that she recognizes that God's liberating Reign concretely realises itself in the invincible might of Jesus, as the Lord of their faith-community.

(vi) Jesus Christ, Immanuel (God be with us)

With the Immanuel image, the reality of Jesus' incarnation in human history is re-affirmed. As such he is depicted as the One from God who has tabernacled among his people. By his preferential option for the poor and the outcasts, Jesus demonstrates that the Reign of God has dawned on his people. As Immanuel, he fellowshipped not only with his disciples but also with Tax Collectors and sinners. For African Christians and their theologians Jesus did not only bring salvation to individuals but also whole groups like the less fortunate persons in African societies. By fellowshipping with the Tax Collectors, Jesus broke with the socio-cultural norms of his day in order to show that he is the Immanuel of God. He restored communication and inter-personal relationships where God's presence was felt or rendered absent. Jesus went to the house of the small Zaccheus who, earlier, had to climb up a tree in order to catch a glimpse of him. There he freely ate and drank. By breaking such social barriers, Jesus made community with a man who was so marginalized in society. By this interaction with Zaccheus, Jesus made him realize that he has come as the Immanuel to God's People (Okolo 1980, Ukpong 1992). As Jesus shows himself as one with all persons in travail; the distressed African Christians who make up more than eighty percent of African Christianity readily accept him as their Immanuel.

(vii) Jesus as Liberator

Africans by nature express hatred for any thing or person that liquidates life. Forces against longevity are communally fought against. When Christianity came with a Jesus whose power over all principalities and their agents who snuff off life from humans, earliest African converts readily accepted Jesus as the answer to their problems. In popular readings of the Bible typical of the New Religious Movements (NRMS), Jesus is preached as the only one who delivers the faithful from evil spirits, spirit possessions (the *Mami Wata* and *Ogbanje* phenomena among the Igbo in the southeast Nigeria, for example), attacks of demonic forces and satanic wiles. Jesus is the liberator from all afflictions both physical and psychosomatic in nature. He is above all accepted as the one who secures

total liberation of the faithful from oppressive and dictatorial socio-political structures (Molla: 1990).

(viii) *Jesus Christ, the Perfect Man*

In many African cultures, a man of success and of great achievement is recognized as a »perfect man«. Among the Igbo, such a man is an accomplished person, an *ogaranya*. Traditional African societies accorded high respect to such persons. Such a personality stands out in their communities as *Onwa n'etiri oha* (the light that shines for all, Igbo), in other words, as the embodiment of the values of integrity, accountability and moral uprightness. John S. Mbiti and Ngindu Mushete, Central and East Africans, have independently shown that Jesus did arrive as the Perfect Man as he had completely fulfilled all the rites of adult life. By his death on the cross, they opine, Jesus has attained the status of the »perfect man«. By shedding his blood on the cross he has restored to the children of Adam, African Christians inclusive; the *imago Dei* which had been disfigured ever since sin first entered the world (Mbiti 1972, Mushete 1988). African christians see the forgiveness of sins Jesus granted as a manifestation of his »having arrived« at the apex of the divine economy of salvation. Besides, the Jewish notion of the Rule of Three is a metaphor for completeness. It is a literary ploy used quite often by Matthew to portray the fulness of Jesus. Jesus' three-fold temptation in the Q-tradition and his triple triumph over Satan and his wiles is a demonstration of Jesus as Perfect Man. Therefore Jesus as »Perfect Man« is a christology of encouragement in the faith for Africans.

(ix) *Jesus Christ, the Perfect Husband*

Grassroots Christology remains a fervent feature of the 20th century religiosity of the New Christian Religious Movements in Africa. The case of the *Lumpa Church* founded by Alice Lenshina Mulenga in Zambia whose intuitive hymns reflect inestimable sources or folk christology is worthy of reference in a study of this scope and interest. In one of her songs, Jesus and the Angels are depicted as the great »Light«. In her own reading of the activities of Jesus of Nazareth, Jesus is shown as the *Light Envoy*. This is a symbolism which as Hugo Hinfelaar observes, depicts »a relationship of love between herself as a woman and Jesus as the perfect husband« (Hinfelaar 1991: 113). The Christology which underlies the Song affirms that true perfection is only realized through the solemn union between the male and the female. Christ is, in the *Lumpa Church* teaching, the *Mulongwe*, the *perfect Weaverbird*, the ideal husband. In their Emblems and Initiation Rituals, the Weaverbird is a central symbol. From Lubwa nuptial concepts, Alice Lenshina Mulenga had selected sublime images to portray christ. Christ is for her and her followers, the

Shibwinda (Bridegroom), the *Kanabosa* (Provider of Food), the *Imfumu* (the good Lord of the home) and the *Mulopwe* (the king Master or the home).

These images portray Jesus as the dutiful male who serves the wife diligently. Among other categories invented by Lenshina, Christ is also held as the *Mwenge Wabuutu*, the White Shinning Torch, an esteemed symbol of a young husband in Lubwa social tradition. In virtually all the hymns, Jesus is *Katuula*, a Saviour in its conjugal context. He is the young man who unburdens the weary woman of her load (Hinfelaar: 114). Lenshina is, to be honest to the christological thinking in Africa, the first African inclusive womanist Christologist. Jesus is women's *munensu*, that is, their companion and co-sufferer. In a number of other hymns created by the Church, women are addressed and invited to recognize their sufferings and labour-pangs and travails in solidarity with Jesus.

(x) *Jesus Christ, Our Ancestor*

Ancestor veneration stands out as a prominent traditional cult among sedentary eastern and central African unlike their west African counterparts except the Efik and the Ibibio peoples of southeast Nigeria. Nevertheless, in their notion of the Living-dead, no injustice is done to the doctrine of the *communio sanctorum*. In those African cultures which value ancestral cults, belief in the intercession of spirit and brother ancestors in the Spiritland for the living is quite impressively popular. In Christian churches in parts of Africa where ancestral cult is communally celebrated, Jesus has become enthroned as the unique and the great Ancestor. For B. Bujo, a Congolese theologian, Jesus is the Proto-Ancestor, the Source of life and the greatest ancestral archetype for African Christians (Bujo 1981, 1986). For Charles Nyamiti, an east African Christologist, Jesus Christ is the Brother-Ancestor who, in a special way, analogically fulfills all the consanguinal and religious roles Africans' Living-dead brothers are believed to perform on behalf of their relatives in the Spiritland (Nyamiti: 1988). In the perspectives of these theologians and the churches they represent, Jesus is African Christians' Ancestor par excellence.

(xi) *Jesus Christ, the African King*

African Christians are not unaware of the honorific and the »Idea feast« of Christ the King in the Roman Catholic calendar per Pope Pius XI (*Encycl. Quas Primas*, Dec. 11, 1925). In many parts of Africa, Kingship had been and still is an institution associated with deep-seated and age-old religious rituals and sacramentality structured as follows: noble birth, divine choice, coronation, installation and rulership. African royal theology indicates, among other things, that the King who occupies the throne reigns as God's viceregent or sometimes as God-incarnate invested with sacral powers to pontificate over his subjects and land. Besides, African kings are the ritual heads in their kingdoms. This

cultural setting provides the background on which African Christians perceive Jesus as King and Lord in their ecclesial communities. He is acknowledged as King of all kings. While the native kings are Lords temporal, Jesus is the Lord Spiritual whom the Christian communities follow, in whose Reign they have faith, and to whom they render unalloyed homage and adoration (Manus 1991, 1993, 1994). For Yoruba Christians in southwest Nigeria, Jesus is *Kabiyesi* (Your Majesty, Your Worship). With this epithet they have evolved a praise-song as follows:

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------------|
| 1. <i>Kabiyesi</i> O, Hosanna O (2x) | Your Majesty O, Hosanna O (2x) |
| E yin Jesu Kristi, | Praise Jesus Christ |
| Oba aiku. | Everlasting King. |
| 2. E gbe ga, e yin Jesu O | Praise Him, Praise Jesus |
| E yin Jesu Kristi, | Praise Him, Praise Jesus, |
| Oba aiku. | Praise Everlasting King. |
| 3. Wa ka yin Jesu, ara Mi O | Come let us praise Jesus |
| Oba mimo Jesu, | Holy King Jesus, |
| Oba aiku. | Everlasting King. |

For the Igbo Christians and in their churches in the southeast of Nigeria, that Jesus is *Eze* (King) is not in doubt. In jubilant *Thanksgiving Services* and *Masses* they boisterously sing:

- | | |
|-----------------------------|--------------------------------------|
| 1. Mma mma emena, Ezo Jesus | Thank you, thank you, my King Jesus |
| Ebe imere m'ka ndi ndu taa, | You have made me be alive today |
| Mma mma emena (2x). | Thank you, thank you, my King Jesus. |

In more ethnically mixed communities; especially in the urban areas like Lagos, Abuja, the new Federal capital and in the University campuses, a popular royal chorus is usually sung in the English Language during festal occasions to celebrate Jesus' Kingship. The chorus runs as follows:

The Most Excellency is Jesus
 Shout Alleluja, Amen
 The Most Excellency is Jesus
 Shout Alleluia, Amen (2x)
 Amen, Alleluia, Amen, Alleluia, Amen.
 The Most Excellency is Jesus
 Shout, Alleluia, Amen.
 The Most Excellency is Jesus
 Shout Alleluia, Amen (2x)

Conclusions

The paper has attempted to indicate the *fons et origo* of contemporary African Christologies. Efforts have been made to show that the categories have been articulated by African Christians themselves, their pastors and theologians. These abiding autochthonous

images and expressions of the Christ of God have been created out of African Christian religious experiences and genius. They portray what Jesus is doing in their lives and society. The categories bear outstanding lessons for all missiologists and missionaries who might wish to engage in interpreting the message of Christ, his person and work in Africa and for the people of African origin in the diaspora. The samples exposed in this paper demonstrate that christological reflections which adopt cultural categories are patterned on the model of the New Testament church. This is necessary because the Bible remains the valid starting-point for any meaningful contextual christological proposition and here the Africans are not going astray.

Besides the above, the paper demonstrates that African Christologies emerge out of the faith experience and encounter of the African faithful with Jesus and his good news. The consequences of this encounter are expressed in the writings of evangelists and priests who are conscientiously labouring in the Lord's Vineyard in the African continent. A lot more are stored and transmitted in the songs, choruses, hymns, chants and the many praise-songs of the charismatic choirs of the NRMs, the prayer-formular of the Pentecostals and the Charismatic Renewal groups in the Established and the older Indigenous churches all over Africa. The images which I have commented upon here draw our attention to the significance African Christians place on Jesus' praxes and their own identification with his life-project. Samples of African Christologies show no involvement in analytic study of titles but portray the spontaneous outpourings of sublime expressions which flow out of currents in African religiosity, vibrant liturgical and worship life-styles. Thus as in the Gospels so in Africa, the actual situation of the one who experiences the Christ event determines the kind of Christ-images he or she creates. The cultural reality is therefore a cardinal factor in faith response and its expression. Thus it can be argued that for African christians, the proliferation of Christ images supposes that the cultural adaptation of the Christ event is greatly preferred to the adaptation of rites.

The East Asian theologian, Yeow Choo Lak, has adequately reflected on this cultural factor. He asserts that »culture is that which holds life together ..., the patterned manner in and through which people do things together and live as a community« (Lak 1983: 142). And since Christ is present in all cultures, their transformation becomes a *fait accompli*, hence Christ's redemptive work is already made present in the African culture, that is, there is in the African cultures the hidden Christ. African cultural Christologies therefore represent African Christianity's way of purifying, liberating and expressing Christ's presence in the African world and her cultural heritage. The Accra Colloquium on Adaptation ou Liberation: La théologie africaine s'interroge, Paris 1979 amplifies this position. It states: »For us, the rapid growth of the people of God in Africa, the originality of the African experience of Christian life and worship, a typically African liturgy, Bible reading and communitarian life are signs of hope and confidence« (225-227).

In the light of the foregoing perception, a major finding of this paper can be summed up as follows: that the church in Africa can only deepen her understanding of the Christ event, strengthen her mission and commitment to evangelization when she, like Peter, the Proto-Apostle, continues to allow the free flow and confession of the identity of the Lord

Jesus in categories not unfamiliar to the faithful. As I have stated elsewhere, »it is through the recognition of the spiritual values in the christological constructs originating from the African setting that one may actually come to accept that the role of the church in Africa in the New Era of Evangelization takes account of her history, pace of development, her cultures, socio-political realities and the economic state of affairs as they stand today« (Manus 1994: 25). Thus the understanding of African culturally-inspired christologies as the king-pin of African theology can only become realistic when we come to recognize that all christological reflections and verbalizations are socio-culturally conditioned.

Besides, in contemporary Feminist Theology, Christology as had been conceptualized in the West is believed to have eclipsed the being of women and to have continued to negate their reality. African Christologies show no trace of the overt androcentric patriarchal terrorism against women discernible from the exclusivistic christologies of yesteryear. Most, if not all the african portrayals of Jesus are generally all-inclusive. The creativity of the Lumpa Church in Malawi should be recognized for its openness. The images etched out by that church promote women's becoming, belonging and empowerment. Such liberative symbolization of Jesus Christ in most African christologies sustains African women's struggles and cultural revision (Grant 1989: 176–191). It is noteworthy that the wholeness of Jesus Christ and the emphasis on his humanity in the christologies devised by Africans reflect a large proportion of the perception of Africans and their faith in Jesus as the Perfect Man, Liberator and Saviour of both men and women. In sum, I wish to submit that the soteriology of African christologies reveals itself in faith in a Jesus who is daily concerned with the survival of the entire people, male and female whom God have created and have given land to in the African continent.

Works Consulted

- ABE, G.O., »Berith: Its impact on Israel and its Relevance to the Nigerian Society«, in: *African Journal of Biblical Studies*, Vol. 1, No. 1, 1986, pp. 66–73.
- ADELAKE, J.B. (Bishop), »Causes of our Woes Identified«, in: *Katolink, The New Letter of the Catholic Diocese of Osogbo*, Vol. 1, No. 1, 1996, p. 20.
- APPIAH-KUBI, K., »Indigenous African Churches: Signs of Authenticity«, in: APPIAH-KUBI, K. / TORRES, S. (eds.), *African Theology en route*, Orbis Books / New York, Maryknoll 1979.
- BARRETT, D.B., *World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900–2000*, Oxford University Press / Nairobi 1982.
- BASTIAN, M.L., »Married in the Water: Spirit Kin and Other Afflictions of Modernity in Southwestern Nigeria«, in: *Journal of Religion in Africa*, Vol. XXVII, Fasc. 2, 1997, pp. 116–134.
- BUJO, B., »Pour une éthique africaino-christocentrique«, in: *Bulletin of African Theology*, Vol. 3, 1981, pp. 41–52.

- DERS., *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext.* (Theologie Interkulturell, Band 1) Patmos Verlag / Düsseldorf 1986.
- CULLMANN, O., *The Christology of the New Testament*, SCM Press / London.
- DANEEL, M.L., »Towards a Theologia Africana? The Contributions of the Independent Churches to African Theology«, in: *Missionalia*, Vol. 12, 1984, pp. 64–89.
- DICKSON, K.A., »Towards a Theologia Africana«, in: CLASSWELL, M.E. / FASHOLÉ-LUKE, E.W. (eds.), *New Testament Christianity for Africa and the World, Essays in Honour of H. Sawyerr*, SPCK, London 1974, pp. 202ff.
- DERS., *Theology in Africa*, Longman & Todd / London, Maryknoll; Orbis Books / New York, Darton 1984.
- FULLER, R.H., *The Foundations of New Testament Christology*, Charles Scribner's / New York 1965.
- GALOT, J., *Who is Christ? A Theology of Incarnation*, Franciscan Herald Press / Chicago 1989.
- GOBA, B., »Doing Theology in South Africa: A Black Christian Perspective«, in: *Journal of Theology for Southern Africa*, No. 31, 1980.
- GRANT, J., »Becoming Subjects in the christological Debate«, in: POBEE, J.S. (ed.), *Exploring Afro-Christology*, SIHC 79, Verlag Peter Lang / Frankfurt a.M., pp. 65–84.
- HANKS, P. (ed.), *Collins Dictionary of the English Language*, Collins / London, Glasgow 1979.
- HINFELAAR, H., »Women's Revolt: The Lumpa Church of Lenshina Mulenga in the 1950s«, in: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 21, No. 2, 1991, pp. 99–129.
- HOCK, K., »Jesus Power – Super-Power«. On the Interface Between Christian Fundamentalism and New Religious Movements in Africa«, in: *Mission Studies*, Vol. XII-I, 23, 1995, pp. 56–70.
- IMASOGIE, O., *African Traditional Religion*, Ibadan University Press / Ibadan 1982.
- LAK, C.Y., »Christ in cultures«, *The Reformed World* 37, No. 3, 1983, pp. 141–149.
- MANUS, C.U., »Contextualization: Theology and the Nigerian Social Reality«, in: *Nigerian Journal of Theology*, Vol. 1, 1985, pp. 21–42.
- DERS., »The Concept of Death and the After-Life in the Old Testament and Igbo Traditional Religion: Some Reflections for Contemporary Missiology«, in: *Mission Studies*, Vol. 3, 1986a, pp. 41–57.
- DERS., »Elijah nabi'before the ›Writing Prophets‹: Some Critical Reflections«, in: *African Journal of Biblical Studies*, Vol. I, 1986b, pp. 25–34.
- DERS., »›King-Christology‹: The Example of Some Aladura Churches in Nigeria«, in: *Africana Marburgensia*, Vol. 24, No. 1, 1991, pp. 28–46.
- DERS., *Christ, the African King. New Testament Christology*, SIHC 82, Verlag Peter Lang / Frankfurt a.M. 1993.
- DERS., »The Relevance of Christology in the African Synod: Reflections on the Inculturation Portions of the Instrumentum Laboris«, in: *Encounter, A Journal of African Life and Religion*, Rome, Vol. 3, 1994, pp. 15–27.

- DERS., »The Use and Role of the Bible in Three New Religious Movements in Nigeria: Lessons for Slovenian Christian Culture«, forthcoming in the *Proceeding of the International Symposium on the Interpretation of the Bible*, Ljubljana, 1997.
- DERS., »The Flight of the Neaniskos (Mk 14,51–52): Exegesis in the context of Mark's Salvation History« in the *Proceedings of the 7th Congress of the Pan-African Catholic Exegetes Association*, Nairobi, Kenya 1997.
- MBITI, J.S., »Some African Concepts of Christology«, in: VICEDOM, G.F. (ed.), *Christ and the Younger Churches*, London, SPCK 1972.
- DERS., »Christianity and African Culture«, in: *Journal of Theology for Southern Africa*, No. 20, 1977.
- MOILA, M.P., »Christology in the Context of Oppression in South Africa«, in: *Africa Theological Journal*, Vol. 19, pp. 223–231, 1990.
- MUZOREWA, G.H., *The Origins and Development of African Theology*, Orbis Books / New York, Maryknoll 1985.
- MUSHETE, N.A., »The Figure of Jesus in African Theology«, in: *Concilium*, vol. 196, 1988, pp. 73–79.
- NDIOKWERE, N., *Search for Security: Freedom from Sinister Forces that threaten Life in African Society*, Ambik Press / Benin City 1996.
- NYAMITI, C., *Christ As Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Mambo Press / Gweru, Zimbabwe 1989.
- OKOLO, B.N. »Émmanuel: An African Enquiry«, *Bulletin of African Theology*, Vol. 2, 1980, pp. 15–22.
- OLAYIWOLA, D.O., »The Use of Power and Cultural Identity in the Afro-Christian Movement in South-Western Nigeria«, in: WILLER, H. et al. (Hrsg.), *Macht der Identität – Identität der Macht: Politische Prozesse und kultureller Wandel in Afrika*, Bd. 5, Verlag LIT / Münster 1995, pp. 331–346.
- OLUBUNMO, D.A., »Israelite Concept of Ideal King: A Model of Interdependence of Politics and Religion in Nigeria«, in: *African Journal of Biblical Studies*, Vol. 6, No. 2, 1991, pp. 59–67.
- ONAH, A.O., »Prophet Ezekiel's Concept of Individuality: Guidelines for Nigeria«, in: *African Journal of Biblical Studies*, Vol. 6, No. 2, 1991, pp. 68–78.
- ONWUBIKO, O., *African Thoughts, Religion and Culture*, Snaap Press / Enugu 1991.
- PANNENBERG, W., *Jesus: God and Man*, ET by Wilkins, L.L. & Priebe, D.A., SCM Press / London 1976.
- POBEE, J.S., *Towards an African Theology*, Abingdon, Nashville 1979.
- SCHOFFELEERS, J.M., »Folk Christology in Africa: The Dialectics of the Nganga Paradigm«, in: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 19, 1989, pp. 157–183.
- SETILOANE, G.M., »I am an African«, in: ANDERSON, G.H. & STRANSKY, T.F. (eds.), *Mission Trends No. 3 – Third World Theologies*, Paulist Press, Eerdmans / New York 1976.
- TUTU, D. (Bishop), »Whither African Theology?« in: F.-LUKE, E. / GRAY, R. / HASTINGS, A. (eds.), *Christianity in Independent Africa*, Bloomington / Indiana, 1970, pp. 366ff.

- UKPONG, J.S., »The Immanuel Christology of Matthew 25: 31–46 in African Context«, in: POBEE, J.S. (ed.), *Exploring Afro-Christology*, (SIHC 79), Verlag Peter Lang / Frankfurt a.M. 1992, pp. 55–64.
- UZUKWU, E.E., »Evangelization in Context: Human Promotion and Liberation«, in: *Asian Journal of Theology*, Vol. 5, 1991, p. 274–285.
- WAMBUTDA, D.N., »Hermeneutics and the Search for Theologia Africana«, in: *Africa Theological Journal*, Vol. 9, No. 1, 1980, pp. 29–39.
- WEBSTER, *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Merriam Webster / Springfield, Massachusetts 1985.

KULTUR UND KUNST DIE HOLZARBEITEN DER MAKONDE

von Martin Ott

Die Faszination des schwarzen Holzes

Die Ebenholzarbeiten der Makonde sind für viele Zeitgenossen *ein*, wenn nicht *der* Ausdruck afrikanischer Kunst. Den einen erscheint das schwarze Ebenholz wegen der einfachen Analogie zur schwarzen Hautfarbe der Afrikaner als typisch afrikanisch. Für andere repräsentieren die Shetanifiguren mit ihren Hexen- und Hexerthemen das geheimnisvolle, rätselhafte und auch etwas beängstigende Afrika. Für Christen schlagen die Ahnen- und Sippenbäume eine einladende Brücke in die traditionelle afrikanische Religion.

Der modernen Makondekunst gelang ihr internationaler Durchbruch auf der Weltausstellung in Osaka im Jahre 1970. Vor dem Hintergrund des historischen und kunstethnologischen Befundes ist das nicht selbstverständlich. Gerade die Hochschätzung des Ebenholzes reflektiert eine Entwicklung auf dem Kunst- und Souvenirartikelmarkt, die mit dem Einsatz des Massenverkehrs am Anfang der 60er Jahre begann. Die Reise von und nach Afrika reduzierte sich zu einer Ein-Tagesveranstaltung; die Anzahl der Besucher und der potentiellen Kunden stieg an; für deren Erwerb wurden Holzschnitzarbeiten in immer größerer Zahl gefertigt. Es begann sich der Begriff der Airport-Art einzubürgern, der bis heute als Sammelbegriff für viele Souvenirartikel aus Afrika dient. Wer schon einmal in Dar es Salaam oder Nairobi die Auslagen der Schnitzer auf den Straßen gesehen hat, wird wohl eher an Massenartikel denn an Kunst gedacht haben; zudem ist hier nicht alles schwarz bzw. Ebenholz, was glänzt. Man muss schon genau hinschauen, um das echte Ebenholz vom geschwärzten Teak oder vom schwarzen Mahagoni unterscheiden zu können. Man muss das vorausschicken: viele Schnitzereien und Arbeiten der Makonde gehören zu dieser Airport-Art. Von Kultur und Kunst können wir bei diesen Artikeln nur in einem eingeschränkten Maße sprechen. Was dürfen wir also unter der Kultur, was unter der Kunst der Makonde verstehen?

Wir wollen unser Thema in vier Schritten angehen:

1. Die Makonde unter kunstethnologischer Perspektive
2. Die modernen Formen und Themen der Makonde
3. Christliche Themen und Anknüpfungspunkte für eine afrikanische Theologie
4. Einige Vorschläge zur Produktion von und dem Handel mit Makonde-Schnitzereien.

1. Die Makonde unter kunstethnologischer Perspektive

Die Makonde sind ein Bantuvolk, das ursprünglich zu beiden Seiten des Ruwumaflusses siedelte, also im Süden des heutigen Tansania und im äußersten Norden des heutigen Mosambik.¹ Die Makonde sind matrilinear, d.h. Land und Kinder gehören der Mutter und ihrem Clan; die Makonde sind Pflanzler, die in geringem Umfang Kleintierzucht betreiben. Heute gibt es ca. 500.000 Makonde, die zumeist in Tansania auf dem sogenannten Makondeplateau zwischen Mtwara, Masasi und Lindi leben, wohin viele der mosambikanischen Makonde während des Bürgerkrieges geflohen sind. Diese letzte Migration hat Unterschiede der beiden Gruppen fast vollständig verwischt. Die Mosambik-Makonde hatten stärkere Traditionen im Bereich der Initiationsfeiern und des Kunstschaffens. Bei vielen afrikanischen Völkern suggeriert ein gemeinsamer Volksname eine gemeinsame Geschichte und eine ethnische Zusammengehörigkeit, die es bei näherem Hinsehen nicht gibt. So auch bei den Makonde. Wir verwenden den Namen Makonde mit dieser Einschränkung und können für unseren Zusammenhang vernachlässigen, dass sich dahinter eine äußerst komplizierte Geschichte der Abgrenzung, der Verschmelzung oder der kriegerischen Auseinandersetzung der Matambwe, der Mawia und der Mikindani mit den Muerta, Makua, Yao und anderen verbirgt.

Ethnologen und Kunstwissenschaftler bezeichnen Ostafrika oft als eine »kunstlose Region«. Die hier vorgefundenen Arbeiten könnten keinen Vergleich mit den Statuen, Figuren, Goldgewichten, Stoffdrucken und Masken der west- und zentralafrikanischen Königtümer aufnehmen. Bei einer Ausstellung traditioneller Kunst aus den britischen Kolonien, die das Royal Anthropological Institute im Jahre 1949 in London organisierte, war der ostafrikanische Raum nur durch eine Maske vertreten. Diese allerdings war eine Maske der Makonde. Und in der Tat: Die Makonde nehmen in Bezug auf das Schnitzhandwerk im ostafrikanischen Raum eine einzigartige Stellung ein. Das Rede vom »kunstlosen Ostafrika« ist im übrigen heute nur mit bestimmten Einschränkungen richtig. Zuletzt hat die große Ausstellung »Tanzania. Meisterwerke afrikanischer Skulptur«, die im Jahre 1994 in Berlin und in München organisiert wurde, bewiesen, welche ästhetische Kraft aus einer ostafrikanischen Region kommen kann.²

Von der künstlerischen Tätigkeit der Makonde erfahren die Europäer zum ersten Mal um die letzte Jahrhundertwende. Die beiden Ethnologen Stuhlmann und Weule beschreiben um 1910 vor allem Statuen und Masken.³ Daneben erstreckt sich die Kunstfertigkeit der Makonde auf künstlerisch verzierte Gebrauchsgegenstände wie Tabakdosen, Medizinbehälter, Amulette, Stöcke, Hocker und Stühle. Erwähnung finden auch die Tätowierungen und

¹ Vgl. die klassischen Arbeiten zu den Makonde von WEULE, K., »Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas«, MITTEILUNGEN AUS DEN DEUTSCHEN SCHUTZGEBIETEN, Ergänzungsheft 1, Berlin 1908, und: DIAS, J. / DIAS, M. / GUERREIRO, M. V., *Os Macondes de Moçambique*, Bde. 1–4, Lissabon 1964–70.

² *Tanzania. Meisterwerke Afrikanischer Skulptur. Sanaa Za Mabinga Wa Kiafrika*, Hrsg. v. J. JAHN für das Haus der Kulturen Berlin und die Städtische Galerie Lenbachhaus München, München 1994.

³ Vgl. STUHLMANN, F., *Handwerk und Industrie in Ostafrika*, Hamburg 1910.

Lippstöcke der Frauen, eine Besonderheit unter den Bantu, da Lippenpflocke vor allem bei den nilohamitischen Stämmen am Rudolfsee und im Sudan bekannt sind. Bei den Statuen herrschen weibliche Figuren vor, deren traditionelle Bedeutung umstritten ist. In der Forschung wird vor allem diskutiert, ob es Ahnen- oder Kultfiguren bzw. Gegenstände für den Gebrauch bei den Initiationsfeiern sind.⁴

Bei den Masken lassen sich zwei Haupttypen unterscheiden: eine meist klein geschnitzte Gesichtsmaske, mit oder ohne Lippenpflock, und eine häufig naturalistisch geschnitzte Helmmaske. Beide wurden vor allem aus Weichholz geschnitzt. Ebenholz fand für den rituellen Gebrauch keine Verwendung. Beide Typen unterliegen bei Herstellung und Gebrauch einer strengen Arkandisziplin und stellen vor allem *midimu*-Geister dar. Maske bedeutet hier immer Ganzkörpermaske; entgegen unserer landläufigen Vorstellung meint die Rede von einer afrikanischen Maske immer die Bedeckung und Verhüllung des ganzen Körpers und nicht nur des Gesichts; ob eine afrikanische Maske echt ist, kann man unter anderem daran erkennen, ob sich an ihrem Rand Löcher zur Befestigung der Kleider, des Bastes oder anderer Verkleidungselemente befinden. Die Maske ist stets Ganzkörpermaske auch deswegen, weil sich in ihr eben ein Geist bzw. der Ahne eines Verstorbenen inkarniert. Er kommt aus einer anderen Welt und deswegen darf der Maskenträger keine Hinweise auf seine Herkunft aus dieser Welt – wie etwa entblößte Körperteile – oder seine irdische Identität geben. Die Maske aus der anderen Welt mahnt die »patterns of behaviour« der Volksgemeinschaft an, warnt vor abweichendem Verhalten und stellt ein Band zwischen den Lebenden und den Lebend-Toten her. Der traditionelle Maskentanz der Makonde heißt »mapiko«.

Zwei Maskencharaktere der Makonde werden als besonders auffällig erwähnt: der Stelzenläufer, der eine Höhe von 8 Meter erreichen kann, und die Teufelsmaske, die meist »sheitani« genannt wird.⁵ In der traditionellen Maskenwelt war diese meist mit langgezogenen Ohren, überlangen Hörnern und eindeutig männlich gekennzeichnet. Frühe Feldforscher verbanden die »Teufelsmaske« mit dem bösen Geist *nandenga*. Der Stelzengänger ist eine in vielen afrikanischen Maskenbünden bekannte Figur. Die analoge Maske beim *Gule wamkulu*, dem »Großen Tanz« der Chewa im benachbarten Malawi, heißt dort z.B. *makanja*, und hat ein auffallend ähnliches outfit.⁶ Ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der traditionellen Statuen und Masken ist das Konzept von Fruchtbarkeit und Sexualität, das in der Weltanschauung afrikanischer Gesellschaften ganz generell eine zentrale Rolle spielt. Oft erschließt sich das ganze Bedeutungsfeld einer Maske erst aus den begleitenden Liedern und Gesten, wobei hier oft mit Sprachspielen, Andeutungen und versteckter Symbolik gearbeitet wird.

⁴ Vgl. BLESSE, G., »Der Südosten Tanzanias – Die Kunst der Makonde und der benachbarten Völker«, in: *Tanzania. Meisterwerke Afrikanischer Skulptur. Sanaa Za Mbinga Wa Kiafrika*. Hrsg. v. J. JAHN für das Haus der Kulturen Berlin und die Städtische Galerie Lenbachhaus München, München 1994, S. 441.

⁵ Vgl. BLEESE, G., a.a.O., S. 436.

⁶ Vgl. die Beschreibung von *makanja* in: YOSHIDA, K., »Masks and Secrecy among the Chewa«, in: *African Arts* 26 (1993), Nr. 2, S. 38.

Eine Besonderheit stellen die Terrakotta-Masken der Makonde dar. Sie waren bis vor kurzem völlig unbekannt und sind in der Forschung in ihrer Bedeutung ebenfalls umstritten. Vermutlich sind sie das weibliche Gegenstück zu den Masken der männlichen Initiation.⁷

Wir wollen diese kurze Übersicht auf das traditionelle Kunstschaffen der Makonde mit der Frage schließen, wie denn das ungewöhnlich intensive Kunstschaffen der Makonde in einer kunstarmen Umgebung erklärt werden kann. Hier bewährt sich ein Vorgehen, das ganz allgemein in der Ethnologie von Bedeutung ist: es ist der Rekurs auf das mythische Erbe der jeweiligen Ethnie, wie es in oralen Traditionen zum Vorschein kommt. Für das Verständnis der aktuellen Kulturphänomene – gerade wenn es Pflanzler sind – lohnt sich im besonderen ein Blick auf die Urstandsmythen. Sie geben Aufschluss über das religiöse Selbstverständnis eines Volkes und sind oft ein Schlüssel für die Erklärung von Kulturen, Symbolen und Ritualen, auch von künstlerischem Schaffen. Einen Urstandsmythos der Makonde, der für unsere Frage von Bedeutung ist, hat der Benediktinermissionar P. Alfons Adams aus St. Ottilien am Beginn dieses Jahrhunderts aufgeschrieben:

Die Geburtslandschaft der Makonde Mahuta war auf der Südseite des Plateaus zum Ruvuma hin gelegen und nur mit dichtem Busch bewachsen. Aus diesem Busch ging ein Mensch hervor, der sich niemals wusch und schor, der nur wenig aß und trank. Dieser ging in den Busch und machte ein Menschenbildnis aus dem Holz eines Savannenbaumes, nahm es mit sich in seine Hütte und stellte es dort aufrecht hin. Während der Nacht erwachte das Bildnis zu Leben, und es war eine Frau. Daraufhin gingen sie zusammen hinab zu den Wassern des Ruwuma, um sich zu waschen. Hier gebar die Frau ein Kind, das aber nicht lebend zur Welt kam. Sie verließen das Land und zogen über die Hochländer bis in das Tal des Mbemkurru, wo sie sich niederließen. Dort gebar die Frau wiederum ein Kind, das wiederum tot zur Welt kam. Daraufhin kehrten sie in die hochgelegene Buschlandschaft Mahuta zurück. Dort wurde das dritte Kind geboren, das nach der Geburt lebend und gesund blieb. In der Folgezeit zeugten sie noch viele Kinder und hießen sie Wamatanda. Diese bildeten die Stammfamilie der Makonde, oder auch Wamakonde genannt, d.h. die Ureinwohner. Der Stammvater, der Buschmensch, gab seinen Kindern das Gebot, dass sie ihre Toten zum Andenken an die erste Mutter aufrecht begraben sollen, die aus Holz geschnitzt und aufrecht stehend zum Leben erwacht sei; ferner warnte er seine Kinder, in die Täler und an die großen Wasser zu ziehen, denn dort wohne die Krankheit und der Tod. Als Regel solle gelten, dass mindestens ein Stunde Weges von der Hütte bis zum Wasserplatz sei, dann würden ihre Kinder gedeihen und vom Tod verschont bleiben.⁸

Soweit der Urstandsmythos der Makonde in der uns überlieferten Form. Er ist eine Art Magna Charta der Makonde, die historisch, anthropologisch und religiös gedeutet werden kann. Unschwer lässt sich eine Argumentation erkennen, die den Anspruch der Makonde auf das Siedlungsgebiet weg vom Wasser auf dem Plateau formuliert, vermutlich aus

⁷ Vgl. SCHAEGLER, K.F., Art. »Makonde«, in: DERS., *Lexikon Afrikanische Kunst und Kultur*, München 1994, S. 265ff.

⁸ Vgl. WALLOSCHKE, A., *Ebenholz und Elfenbein*, St. Ottilien 1982, S. 9.

Hygiene- und Gesundheitsgründen (Malariagefahr in Wassernähe). Für unseren Zusammenhang bleibt festzuhalten: Holzbearbeitung wird mit einem schöpferischen Akt in Beziehung gesetzt, der zugleich den Mann aus seinem »vorkultivierten« Zustand herausholt, ihm eine Frau zuführt und als Gründungsakt für die ganze Volksgemeinschaft verstanden wird. Auch der Bezug zum Erwachen aus dem Tod und der Auftrag, das mythische Geschehen rituell zu wiederholen, ist auffällig.

Ob sich die Schnitzer der Makonde, früher und heute, immer dieses Mythos bewusst sind, ist aus religionsethnologischer Sicht in einem gewissen Sinne von zweiter Bedeutung. Das Festhalten an kulturellen Traditionen fällt nicht immer mit dem inneren Verstehen des kreativen Kerns dieses Kulturaspekts zusammen. Es ist so ähnlich wie beim Gebrauch von Weihwasser hierzulande. Wer vergegenwärtigt schon die ganze Tauftheologie, wenn er sich mit Weihwasser bekreuzigt? Und trotzdem käme doch niemand auf die Idee, den Gebrauch von Weihwasser einzustellen, weil der Einzelne nicht den gesamten biblischen, theologischen, geschichtlichen und kulturellen Hintergrund präsent hat. Entscheidend für die Makonde ist, dass Holzbearbeitung und speziell das Schnitzen von weiblichen Figuren mit einer mythischen Erklärung in Beziehung gesetzt ist. Die Bearbeitung von Holz ist den Makonde sozusagen identitätsstiftend und mit mythologischer Autorität ins Stammbuch geschrieben. Ob und wie dies auch in modernen Arbeiten der Makonde eine Rolle spielt, werden wir im folgenden untersuchen.

2. Die modernen Formen und Themen der Makonde

Die Entstehung der sogenannten modernen Schnitzwerke der Makonde geht in die jüngste Vergangenheit zurück und ist direkt mit der Verwendung des Ebenholzes verbunden.⁹ Nach J. Korn wurde die erste Shetani-Figur im Jahre 1953 von einem Künstler mit Namen Samiki geschnitzt.¹⁰ Dieser soll dem indischen Geschäftsmann Mohamed Peera in Dar-es-Salaam eines Tages eine seltsame Skulptur zum Kauf angeboten haben: »Es war ein runder, etwas formloser Schädel zu sehen, aus dem zwei tief liegende Augenhöhlen glotzten. Der Kopf saß auf einem dünnen Hals, der unvermittelt in spinnenartige Beine überging.«¹¹ Samiki wollte mit dieser Figur seine Verzweiflung angesichts seiner knappen Kasse und des stets drohenden Hungers zum Ausdruck bringen. Hoffnungslosigkeit – Verzweiflung – Angst waren die Themen dieser Figur. Peera erbarmte sich und stellte die Skulptur ins Schaufenster. Der erste Europäer, der vorbeiging, kaufte sie. Peera ahnte das Geschäft, das mit solchen Figuren zu machen ist. Er gab weitere Objekte in Auftrag, bei Samiki und anderen. Diese Geschichte war der Beginn eines unglaublichen Booms in der

⁹ Vgl. die beiden instruktiven Artikel zur Entstehung der »neuen« Makonde-Kunst in: *Art Makondé. Tradition et Modernité*. Ausstellungskatalog, Paris 1989: »Tradition et apports extérieurs« von P. SOARES (112–120) und »Art makondé contemporaine« von E. GROHS (144–157).

¹⁰ KORN, J., *Modern Makonde Art*, London 1974, S. 9.

¹¹ MOHL, M., *Meisterwerke der Makonde*, Wiesenbach/Heidelberg 1977, S. 53.

Herstellung und im Verkauf der modernen Makonde-Schnitzereien. An bedeutenden Künstlern dieser neuen Makonde-Art sind zu nennen: Pajume Alale, Yoseph Francis, John Fundi, Rashidi Bin Mohammed, Samur Ali, Aluessi Samaki, Kashimiri Matayo, Nadasi Mpagua und Hossein Anangangola.¹² Sie gehören fast alle den Mosambik-Makonde an und waren während des Bürgerkrieges nach Tansania geflohen. Ihre kreative Hoch-Zeit lag in den 60er und 70er Jahren, wo sie einen neuen und eigenständigen Motiv- und Themenkanon entwickelten. Aber schon zu Beginn der 80er Jahre beginnen die Klagen der Fachleute, dass die Blütezeit der Makonde vorbei sei.¹³

Die »neue« Makonde-Kunst kann in drei Motivgruppen unterteilt werden, wobei die christlichen Themen im engeren Sinn hier nicht mitgerechnet sind. Wir werden diese im nächsten Punkt gesondert behandeln. Christliche Kunst – ich gebrauche hier bewusst diesen etwas unscharfen Begriff – kann man aber in den drei Gruppen identifizieren.

Zunächst kennen wir Darstellungen von Menschen und Tieren in einem eher als expressionistisch zu bezeichnenden Verständnis, wie in der eben beschriebenen Figur von Samiki. Seit den 60er Jahren tauchen rätselhafte Fabelwesen, menschen- und tierähnliche Dämonen auf, die unter dem Namen Shetani-Figuren berühmt wurden. Namen und Bedeutung dieser Skulpturen werden – auf Nachfrage – der Mythologie der Makonde entliehen, wobei hier genau und im Einzelfall nachzufragen ist, was denn damit wirklich gemeint sein soll. Das Wort Shetani selbst ist eigentlich irreführend, denn Shetani bedeutet Teufel und der existierte in der traditionellen Religion der Makonde (und der Bantu) nicht. Das richtige Wort wäre Jini-Figuren. Jini bedeutet in Kishuaheli Dämonen und Geister. Unser Eingangsbeispiel von Samiki, das als der Prototyp der Shetani-Figur gilt, belegt im übrigen, dass Künstler keinesfalls nur Mythisches im Sinne haben müssen, wenn sie Shetani- bzw. Jini-Figuren schnitzen.

Ein zweites, fast ebenso bekanntes Motiv der modernen Makondekunst sind die sogenannten Ujamaa-Skulpturen oder Lebensbäume, die eine Höhe bis zu zwei Metern erreichen können. Sie stellen Familien oder Gemeinschaften dar, um einen säulenartigen Stamm gruppiert, aus dem sie mit ihren Gesichtern und Körpern hervortreten. Eine Gestalt geht gleichsam aus der anderen hervor, stützt oder trägt die jeweils andere. Oft überragt das Gesamtensemble der Gemeinschaft ein Geist oder eine weibliche Ahnenfigur, die in Rolle der Stammes- oder Urmutter zu sehen ist. Die Bedeutung dieser Ujamaa-Skulpturen erschließt sich im Blick auf die Bedeutung des Gemeinschaftlichen in der afrikanischen Gesellschaft. Alle sind mit allem verbunden: die Jungen mit den Alten, die Toten mit den Lebenden, die Geister der Ahnen mit den Lebenden. Gemeinschaft ist die Verkettung von Generationen und von allem Lebendigem. Der Sippenbaum – wie dieses Motiv auch genannt wird – wurde so zum Symbol der afrikanischen Weltanschauung. Im Tansania der 60er und 70er Jahre wurde die Produktion der Sippenbäume auch durch die Staats-

¹² Vgl. STRÖTER-BENDER, J., *Zeitgenössische Kunst in der »Dritten Welt«*, Köln 1991, S. 149.

¹³ PÉUS, G., »Kunst für die Fremden. Makonde: Blütezeit vorbei? Eine Reise zu den bekanntesten Schnitzern in Afrika«, in: *Neue Kunst aus Afrika. Afrikanische Gegenwartskunst aus der Sammlung Gunter Péus*, Hamburg 1984, S. 34–38.

ideologie des Ujamaa-Sozialismus gefördert, wo diese Skulpturen gleichsam als die künstlerische Antwort und Umsetzung der sozialistischen Gedanken des Präsidenten Nyerere galten.

Zu einer dritten Gruppe moderner Makondekunst könnte man die eher naturalistischen Darstellungen afrikanischen Alltagslebens, Menschengruppen, Einzelporträts wie »Der Alte«, »Die Mutter«, »Der Fischer«, »Masaai-Krieger« oder Tierfiguren zusammenfassen. Bezeichnend ist ebenfalls, dass – neben Ebenholz – andere Hölzer wie z.B. Elfenbein Verwendung finden. Diese Arbeiten haben keinen Bezug zu traditionellem Handwerkschaffen. Ich glaube, dass es etwas übertrieben wäre, hier eine lückenlose Entwicklung aus den Urmutterstatuen der traditionellen Makonde zu vermuten.¹⁴

Das Faszinierende der modernen Makondekunst besteht wohl darin, dass sich ein Stil entwickelt hat, dessen Entstehen man gleichsam mitverfolgen konnte und der weder einlinig aus europäischen noch aus afrikanischen Traditionen herzuleiten war. Makonde-Art war irgendwie etwas ganz Neues, vorher nie Gesehenes, nicht vergleichbar mit irgendeiner Richtung der Stil- oder Kunstgeschichte. Zudem fällt seine Entstehung in die Übergangsperiode zwischen Kolonialzeit und Unabhängigkeit. Die Kunst der Makonde steht damit für einen eigenständigen Weg Afrikas, hier in der Kunst; sie gilt als ein Symbol »für die freiwerdenden schöpferischen Kräfte einer Volksseele ... in einem von der Geschichte begünstigten Moment«.¹⁵ Am ehesten sah man hier Parallelen zu bestimmten Strömungen der klassischen Moderne, etwa bei Braques, Picasso, Moore und Giacometti.

Ein anderer Grund für das Bekanntwerden der Makondekunst mag wohl darin liegen, dass der tatsächliche und vermeintliche mythische und spirituelle Hintergrund der Kunstobjekte den europäischen Käufer faszinierte. Dieses Interesse mag auch Ausdruck der fehlenden spirituellen Bezüge der westlichen Kunst in den 60er und 70er Jahren sein. Nicht selten wurden den weißen Käufern aber auch phantastische Geschichten über Mythen, Geister und das geheimnisvolle Afrika erzählt, einzig um das vermeintliche Interesse des Käufers zu befriedigen.

3. Christliche Themen und Anknüpfungspunkte für eine afrikanische Theologie

Die ersten Makonde wurden – laut Roger Fouquer – um das Jahr 1930 getauft. In ihrem Siedlungsgebiet missionierten die Benediktiner, an den Rändern auch die Anglikaner von der United Mission to Central Africa (UMCA). Aus der ersten Zeit der Präsenz der Portugiesen ist nichts über christliche Kunstobjekte bekannt: auch aus der Anfangszeit der Benediktinermision liegt keine christlich-religiöse Makonde-Kunst vor. Heute werden vor allem auf den Missionsstationen der Benediktiner, in der Diözese Mtwara und im

¹⁴ Wie z.B. MILLER, JUDITH VON D., *Art in East Africa*, London 1975, S. 25.

¹⁵ PÉUS, G., »Die Ahnen als Airport Art«, in: *Merian Ostafrika* 1987, S. 79.

Ausstrahlungsgebiet der Abtei Ndanda, Schnitzer zur Herstellung christlicher Kunst angehalten. Die christlichen Missionare, vor allem die Aktivitäten der fränkischen Missionsbenediktiner aus Münsterschwarzach, betreiben einen lebendigen Handel mit Makonde-Schnitzereien, wobei die christlichen Themen hier – im Interesse der Spender und Wohltäter – nicht zu kurz kommen. Man kann sich streiten, wie groß und segensreich der Einfluss der Kirchen in der Ausbildung und Förderung der Makondekunst ist bzw. gewesen ist.¹⁶ Sicher ist, dass die Kirchen als Auftraggeber in der Regel den Schnitzern einen vernünftigen Lohn gezahlt haben und damit auch Arbeitsplätze und Einkommen gesichert haben. Was die Ausbildung einer einheimischen inkulturierten Kunst angeht, darf man die Ansprüche in der ersten Phase der Missionsgeschichte nicht zu hoch schrauben. Kunst, auch christliche Kunst, ist keine erste Priorität in der Agenda eines Missionars und einer entstehenden Ortskirche. Zudem sind gerade in der Zeit der Erstevangelisierung Statuen und Masken oft mit der traditionellen Religion identifiziert, so dass ein angstfreies und kreatives Umgehen mit diesen Elementen nicht möglich ist. Im Bereich der Diözese Mtwara kommt als Besonderheit hinzu, dass sich die christliche Kirche in einem stark muslimischen Umfeld behaupten muss, auch im Bereich ihrer ästhetischen Außendarstellung. In der Diözese Mtwara sind etwa 90 % der Bevölkerung Moslems und diese haben ja, wie bekannt, ein mehr als reserviertes Verhältnis zur religiösen Kunst.

Das Entstehen einer christlichen Makondekunst geht auf den Einfluss weißer Missionare zurück, die – zunächst mehr für die Wohltäter zu Hause – etwas »Afrikanisches und Christliches« in die Heimat senden wollten. Heute – nach dem 2. Vatikanischen Konzil und seiner Öffnung auch zu den afrikanischen Kulturen und der erklärten Absicht der afrikanischen Kirche zur Inkulturation – darf man in Sachen »Christliche Kunst in Afrika« mehr fordern und für notwendig halte« (vgl. die entsprechenden Passagen im nachsynodalen Schreiben »Ecclesia in Africa«, Nr. 59, 62, 78).

Die häufigsten Motive christlicher Kunst bei den Makonde sind: Kruzifixe (mit dem schwarzen Christus aus Ebenholz), Holzreliefs mit biblischen Themen wie Geburt, Taufe, Abendmahl und Kreuzigung Jesu, Madonnenfiguren meist mit Kind, Weihnachtskrippen mit mehreren Figuren, Osterleuchter und Kerzenständer. Ihre Darstellungsweise ist meist naturalistisch, eine Einschätzung und Klassifizierung, die wir schon von den frühen Statuen der Makonde kennen. Den christlichen Makondeobjekten wird manchmal vorgehalten, sie seien in Form und Ausdruck lediglich Kopien eines europäischen Realismus, nur in Ebenholz und mit negroiden Gesichtszügen. Dem darf man entgegensetzen: Wenn man auch nicht von einer christlichen Kunst nach traditionellen Formen sprechen kann, enthält diese doch traditionelle Tendenzen und Elemente: zudem ist die christliche Makondekunst auf jeden Fall ein Teil der gegenwärtigen Ebenholz- und Elfenbeinschnitzereien, wie sie für die Makonde typisch sind.¹⁷ Was diese eher naturalistischen Objekte angeht, verdienen diese ihre berechtigte Bewunderung dadurch, dass von den besonders gelungenen Stücken

¹⁶ Vgl. die kurze Skizzierung dieses Streites in: THIEL, J.F. / HELF, H., *Christliche Kunst in Afrika*, Berlin 1984, S. 289.

¹⁷ Vgl. WALLOSCHKE, A., *Ebenholz und Elfenbein*, a.a.O., S. 45.

Innerlichkeit und Ausdruckskraft ausgehen, die beim Betrachter – gerade durch die starke Naturnähe – eine Identifizierung mit dem Inhalt der Darstellung, hier eben mit christlichen Motiven auslösen können. Eine schwarze Madonnenfigur, die Hingabe, warme und bergende Mütterlichkeit oder einfach nur Schönheit ausstrahlt, beheimatet zutiefst menschliche und christliche Werte in einem schwarzem Kulturkreis und trägt damit zur Inkulturation des Christentums bei. Auch die einfache Tatsache, dass einheimisches Holz »wert« ist, als sakrales Material zu dienen, darf nicht unterschätzt werden. Es ist auch dies Ausdruck dafür, dass Gott die Menschen in dieser Region, ihre Kultur und ihr Alltagsleben mit all den Stoffen und Materialien angenommen hat, man könnte auch einfach sagen: Gott ist sich nicht zu schade, dass seine Geschichte mit den Menschen in afrikanisches Holz geschnitzt und sein Sohn als Afrikaner dargestellt wird. Dass hier gerade bei Afrikanern manchmal große Hürden in der Akzeptanz zu bewältigen sind, davon können Missionare berichten.

Einen anderen Zugang zu sogenannten christlichen Makonde-Schnitzwerken müssen wir wählen, wenn es um die Ujamaa-Bäume und die Shetani-Figuren geht. Sie sind keine naturalistischen Darstellungen, sondern folgen einem expressionistischen oder surrealen Verständnis von Kunst. Es geht bei beiden eher um eine christliche Interpretation afrikanischer Themen als um Motive christlicher Kunst. Zunächst zu den Shetani- bzw. Shinni-Figuren: Bei ihnen müssen wir im Einzelfall prüfen, ob es sich um eine eher expressionistische Figur etwa zum Thema Angst, Hunger, Verzweiflung usw. handelt oder um die Darstellung eines Geistes oder Dämonen, der aus der traditionellen Religion der Makonde entliehen ist und seine Herkunft z.B. einer Maske der Initiationsfeiern verdankt. Ganz generell kann man sagen: Shetani oder Jini sind gute oder böse Dämonen. Der Makonde fühlt sich von ihnen überall umgeben, im Busch, in der Luft, im Wasser. Er sieht sie im Traum, hin und wieder sogar am hellichten Tag. Shetani werden meist als Mischwesen, halb Mensch und halb Tier dargestellt. Jedes hat einen eigenen Namen. Oft sind sie gefräßig oder sexuell ausschweifend oder treiben Schabernack mit den Menschen. Aber nicht alle sind gefährlich. Die guten erkennt man am Auge, es ist sanft und groß. Den genauen Ort in der Geisterwelt erkennt man hier z.B. am weiblichen Lippenpflock.

Die Überzeichnung einzelner Körperteile weist auf eine Eigenart afrikanischen Denkens hin, die in einer theologischen Rezeption aufhören muss. Es ist die einfache Überzeugung, dass eine geistig-moralische Verformung sich in einer körperlichen Verformung ausdrücken muss. Oder noch einfacher ausgedrückt: Wer charakterlich in Ordnung ist, der ist auch äußerlich schön, wer böse ist oder – in afrikanischer Auffassung – eine Hexe/ein Hexer ist, der ist auch äußerlich verunstaltet, etwa durch überlange Gliedmaßen oder einen dicken Bauch, der auf Gefräßigkeit hinweist. Theologisch gedeutet heißt das: die geistig-moralische Welt und die körperliche Welt gehören zusammen; dies ist Ausdruck eines ganzheitlichen Denkens und einer ganzheitlichen Religion. Ein Christentum, das irgendwie einer Dichotomie von Leib und Seele das Wort reden wollte, hätte hier keine Chance zur Einwurzelung. Ich erinnere an das Wort Jesu in der Bergpredigt vom klaren Auge, das ein Sinnbild für die Reinheit des ganzen Menschen ist (vgl. Mt 6,22f).

Auf der anderen Seite weisen die Shetani/Jini-Figuren darauf hin, wie real die Ängste der Makonde vor Dämonen sind. Christliche Verkündigung und Praxis haben diesem Umstand Rechnung zu tragen und dem Bedürfnis nach Befreiung durch entsprechende Reinigungsrituale zu entsprechen.

Die christliche Interpretation der Ujamaa-Lebensbäume knüpft zumeist am Gedanken der mystisch-korporativen Einheit des Stammesverbundes an, der auf eindringliche Weise mit der Theologie der Kirche korrespondiert. So wie die Toten und Lebendigen eine einzige Einheit gegenseitiger Verbundenheit und Verantwortung bilden, so ist auch die Kirche eine Versammlung der Lebenden und der Verstorbenen, eine Tatsache, die uns Europäern nicht so alltäglich und selbstverständlich erscheint.¹⁸ Das afrikanische Gemeinschaftsverständnis, das immer die soziologische und die transzendente Dimension umgreift, findet in den Ujamaa-Lebensbaum-Motiven eine künstlerische Vergegenwärtigung. Welche theologisch-ästhetische Kraft in diesem Motiv stecken kann, kann an vielen Exponaten der Makonde bewundert werden. Es ist im übrigen auch in anderen Ländern in der christlichen Kunst aufgegriffen und weiter entwickelt worden. So hat das KuNgoni-Art Craft Centre, eines der bekanntesten Zentren christlicher Kunst in Afrika in mehreren Schnitzwerken das Motiv des Lebensbaumes den Makonde entlehnt und weiter ausgebaut. In einem großen Osterkerzenleuchter, der als Ahnenbaum gestaltet ist, erscheint Christus gleichsam als der Stammvater oder Urahn des Gemeinverbundes; die Menschen aller Generationen, Völker und Rassen sind in einer Schicksalsgemeinschaft miteinander verbunden, die über die Blutsbande des Volkes hinausgeht und sich dem einheitsstiftenden Tod und der Auferstehung des Proto-Ahnen Jesus verdankt.¹⁹

4. Einige Vorschläge zur Produktion von und dem Handel mit Makonde-Schnitzereien

Ich hatte schon darauf hingewiesen, dass die kreativste Zeit der modernen Makonde-künstler in den 60er und 70er Jahren war. Gunter Péus, der frühere ARD-Korrespondent in Ostafrika und einer der besten Kenner afrikanischer Gegenwartskunst musste schon im Jahre 1980 feststellen:

»Verschwunden sind jene expressiv gestalteten Werke mit tiefer, oft satirischer Bedeutung aus der Frühzeit der Makonde-Bewegung, genauso wie die abenteuerlich-arabeskenhaft verschlungenen, skulptural-überzeugend gestalteten Körper-Geist-Beziehungen. Statt dessen haben sich die mythologisch erklärlichen Verschlingungen zu gefällig abstraktem Formen-spiel gewandelt, das an eine Phase der europäischen Moderne erinnert, aber nun, in der tausendfachen Wiederholung, zur Mode absinkt ... Meine Nachforschungen ergaben, dass sich viele der früher begehrten Künstler angepasst oder Dar es Salaam verlassen haben.

¹⁸ Vgl. BÜRKLE, H., »Das überzeitliche Korporative in afrikanischen Stammesreligionen« in: ZMR 60 (1976), S. 9–11.

¹⁹ Vgl. OTT, M., *Dialog der Bilder. Die Begegnung von Evangelium und Kultur in afrikanischer Kunst*, Freiburg 1995, S. 231.

*... Offizielle Unterstützung gibt es für förderungswürdige Künstler nicht. Die heimische Bevölkerung nimmt an der Entwicklung einer bodenständigen Kunstströmung keinen Anteil; sie wird durch Schule und Universität nicht darauf aufmerksam gemacht. Sporadische Ausstellungen, in der Regel von den örtlichen Kulturinstitutionen (z.B. Goethe-Instituten) und Botschaften westlicher Staaten organisiert, erreichen nur eine verschwindend kleine Zahl von Hauptstädtern. Eine ständige Sammlung der Makonde-Kunst im Ursprungsland existiert nicht.*²⁰

Was kann man angesichts dieser Entwicklung, die sich in den letzten Jahren noch verstärkt hat, tun? Lassen Sie mich einen ersten Vorschlag machen:

Makonde-Kunst – so die These – wird nur überleben und eine Zukunft haben, wenn sie kreativ ist und gute Qualität liefert. Eine alleinige Produktion für den Touristen- oder Kirchenmarkt bedeutet früher oder später das Ende. Von der Qualität hängt alles Folgende ab. Qualität fällt aber nicht vom Himmel, sie muss gefördert und gefordert werden. Wäre es nicht einer Überlegung wert, damit anzufangen jene Künstler, die für den Export arbeiten, systematisch auszubilden? Diese Anregung richtet sich zunächst an die kirchlichen Missionsstationen, v.a. in der Diözese Mtwara und die Missionsbenediktiner, die im Makondeexport tätig sind. Sie könnte aber auch von all denen aufgegriffen werden, die im Makondehandel involviert sind. Ich denke an die Errichtung einer Kunstschule, in der junge Schnitzer eine umfassende Ausbildung in Schnitztechnik, Landesgeschichte, traditionelle afrikanische Religionen, christliche Kunst und Inkulturationstheologie erhalten. Die finanziellen Rahmenbedingungen für solch ein Unternehmen wären mehr als günstig, da der Absatz von Makonde-Kunst noch immer ungebrochen ist und hier eine ständige Finanzierungsquelle offensteht. In der Abtei Ndanda gab es z.B. in den 70er Jahren eine Art Schnitzerschule, die sich damals auf das rein Handwerkliche beschränkt hatte, die aber heute unter diesen Vorzeichen neu belebt werden könnte. Das Entscheidende wird es wohl sein, Personen zu finden, die in ihrer Ausbildung und in ihren Fähigkeiten die Voraussetzungen für die Leitung solch einer Kunstschule mitbringen. Es wäre im übrigen nicht das erste Mal, dass Anstöße »von außen« die Einrichtung von afrikanischen Kunstzentren und die Weiterqualifizierung von afrikanischen Künstlern beförderten. Ich denke z.B. an Oshogbo in Nigeria, wo Uli und Georgina Beier, aber auch Susanne Wenger wichtige Impulse gaben.²¹ Auch »christliche Kunstschulen« sind in den vielen Fällen von Nicht-Afrikanern angestoßen worden, wie z.B. Oye Ekiti (Nigeria) von Fr. K. Carroll, Serima (Simbabwe) von Fr. H. Gröber oder KuNgoni (Malawi) von Fr. C. Boucher.²²

Was das Inhaltliche angeht, ist es ein unbedingtes Muss, dass Makonde-Künstler ihren ethnologisch-mythologischen Hintergrund kennen und dementsprechend in ihren Arbeiten berücksichtigen. Reculer pour mieux sauter! Zurückgehen, um besser nach vorne springen zu können! Für den Bereich der Makonde sind die Möglichkeiten einer künstlerischen Durchdringung, Ausfaltung und Weiterentwicklung des kulturellen Erbes bei weitem noch

²⁰ Zit. nach STRÖTER-BENDER, J., *Zeitgenössische Kunst in der »Dritten Welt«*, Köln 1991, S. 154.

²¹ A.a.O., S. 95ff.

²² Vgl. dazu: OTT, M., *Dialog der Bilder*, a.a.O., S. 55–62.

nicht ausgeschöpft. Was die zairesische Kulturwissenschaftlerin C. Faïk-Nzuji im Blick auf den Zusammenhang von Religion, Kultur und Kunst in Schwarzafrika feststellt, kann als Programm für eine zu erneuernde Makondekunst verstanden werden: »Für die afrikanische Symbolik wird das Kunstwerk die Ausdrucksmöglichkeit schlechthin. Der Mensch verwandelt mit seinen Händen den natürlichen Rohstoff und macht daraus das Band, das ihn mit den Seinen verbindet. Gemeinsam überschreiten alle zusammen auf ihrem Weg zur Transzendenz durch das Mittel des verwandelten Gegenstandes die Schwelle zum Unsichtbaren.«²³

So bietet zum Beispiel die oben zitierte Urstandsgeschichte der Makonde – im Sinn von C. Faïk-Nzuji – zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine afrikanische Theologie! Nur so werden die Makonde ihrem eigenen Anspruch gerecht, tatsächlich Makonde-Kunst zu fertigen, und nur so ist gewährleistet, dass ihre christlichen Arbeiten einen ernsthaften Versuch inkultrierter Kunst für die afrikanische Kirche darstellen. Eine aktuelle Aufarbeitung des »mythischen Makondeerbes« hat der tansanische Anthropologe und Theologe J.M. Kamugisha vorgelegt.²⁴ Seine Ausführungen sind ein wertvoller Beitrag zur Sicherung der religionswissenschaftlichen Grundlagen einer erneuerten Makonde-Kunst.

Mit dem Vorschlag zur Errichtung eines Makonde-Kunstzentrums verbinde ich ein zweites Desiderat, das aus anderen Gründen eine hohe Priorität hat. Das Finden von geeignetem Ebenholz ist für die Schnitzer zu einem immer größeren Problem geworden. Genügend große Ebenholzbäume auf dem Makondeplateau sind immer schwerer zu finden; die in ganz Tansania betriebene Abholzung der Wälder macht auch vor dem Makondeplateau nicht halt.²⁵ Ich denke, es ist heute nicht mehr verantwortlich, aus einem afrikanischen Land Holz in einem erheblichen Umfang zu exportieren, ohne an Wiederaufforstungsprogramme zu denken. Die Beschlüsse der UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung von Rio (1992) wie z.B. die »Forest Principles« (Nr. 8) oder die Agenda 21 (hier v.a. das Chapter 11 »Combating Deforestation«) gelten auch in und für Tansania. Ein solches Projekt, das in Zusammenarbeit mit der oben angesprochenen Kunstschule definiert und auf den Weg gebracht werden könnte, wäre ein Beitrag zum Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen in Tansania, der den Menschen in Afrika und Europa zugute käme; es wäre aber auch ein Einsatz der Kirche und der Makonde-Schnitzer, der im Land und in Übersee hoch geschätzt würde. Ein so angelegtes Projekt, das eine Brücke zwischen der Förderung lokaler Kunst und der Unterstützung nachhaltiger Entwicklung schlägt, könnte – zumindest in einem Fall – den garstigen Graben zwischen den Bemühungen um eine ethnografische Erschließung afrikanischer Kulturen, der kirchlichen Entwicklungsarbeit im

²³ FAÏK-NZUJI, C., *Die Macht des Sakralen. Mensch, Natur und Kunst in Afrika*, Solothurn/Düsseldorf 1993, S. 125.

²⁴ KAMUGISHA, J.M., »The Makonde Mystical Heritage and Post Modernity«, in: *African Christian Studies* 12 (1996), Nr. 2, S. 9–35.

²⁵ Vgl. die Zahlen und die Einschätzung zur »Deforestation« in Tansania, die S.B. MISANA bereits im Jahre 1988 gegeben hat: »On the whole, it is estimated that over 5% of the area covered by forests in 1920 has now been deforested. ... With a population growth rate of 3,4% per annum and the current rate of deforestation, Tanzania is likely to lose all its forests within the next 20–40 years«. MISANA, S.B., »The Shrinking Forests and the Problem of Deforestation in Tanzania«, in: *Journal of Eastern African Research & Development* 18 (1988), S. 110.

Sinn eines sustainable development und der Pastoralarbeit der Kirche schließen und belegen, dass in Afrika nur ein ganzheitliches Verständnis von Entwicklung Zukunft hat.

Summary

Among the various features of contemporary art in subsaharan Africa, the Makonde Art has reached an outstanding reputation inside and outside the continent. In his presentation the author sheds light upon the relationship between the cultural heritage and the aesthetic performance of the Makonde carvings. Among the traditional artworks, wood-carved masks and utensils for the daily use dominate. A local myth of origin reminds the Makonde on the cultural and religious roots of their artistic tradition by describing how the first Makonde woman came to life out of a carved statue. The modern forms and styles mostly use ebony and appear in two main motifs that do not relate to the traditional carvings: the *shetani* (legendary spirits or witches) and the *trees-of-life* (a totem of dozens of interlaced figures). Both motifs dominate the airport-art-market. *Shetani* and *trees-of-life* build the starting point for the modern Christian Makonde Art. The first visualizes the importance of a spiritual concept of the world, the latter stresses the unity of the ecclesia militans and the ecclesia triumphans bridging the generation of the living and the living dead. Looking at the actual way of Makonde art-production in Tanzania (and to a lesser extent in Kenya and Mozambique) with its danger of losing more and more quality due to mass-production, the author offers two major suggestions of improvement. First, the places of art-production (mainly around the mission sites of the Benedictine Fathers and those linked to the Makonde artist cooperatives) should provide a systematic training in the Makonde cultural heritage. The second suggestion reflects the ecological situation on the Makonde plateau where it has become more and more difficult to find suitable ebony-wood. Aesthetic education should be combined with an ecological awareness programme; and reforestation projects should be financed by the surplus gained by the sale of the Makonde carvings.

Ausgewählte Literatur zur Kunst der Makonde

- Art Makondé. Tradition et Modernité.* Ausstellungskatalog, Paris 1989 (Literatur).
 BLESSE, G.: »Der Südosten Tanzanias — Die Kunst der Makonde und der benachbarten Völker«, in: *Tanzania. Meisterwerke Afrikanischer Skulptur. Sanaa Za Mabinga Wa Kiafrika*. Hrsg. v. J. JAHN für das Haus der Kulturen Berlin und die Städtische Galerie Lenbachhaus München, München 1994, S. 432–444.
 BURT, E.: *An Annotated Bibliography of the Visual Arts of East Africa*, Bloomington 1980.
 FOUQUER, R.: *Die Makonde und ihre Kunst*. Münsterschwarzach, o.J.
 GÖLTENBOTH, D.: »Makondeschnitzer in Ostafrika«, in: Institut für Auslandsbeziehungen

- (Hrsg.): *Airport Art. Das exotische Souvenir*. Katalog zur Ausstellung, Stuttgart 1987.
- GROHS, E.: »Moderne Makonde-Plastik«, in: Iwalewa-Haus der Universität Bayreuth (Hrsg.): »... so schwarz wie Ebenholz«. *Kunst aus Tansania*. Katalog zur Ausstellung. Bayreuth 1986, S. 30–65.
- GROHS, E. / REUSTER-JAN, U. (Hrsg.): *Mawingu. Skulpturen der Makonde*, Mainz 1990.
- Iwalewa-Haus der Universität Bayreuth (Hrsg.): »... so schwarz wie Ebenholz«. *Kunst aus Tansania*. Katalog zur Ausstellung. Bayreuth 1986 (Lit. bis 1986!).
- HARMANN, L.: *Geschichte und Formen der modernen Makondekunst*, Unver. Ms Diss Humboldt UNI, Berlin 1984.
- KAMMERER-GROTHAUS, H.: *Skulpturen aus Ebenholz. Kunst der Makonde*. Heiligenkreuzthal 1991.
- KORN, J.: *Modern Makonde Art*, London 1974.
- LANG, W.: »Makonde-Masken in der völkerkundlichen Sammlung der Universität Göttingen«, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 85 (1960), S. 28–30.
- MOHL, M.: *Meisterwerke der Makonde. Eine ostafrikanische Dokumentation*, Wiesenbach/Heidelberg 1977 (Lit. bis 1973!).
- MOHL, M.: *Meisterwerke der Makonde, Bd. II. »Ebenholzskulpturen aus Ostafrika. Eine Bilddokumentation«*, Wiesenbach/Heidelberg 1990.
- PÉUS, G.: »Kunst für die Fremden. Makonde: Blütezeit vorbei? Eine Reise zu den bekanntesten Schnitzern in Afrika«, in: *Neue Kunst aus Afrika. Afrikanische Gegenwartskunst aus der Sammlung Gunter Péus*, Hamburg 1984, S. 34–38.
- PLANGGER, A.: »Sind die Missionare schuld an Zerstörung und händlerischer Ausbeutung der Makonde-Kunst?« in: *NZM* 27 (1971), S. 56–57.
- SCHÄEDLER, K.F.: Art. »Makonde«, in: DERS.: *Lexikon Afrikanische Kunst und Kultur*, München 1994, S. 262–267.
- SHORE-BOS, M.: »Modern Makonde. Discovery in East African Art«, in: *African Arts* 3 (1969), Nr. 1, S. 46–51, 80–81.
- Stadt Waiblingen (Hrsg.): *Moderne Kunst der Makonde. Holzskulpturen aus Tansania und Mosambik*. Katalog zur Ausstellung. Fabrikhalle Roller 02.09.–21.10.1990, Waiblingen 1990.
- STRÖTER-BENDER, J.: *Zeitgenössische Kunst in der »Dritten Welt«*, Köln 1991.
- WALLOSCHKE, A.: *Ebenholz und Elfenbein*, St. Ottilien 1982.

NACHRUF

P. Prof. Dr. Josef Glazik MSC †

Am 17. Oktober 1997 verstarb im Mutterhaus der Hiltruper Missionare Prof. Dr. Josef Glazik, ehemaliger Direktor des missionswissenschaftlichen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und langjähriger Schriftleiter der ZMR.

Josef Glazik, am 1. Februar 1913 in Hagen Haspe geboren, war schon früh mit den Hiltruper Missionaren in Kontakt gekommen. Er besuchte deren Gymnasien (Boppard, Hiltrup und Heinsberg) und Ordenshochschule (Kleve), an der er sich dem Studium der Philosophie widmete. Zum Theologiestudium ging er an die Gregoriana nach Rom, wo er 1939 die Priesterweihe empfing. Vor allem an Kirchengeschichte war Glazik interessiert und wollte ursprünglich darin promovieren. Der Krieg zerstörte jedoch diese Pläne, denn Glazik wurde im September 1940 zum Sanitätsdienst in die deutsche Wehrmacht eingezogen und geriet dann in die sowjetrussische Gefangenschaft, so dass er erst Ende 1949 nach Deutschland zurückkehren konnte. Dass Glazik so viele Jahre in Russland bleiben musste, lag vor allem daran, dass er im Krieg Russisch lernte und deshalb gezwungen wurde, als Dolmetscher zur Verfügung zu stehen. Dieses »Verhängnis« – unter unsäglichen Verhältnissen eine fremde Sprache erlernt zu haben und dafür büßen zu müssen – kam ihm jedoch später zu Nutzen, als er 1950 in Münster auf Wunsch seiner Vorgesetzten das missionswissenschaftliche Fachstudium aufnahm. Der damalige Lehrstuhlinhaber Prof. Dr. Thomas Ohm OSB riet ihm, die Missionstätigkeit der russisch-orthodoxen Kirche zum Gegenstand seiner Arbeit zu wählen. Beim Studium der Quellen entdeckte er dann, wie Glazik – übrigens ohne Bitterkeit – später einmal von sich sagte, dass er »die Jahre der Kriegsgefangenschaft in einem bevorzugten Missionsgebiet der russisch-orthodoxen Kirche, dem Raum an der mittleren Wolga, zugebracht hatte. Ich kannte mein Arbeitsfeld also zum Teil aus persönlicher Anschauung und begegnete in den Quellen auf Schritt und Tritt Orten, in denen ich selbst gewesen war.« Aus dem gründlichen Studium der Quellen entstanden zwei umfangreiche und bedeutende Arbeiten. Zum einen »*Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter d. Gr.*« (Münster 1954), mit der Glazik 1953 zum Dr. theol. promovierte, und zum andern »*Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche*« (Münster 1959), die fünf Jahre später fertig erstellte Habilitationsschrift. Diese beiden wissenschaftlichen Werke fanden große Anerkennung, und ihre Relevanz für die kirchen- und missionsgeschichtliche Forschung lässt sich schon daraus erkennen, dass sie orthodoxe Theologen bis heute zitieren und für das Studium der russisch-orthodoxen Mission als grundlegende Werke nachdrücklich empfehlen.

Glazik, der von 1953 bis 1958 als wissenschaftlicher Assistent von Thomas Ohm tätig war, wurde 1959 auf den neu errichteten Lehrstuhl für Missionswissenschaft nach Würzburg berufen und gleichzeitig Mitglied der Wissenschaftlichen Kommission des IIMF. Ein Jahr darauf trat er in die Redaktion der ZMR ein, der er über Jahrzehnte angehörte. Schon

nach kurzer Zeit, nämlich im Jahr 1961, erhielt Glazik den Ruf auf den missionswissenschaftlichen Lehrstuhl in Münster, der inzwischen durch die Emeritierung seines Lehrers frei geworden war. Die missionswissenschaftliche Professur hatte Glazik bis 1970 inne, als ihn gesundheitliche Gründe zu einer frühzeitigen Emeritierung zwangen. Die zahlreichen Verpflichtungen, die der Münsteraner Missionswissenschaftler nebst seiner vollen Tätigkeit an der Universität eingegangen war, zehrten allmählich an seinen Kräften. War das Amt des Dekans der Theologischen Fakultät, das Glazik von 1964 bis 1965 versah, schon eine starke Belastung, welche durch institutsinterne Spannungen nicht geringer wurde, an denen er vielmehr jahrelang litt, so vor allem die Mitarbeit am Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Nachdem er von Papst Paul VI. als Berater des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeladen wurde, setzte sich Glazik mit all seinen Kräften für ein neues Missionsverständnis ein. Es war ihm dabei ein Anliegen, seine wissenschaftliche Kompetenz in den Dienst einer missionarischen Kirche zu stellen und zugleich sich abzeichnende Herausforderungen der Missionspraxis theologisch zu bearbeiten. Davon zeugen zahlreiche Aufsätze aus seiner Feder, von denen mehrere in der ZMR erschienen sind, vor allem jedoch die Mitarbeit am Dekret »Ad Gentes«, dessen viertes Kapitel »Die Missionare« seine Handschrift trägt. Auch wenn Glazik selbst noch in der Tradition des herkömmlichen missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses stand, so hat er sich um eine, auch von ihm als dringend anstehend erkannte Neuorientierung, welche sich aufgrund von weltpolitischen und weltkirchlichen Veränderungen aufdrängte, bemüht. Das zeigt sich in »Mission – der stets größere Auftrag« (Aachen 1979) und ein Blick in seine Bibliografie, welche diesen Aufsatzband beschließt. Aber auch weitere Aktivitäten belegen, dass er neue Wege zu suchen und zu gehen gewillt war. So hielt Glazik beispielsweise schon vor Ende des Konzils ein grundlegendes Referat anlässlich eines ersten Kontaktgesprächs zwischen katholischen und evangelischen Vertretern der Missionswissenschaft in Crêt-Bérard; er gehörte zu den ersten katholischen Mitgliedern, die in die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft aufgenommen wurde, und anlässlich der European Consultation on Mission Studies 1968 in Selly Oak, ein »Probelauf der Gemeinsamkeit in global orientierter Missionswissenschaft« (H.W. Gensichen), der später zur Gründung von IAMS (International Association of Mission Studies) führte, trat Glazik erneut als Referent auf. Zu erwähnen sind seine Beiträge im *Handbuch der Kirchengeschichte* und jene im *Lexikon für Theologie und Kirche*, für dessen drei letzten Bände Glazik gleichzeitig als Fachberater zeichnete. Neben all den vielfältigen wissenschaftlichen Verpflichtungen, denen Glazik mit großer Gewissenhaftigkeit und Schaffenskraft, aber nicht ohne Humor nachkam, redigierte er unter schwierigen Bedingungen von 1962 bis 1974 die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Auch nach seiner frühzeitigen Emeritierung setzte sich Glazik für die Sache der Missionswissenschaft ein. So war er bei der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands als Berater tätig sowie als Konsultor des »Sekretariats für die Nichtchristen« in Rom. Prof. Dr. Josef Glazik blieb bis an sein Lebensende der von ihm ergriffenen missionarischen Berufung treu, und er trug durch sein Leben und Arbeiten zur missionarischen Erneuerung der Kirche bei.

Giancarlo Collet

KLEINE BEITRÄGE

Lernen vom Buddhismus? Zum 10. Nagoyaer Symposium

von Hans Waldenfels

Das Institut für Religion und Kultur an der von den Steyler Missionaren geleiteten Nanzan-Universität in Nagoya veranstaltete vom 24.–26. März 1997 sein 10. interreligiöses Symposium.¹ Es diente dieses Mal unter dem Thema »Was kann das Christentum vom Buddhismus lernen?« einer Zwischenbilanz der bisherigen Arbeit. Eingeladen waren japanische und ausländische Wissenschaftler, Christen und Buddhisten.

Fragepunkte

Fünf Themen waren ausgewählt, an denen die vorgegebene Frage geprüft werden sollte: (1) die Reinterpretation christlicher Positionen im Rahmen der buddhistischen Logik des *sokuhi* (= so-qua-so nicht), (2) die Frage nach dem Ausgangspunkt eines möglichen buddhistisch-christlichen Dialogs, (3) die wechselseitige Zuwendung von buddhistischem Reine Land-Buddhismus und Christentum, (4) der »Heilige Geist« und sein »Ort«, (5) die unmittelbare Erfahrung und ihre Versprachlichung. Hinzu kamen Anstöße, die der frühere Direktor des Instituts, Professor Jan van Bragt CICM, einleitend vorgab:² Wie steht es angesichts der Tatsache, dass das abendländische Christentum unter dem Einfluss der griechischen Philosophie und Kategorialität keine religiöse Logik entwickelt hat, um eine religiöse Logik im Austausch mit buddhistischen Ansätzen? Welche Bedeutung kommt der Negativität und Negation im Rahmen religiöser Versprachlichungsprozesse zu? Wie steht

¹ Die meisten Symposien sind anschließend in ihren Hauptreferaten in Nagoya japanisch mit englischem Untertitel publiziert worden: *Religious Experience and Language: A Buddhist-Christian Dialogue* (1978); (Nr. 3:) *Absolute Nothingness and God: The Nishida-Tanabe Tradition and Christianity* (1981); (Nr. 4:) *Shinto and Christianity: The Particular and the Universal in Religion* (1984); (Nr. 5:) *Shingon Buddhism and Christianity: Historical Religion and Folk Religion* (1986); (Nr. 6:) *Tendai Buddhism and Christianity: Theory and Practice in Religion* (1988); (Nr. 7:) *Pure Land Buddhism and Christianity: Salvation and Enlightenment* (1990); (Nr. 8:) *Religion and Culture: The Dialogue among Religions* (1994). Das 9. Symposium entstand aus einem Dialog zwischen Christen und Vertretern der Sōkagakkai.

² Vgl. dazu seine Beiträge: »Begegnung von Ost und West, Buddhismus und Christentum«, in: H. WALDENFELS / T. IMMOOS (Hg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Mainz 1985, 268–288; »Buddhism's Challenge to Christian Theology«, in: G. RIBE / H. SONNEMANS / B. THEß (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Paderborn 1996, 649–660.

es um religiöse Erfahrung, die sich im Christentum oftmals hinter dogmatischen Sprachregelungen und Systembildungen verbirgt? Was bedeutet die japanische Rede von Nicht-Ich und Selbst-Losigkeit, aber auch die Unterscheidung von Ego und Selbst angesichts des Zusammenbruchs des in der europäischen Neuzeit so stark betonten cartesianischen Ichs einerseits und der Provokation durch den/das Andere und Fremde andererseits? Wie ist die Suche nach dem Einen-Tragenden, dem Einen-Verbindenden in einer Welt der Dualitäten und Pluralitäten zu sehen – eine Frage, die sich weithin hinter Begriffen wie »Monismus«, »Dualismus« und »Pluralismus« versteckt? Schließlich bleibt auch hier die Gottesfrage unausweichlich.

Kyoto-Schule

Auch wenn in Deutschland gelegentlich der Eindruck entstehen konnte, die von Kitarō Nishida (1870–1945) in Kyoto begründete Philosophie steuere ihrem Ende zu, so ließ sich auf der Tagung nicht übersehen, dass ihre Wirksamkeit im interreligiösen Gespräch ungebrochen ist.³ Anfang des Jahres veröffentlichten Shizuteru Ueda und Takeru Horio nach zehnjähriger Vorarbeit ein Werk von über 600 Seiten mit dem Titel *Zen und die moderne Welt* (jap. *Zen to gendaisekai*). Alle japanischen Mitarbeiter sind ausgewiesene Wissenschaftler und praktizieren Zen. Das Werk handelt von Kitarō Nishida, Daisetsu T. Suzuki (1870–1966), Shin'ichi Hisamatsu (1889–1980) und Keiji Nishitani (1900–1990), ihren Grundideen und den religiösen Bezügen ihres Denkens.

So war es nicht verwunderlich, dass Konzeptionen Nishidas und Nishitanis auf der Tagung eine große Rolle spielten. Dabei ging es einmal um die in Nishidas Frühwerk *Zen no kenkyū* (= Studie des Guten) thematisierte »reine Erfahrung«, die der auch in Deutschland aus seiner Diskussion mit Katsumi Takizawa gut bekannte christliche Theologe und Philosoph Seiichi Yagi zum Problemfeld der Mystik in Beziehung setzte. Seine Ausführungen standen zeitlich am Ende. Damit rückte das Problem der Sprache und der Versprachlichung leider stark an den Schluss, obwohl doch die Sprache das Grundproblem der Begegnung und Verständigung zwischen Völkern und Kulturen darstellt.

Einleitend trug der katholische Philosoph Masaaki Honda seine Überlegungen zur Verwendung der in Kyoto immer wieder behandelten »Logik des *Sokuhi*«, des »So und so nicht«, vor. Die gleichzeitige Vermittlung von Gegensätzlichkeiten wie absolut und relativ, Immanenz und Transzendenz, Sein und Nichts, gut und böse u.a. in einem zumeist mit den lateinischen Wörtern »sive« oder »qua« wiedergegebenen japanischen »soku« scheint in der Tat einen Weg der Überbrückung anzubieten. Der ebenfalls katholische Philosoph Isao Onodera beschritt einen ähnlichen Weg, als er mit einer Reflexion über Nishidas Lehre vom »Ort« (jap. *basho*) eine Aktualisierung der christlichen Pneumatologie versuchte.

³ Vgl. zur Kyoto-Philosophie R. OHASHI (Hg.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*. Freiburg/München 1990.

Die verschiedenen Ansätze wurden gleich nach ihrer Präsentation kommentiert und diskutiert. Die Kommentierung gelang freilich nur partiell, weil die Kommentatoren zumeist aus ihren eigenen Denk- und Lebenspositionen heraus dagegenhielten. So wurde Honda von dem Zenmeister und Professor Eshin Nishimura kommentiert, Onodera von dem gleichfalls katholischen K. Ishiwaki, der sich dann nicht zur Kyoto-Philosophie äußerte, sondern mit einem – allerdings profunden – Exposé über die scholastische Pneumatologie antwortete. Yagis Kommentator war schließlich Professor Akira Kawaha. Die Diskussion kann hier nicht zusammengefasst, schon gar nicht abgeschlossen werden. Nur so viel sei festgehalten: Die Diskussion zeigte, dass es ernstzunehmende, aus der japanischen Denkwelt vorgetragene Überlegungen gibt, die an erster Stelle von den japanischen Fachtheologen zur Kenntnis genommen und dann vielleicht auch über Japan hinaus bedacht sein wollen.

Zwei Anmerkungen seien an dieser Stelle gemacht: (1) Bei der Behandlung der genannten Themen fiel der stark spekulative Überhang auf. Richtig ist zweifellos, was Ishiwaki beiläufig bemerkte: »Der Glaube des Christentums muss, gleichgültig, mit welcher Philosophie er interpretiert und erklärt wird, frei sein. Wo es um die Theologie als Erklärungswissenschaft geht, lässt sich eine einzige, absolute Theologie nur schwerlich denken. Die Kraft der Gültigkeit einer Theologie hängt entsprechend mehr oder weniger von der Überzeugungskraft ab, mit der eine Philosophie den Glauben versteht.« (2) Aus der Tatsache, dass Christentum und Buddhismus beide historisch bedingte Religionen sind, wäre aber dann zu folgern, dass der theologische bzw. religiöse Ansatzpunkt für eine Begegnung und Auseinandersetzung mit ihnen bewusster in ihrer historischen Einbettung zu sehen ist. Zu Recht forderte Honda daher auch eine die Sprache berücksichtigende Reflexion. Gerade daran aber mangelt es noch immer.

Man musste nur bei der sprachlich so wichtigen Reflexion auf den »Geist« auf die Wahl des japanischen »Geist«-Begriffs achten. Anders als im Deutschen, wo das eine Wort »Geist« vielerlei Nuancen zugleich in sich birgt, erfreuen sich die japanische wie die chinesische Sprache einer Mehrzahl von Begriffen, die je nach dem konkreten Bezugspunkt eingesetzt werden können. So benutzt das japanische Wort für »Heiliger Geist« (= *seirei*) als Grundwort *rei*, einen Begriff, der pluralisierbar ist in »gute« und »böse Geister« und auch für die »Geister« der Ahnen verwendet werden kann. Hegels »Geist« oder auch Karl Rahners »Geist in Welt« wird – eher unbemerkt – mit »*seishin*« wiedergegeben; niemand käme auf die Idee, von »*rei* in der Welt« zu sprechen. Erwähnung fand, dass der chinesische Jesuit Aloysius B. Chang Ch'un-shen einen dritten, dem biblischen Sprachfeld näheren Begriff in die Diskussion eingeführt hat: chin. *ch'i*, jap. *ki*.⁴ Die sehr gründliche, auch in deutscher Sprache vorliegende Studie Changs zeigt, dass sowohl die japanische Theologie wie die Philosophie bei der Übersetzung des Geist-Begriffs eher unbedacht verfahren sind. Jedenfalls wird sehr schnell deutlich, dass *ch'i* bzw. *ki* dem biblischen Sprachfeld um vieles näher steht als die heute verwandten Ausdrücke. Bei *ch'i* bzw. *ki*

⁴ Vgl. A.B. CHANG CH'UN-SHEN, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*. Freiburg 1984, 103–137.

geht es um einen dynamischen, sowohl kosmologisch wie anthropologisch im Sinne von Lebens- und Schaffenskraft, Atem, Integrationskraft u.ä. verstandenen Begriff, der im übrigen in vielen Zusammenhängen auftaucht.

Die Sprachreflexion steht – wie gesagt – im Grunde noch sehr am Anfang. Hier reicht es aus, verdeutlicht zu haben, dass der spekulativen Erörterung, sei es aus der Sicht einer traditionellen abendländischen Scholastik, sei es aus der Sicht einer angewandten Kyoto-Philosophie, tunlichst eine sprachanalytische – für den theologischen Bereich: an der Exegese der Heiligen Schrift orientierte – Erörterung vorausgehen müsste.

Ansatzpunkt

Wo es um die Frage ging, von welchem »Ort« aus ein Dialog zwischen den Religionen möglich ist, standen sich in gewissem Sinne zwei Ansatzpunkte gegenüber. Beide Positionen finden in Japan, aber dann auch in der übrigen Welt Zustimmung. Die eine wurde von dem emeritierten Professor für Philosophie und Religionswissenschaft Masaya Odagaki, einem protestantischen Christen, vertreten, die andere von Ryusei Takeda, einem an der buddhistischen Ryūkoku-Universität in Kyoto lehrenden Anhänger des Reine-Land-Buddhismus. Während letzterer eindeutig vom konkreten Standpunkt seiner religiösen Bindung aus Stellung bezog und dann zu Nishitani, John B. Cobb jr., Gordan D. Kaufmann und John Hick Stellung bezog, plädierte Odagaki für einen Standpunkt, der die konkreten Positionen von Christentum und Buddhismus transzendiert.

Odagaki knüpfte in seinen Überlegungen an Kierkegaards Unterscheidung zwischen Religiosität A und B an. Religiosität A meint bei Kierkegaard ganz allgemein und eher ungeschichtlich das »Verhältnis zum Ewigen«.⁵ Voraussetzung dafür ist die Integrität des Menschen, der aufgrund seines Verstandesbesitzes bereits im Besitz der Wahrheit ist, diese jedoch zu aktualisieren hat. Der entscheidende Unterschied zwischen dieser Religiosität A und der Religiosität B liegt aber dann darin, dass der Mensch sich nicht auf dem Weg wachsender Selbsterfahrung auf Gott zu bewegt, also die Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis wird, sondern – als Christ – an das Außen der Geschichte wendet. Hier aber sieht der Mensch sich dann in der Begegnung mit dem historischen Faktum »Jesus von Nazaret« zur existentiellen Entscheidung über die Ewigkeit herausgefordert. Insofern aber, als es in dem historischen Faktum »Jesus von Nazaret« um nichts anderes als um die Begegnung mit der radikalen, in diesem Sinne einmaligen Menschwerdung Gottes geht, in der Gott sich selbst auf einmalige Weise der Menschheit offenbart bzw. sich mitteilt, findet die Religiosität B nach Kierkegaard auch ihre alleinige Verwirklichung im Christentum.

Den Unterschied »zwischen« einer eher philosophischen immanenzbezogenen und einer eher theologischen, transzendenz- in immanenzbezogenen Position suchte Odagaki nun auf

⁵ Vgl. dazu A. PIEPER, *Geschichte und Ewigkeit bei S. Kierkegaard*. Meisenheim 1986, 54–66; W. RUTTENBECK, *Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*. Aalen 1979, 184–191.

zweifache Weise zu transzendieren. Zunächst räumte er im Anschluss an Kazuo Mutō, einen christlichen Vertreter der Kyoto-Schule, auch dem Buddhismus einen Platz auf der Seite der Religiosität B ein – eine Entscheidung, die im christlich-buddhistischen Dialog eine ausführlichere Behandlung verdient hätte. Sodann aber suchte er beide zusammen mit allen sonst denkbaren und vorkommenden Unterscheidungen, denen zwischen den verfassten Religionen, aber auch der Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube auf eine gemeinsame Ebene hin aufzuheben. Erst wo die Ebene objektiv-vergleichender Betrachtung zugunsten der alle Unterschiede hinter sich lassenden Ebene des Grundlegend-Einen verlassen und überstiegen wird, ergibt sich nach ihm die Möglichkeit eines sinnvollen Dialogs.

Freilich ist in diesem Fall die Sinnhaftigkeit einer Rückkehr zu den Religionen im Gegenüber zueinander kaum noch zu vermitteln. Denn nicht die geschichtliche Oberfläche bzw. Vordergründigkeit der einzelnen Religion, sondern die uneinholbare Tiefe, in der die Religionen jenseits aller Unterscheidungen identisch sind, ist letztendlich entscheidend. So oder so verliert aber dann der Dialog seine Bedeutung. Denn es reicht ja, wenn die Menschen sich nur bemühen, friedvoll zumindest neben-, wenn nicht miteinander in dieser Welt zu leben.

Demgegenüber zeichnet sich die andere Position wesentlich dadurch aus, dass sie die existentiell bedrohlichen Formen des Gegenüber und Gegeneinander, damit des Fremden und Anderen in ihrer Pluralität ernstnimmt. In diesem Fall wird das Fremde nicht voreilig in das Eigene oder – harmonisierend – in ein Über-Eines überführt, sondern in seiner Andersartigkeit ausgehalten. Bei Takeda fiel auf, dass bei aller Sympathie für eine letzthinnige Einheit die vielfältigen Erfahrungen der Vielgestaltigkeit und der Pluralität auch zwischen den Religionen nicht vorschnell überspielt, sondern ausgehalten wurden.

Rückfragen

Die Kommentierung der beiden möglichen Denkansätze fiel Nichtjapanern zu. Den Kommentar zu Takeda gab der in Michigan/USA lebende Professor für Buddhistische Studien Luis O. Gomez, ein Puertorikaner, der sich zum Buddhismus bekennt, der andere Kommentar war mir selbst zugefallen. Da es zwischen beiden Kommentaren starke Konvergenzen gab und sie zugleich den Standort der Frage nach dem Lernprozess der Religion als ganzer betraf, können sie hier zusammengefasst werden. Interessant war zunächst, dass Gomez für sich die Fragestellung des Symposiums gezielt umkehrte und fragte: Was kann der Buddhismus vom Christentum lernen? Die Konvergenz der Antworten war um so verblüffender, wenn man beachtet, dass sich hier ein Buddhist und ein Christ der westlichen Welt in ihren wechselseitig gültigen Antworten trafen. Diese betrafen in erster Linie den versuchten Dialog selbst.

Frage 1: Wer führt den Dialog?

Es gibt weder *den* Buddhismus noch *das* Christentum. Im Dialog treffen sich konkrete Menschen, die sich als Buddhisten bzw. Christen verstehen und bekennen. Oft sprechen sie, wie es auch im Nagoyaer Symposium der Fall war, in keines anderen als ihrem eigenen Namen. Eine bestimmte Autorisierung durch religiöse Autoritäten gibt es nicht. Im besten Fall handelt es sich nicht um Wissenschaftler, die über eine bestimmte Religion reden, sondern um solche, die zugleich aus ihrer Religion heraus sprechen. Im Symposium war es beeindruckend zu erfahren, wie viele Teilnehmer mit großer Selbstverständlichkeit ihren Weg in ihre Religion beschrieben. In einer Reihe von Fällen waren es Prozesse, die vom Buddhismus zum Christentum, aber auch umgekehrt zum Buddhismus geführt haben. Auch die Not des Glauben- und Nicht-glauben-Könnens kam buddhistisch wie christlich zur Sprache. Gerade angesichts dieser sehr persönlichen religiösen Beziehungen stellt sich aber bei allem Respekt vor der Ernsthaftigkeit der von Symposiumsteilnehmern eingenommenen persönlichen Haltung dann doch die Frage nach der Methode, wie die einzelne Religion repräsentiert wird.

Frage 2: Von woher bestimmt der Dialogteilnehmer die Position seiner Religion?

Diese Frage ergibt sich aus der vorhergehenden, wo diese in die Frage nach der Methode der Repräsentation der einzelnen Religion übergeht. Die Religionen, die hier zur Sprache kommen, sind geschichtlich gewachsen, als geschichtliche Phänomene unabgeschlossen, entwicklungsfähig und/oder – zumindest in bestimmten Punkten – auch entwicklungsunfähig. Der derzeitige Direktor des Nanzan-Instituts, Professor James W. Heisig SVD, hat die Etappen der Christentumsentwicklung in weltgeschichtlichem Kontext vorgestellt: von der Gründungssituation durch Jesus von Nazaret über die Phase der Christianisierung zur Entstehung der Christenheit, der Ausbildung der christlichen Religion (als einer Religion unter anderen) hin zum Christentum und zur Christlichkeit (als einer vor allem in Asien sich verbreitenden Form der Anhänglichkeit an christlichen Grundverständnissen und Lebensformen ohne kirchliche Bindungen).⁶ Weil dieser heute in China und Japan, aber auch in Ländern der westlichen Welt zu beobachtende Prozess einer zunehmenden Unterscheidung bzw. Trennung von Christlichkeit und Kirchlichkeit voranschreitet, stellt sich die Frage nach der christlichen Identität neu. In diesem Sinne ist auch hier die Frage zu verstehen. Angesichts der christentumsimmanenten Pluralität, die heute auch die eigene Kirche, also das katholische Christentum, nicht nur die Ökumene betrifft, müssen Christen sagen, wie sie sich als Christen verstehen. Was hier vom

⁶ Vgl. J.W. HEISIG, »Christianity Today: Inter-Religio«, in: *Bulletin No. 30* (Kowloon/Hong Kong Winter 1996), 63–79.

Christentum her erläutert worden ist, gilt selbstverständlich umgekehrt auch für Buddhisten. Auch sie müssen sagen, wie und woher sie sich als Buddhisten verstehen.

Frage 3: Wissenschaftsmethodische Vorfragen

(a) *Hermeneutik*: Da es sich bei beiden Weltreligionen um Religionen handelt, deren Selbstverständnis wesentlich aus Grundschriften abgeleitet wird, ist die Frage nach dem hermeneutischen Umgang mit den Schriften, christlich gesagt: mit der Heiligen Schrift zu beantworten.

(b) *Verbindlichkeit und Wandel*: Insofern beide Religionen lebendige Religionen sind und sich als solche im Laufe der Zeit weiterentwickelt und stellenweise verändert haben bzw. das immer noch tun, ist zu fragen, was als bleibend konstitutiv verbindlich anzusehen ist bzw. wie die Grenze zwischen Unveränderlichem und Veränderlichem verläuft.

(c) *Autorität*: Insofern die Religionen nicht nur individuell gelebt sein wollen, sondern auch gesellschaftlich verfasst und wirksam sind, stellt sich angesichts der vielfältigen, zum Teil auch widersprüchlichen Weisen der Aneignung die Frage nach der Autorität in einer Religion.

In der Regel kann davon ausgegangen werden, dass alle an einem Dialog Beteiligten die gestellten Fragen auf ihre Weise beantwortet haben. Gerade weil diese Antworten aber zumeist eher unreflektiert und selbstverständlich in das Dialoggeschehen einfließen, sind sie spätestens da, wo der Dialog kein ephemäres Ereignis ist, sondern sich fortsetzt und wiederholt, ausdrücklich ins Bewusstsein zu heben und zu prüfen. Was für die Voraussetzungen gilt, gilt im übrigen auch für viele Vorurteile, die in das Geschehen einfließen.

Frage 4: Mit welcher Zielvorgabe wird der Dialog geführt?

Ein Nahziel kann zweifellos das bessere wechselseitige Verständnis sein. Gerade weil es Asiaten immer auch um den Erfahrungsort und die Erfahrung selbst geht, darf die Gefahr nicht übersehen werden, dass sich gerade unter japanischen Forschern gleichfalls eine neue Art konzeptualistischen Denkens und Umgangs herausgebildet hat. Wenn korrekt wiederholt wird, was Nishida, was Hegel, Eckhart oder der Kusaner gesagt haben, scheint eine Frage oft genug beantwortet zu sein. Doch was der Gesprächspartner wirklich gefragt hat, das bleibt dann die Frage, die häufig unbeantwortet bleibt. Gomez bestand zu Recht darauf, dass (a) die Andersartigkeit des Gegenüber, soweit es geht, festzuhalten ist und nicht vorschnell harmonisierend aufgelöst werden darf, (b) Fragen auf ihre Voraussetzungen hin zu prüfen, evtl. auch zurückzuweisen sind, weil sie sich – wie etwa die Frage nach Gott im Buddhismus – so gar nicht stellen lassen und (c) Problemstellungen nicht einfach »imitiert«, d.h. vom Gesprächspartner übernommen werden dürfen, sondern aus den eigenen Wurzeln heraus zu entwickeln sind. Es kommt als weiteres hinzu, dass sich

in einer sich ändernden Welt auch die Horizonte ändern, in denen eine Religion zu stehen kommt.

Ein wichtiges Ziel ist die gemeinsame Bewältigung der gesellschaftlichen Aufgaben, die sich den Religionen in der heutigen Welt stellen. Die Vertreter der Religionen können sich daher nicht nur gleichsam gegenseitig anschauen, sondern müssen Seite an Seite auf die Welt von heute schauen. Das hat zur Folge, dass der Religionendialog nicht nur die Standpunkte der beteiligten Religionen im Auge hat, sondern als dritten Standpunkt immer die Situation der Welt, in der wir leben, mit ihren Problemen zu beachten hat.

Religion in heutiger Welt

Kritisch angemerkt wurde, dass die Religion sich zu ethischen Fragestellungen, zumal zur Grundfrage nach gut und böse, nicht auf das Unwissen als Grund für die Unterscheidung von gut und böse zurückziehen kann, sondern in den Fragen nach Gerechtigkeit, Friedensstrategien, Bevölkerungs-, bioethischen und ökologischen Verhaltensweisen positiv gestaltend äußern muss. Gerade in diesen Punkten scheint der Buddhismus vom Christentum lernen zu können. Ausländische Christen waren sich denn auch bei dem Symposium einig, dass die Weltfragen, die weithin globaler Natur sind, die verschiedenen Religionen in der einen Welt verbinden.

Um so entschiedener stellt sich hier für das Christentum die Frage, was es selbst vom Buddhismus lernen kann. Dass diese Frage nicht auf einer Ebene zu beantworten ist, wo beide Religionen in einer inkommensurablen und inkommunikablen Tiefe ihr je eigenes Antlitz verlieren, sollte in einer Welt, die in ihrer Pluralität zwar unübersichtlich wird, aber doch zugleich immer vielseitigere Facetten und Perspektiven gewinnt, selbstverständlich sein.

Ich selbst würde als Christ folgende Beobachtungen anfügen: In dem Maße, in dem Religionen ihr eigenes Antlitz zeigen und Konturen annehmen, werden sie fähig, einen Beitrag zum notwendigen Respekt vor der Würde des einzelnen Menschen, zur Entwicklung einer gesellschaftlich verantwortlichen Ethik, aber auch zum bewahrenden Umgang mit den Gütern der Schöpfung zu leisten. Das Christentum wird sich selbst dabei heute weniger mit seinen Lösungsangeboten, sondern mehr mit seinen Rückfragen an das Verhalten der Völker einbringen müssen. Gerade die Kritik, die das Christentum selbst für sein Verhalten anderen Völkern gegenüber, nicht zuletzt seit den Jahren der Entdeckung, erfährt, muss Anlass für eine neue Sensibilität werden.

Ist der Buddhismus immer auch die Religion, die die meditativen Kräfte im Menschen zu erneuern vermag und ihn anleitet, aus der Selbsterkenntnis heraus sich für die umfassende Wirklichkeit zu öffnen, so vermag das Christentum aus seinem gottmensch(heit)lichen Spannungsgefüge heraus den Blick zu richten auf den einzelnen Menschen, auch auf den schwächsten, auf die grundlegende Freiheit des Menschen, damit aber auch auf seine Verantwortung in der menschlichen Gesellschaft wie gegenüber der Lebenswelt, in der die Menschen und alles Lebendige leben. Gerade weil Menschen dort,

wo sie sich vorrangig in gesellschaftlichen Netzen, in der Familie und Großfamilie, im Dorf und im Stamm, sodann in der Volksgemeinschaft verwirklichen, als Einzelpersonen oftmals in den Hintergrund treten, muss eine Religion wie das Christentum auf der Würde und auf dem Schutz der einzelnen Person, zumal auch dem Schutz des Anfangs und Endes, nachdrücklich bestehen.

Im übrigen bleibe auch ich dabei: Der Dialog ist nicht auf der Basis eines anthropologischen und ethischen Minimalismus zu führen, in dem sich die einzelne Religion in ihrer Eigenheit letztlich Richtung Null zurücknimmt, sondern aus der Mitte der je eigenen Inspiration heraus. Wo der Dialog dann um des Wohles des Ganzen von Welt und Menschheit willen in großer Selbstlosigkeit geschieht, werden selbst die Unterschiede und Differenzen zwischen den Religionen weniger Anlass zum Streit sein als Einladung, den je eigenen Beitrag zur Gottfindung und zu Gerechtigkeit und Frieden in der Menschheit zu vertiefen.

4226

Von Fürstenberg, Gregor: *Religion und Politik* – *Die Religionssoziologie Antonio Gramscis* *und ihre Rezeption in Lateinamerika*¹⁾

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1997;
zugleich: Münster Westfalen, Dissertation 1995

von Anselm Meyer-Antz¹

Das Verhältnis von Befreiungstheologie und Marxismus war Grund für vielerlei Spekulation und manches Missverständnis. Die Verständigungsstörungen traten zwischen den Vertretern dieser originären Wissenschaftsrichtung aus Lateinamerika einerseits und andererseits der römischen Kirchenleitung, aber auch den Katholiken aus den Frontstaaten des Kalten Krieges auf. Mit dem Fall des Eisernen Vorhangs scheint es auf beiden Seiten der Kontroverse ruhiger geworden zu sein. Unbemerkt blieb so teilweise die Begeisterung der als »marxistisch« apostrophierten Befreiungstheologen für die Befreiungsprozesse in den osteuropäischen Ländern und für die positiv bewertete Rolle, die die Kirchen übernahmen.

Eine Weiterbearbeitung der durch die befreiungstheologische Denkrichtung eingebrachten Diskurse tut jedoch not. Deutlich wird dies für die deutsche Gesellschaft am Beispiel der aktuellen Steuerdiskussion und der Debatte zum Umbau des Sozialstaats. Ähneln sich zwar inzwischen die Begriffe wie etwa »vorrangige Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten«² und »radikale Option für die Ausgegrenzten und Ausgebeuteten«³, so kann doch eine große Distanz zwischen der pastoralen Praxis in Teilen Lateinamerikas und in Deutschland nach wie vor nicht geleugnet werden. Eine weitere Verbindung mit den lateinamerikanischen Impulsen ist gerade im Zeitalter der Globalisierung besonders wünschenswert. Die Errungenschaften der westeuropäischen Arbeiterbewegungen sind in der umfassenden, schrankenlosen Weltwirtschaft nicht nur zu behaupten, sondern zu globalisieren. Hierfür stellt die Befreiungstheologie einen geeigneten Bezugsrahmen dar.

¹ Dr. rer. pol. Anselm Meyer-Antz ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsinstitut für Sozialpolitik der Universität zu Köln. Vor einer Promotion zur Bedeutung von Handwerkergerossenschaften in Lateinamerika und einem Studium der Wirtschaftswissenschaften hat er von 1982 bis 1985 in Brasilien in der kirchlichen beruflichen Bildung in einer Stadtrandpfarre gearbeitet.

² Kirchenamt der evangelischen Kirche in Deutschland; Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit – Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*. Hannover/Bonn 1997, S. 44 RZ 105.

³ Vgl. FREI BETTO, *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo 1981, S. 12; Übersetzung von Anselm Meyer-Antz.

Einen wesentlichen Beitrag zur begleitenden wissenschaftlichen Analyse hat der Weltkirchenreferent des Bistums Essen, GREGOR VON FÜRSTENBERG, mit seiner nunmehr veröffentlichten, von der Philosophischen Fakultät Münster 1995 angenommenen, ideengeschichtlichen Doktorarbeit vorgelegt. Er geht jedoch den umgekehrten Weg und zeigt die befreiungstheologische Rückbindung zu einem der bedeutenden und über sein eigenes Leben hinausreichenden Führer der europäischen Arbeiterbewegung: Antonio Gramsci war zwischen den Weltkriegen Führer der kommunistischen Partei Italiens und verbrachte 11 Jahre seines Lebens (1925–1936) in faschistischen Gefängnissen. Dort legte er seine grundsätzlichen Überlegungen in den sogenannten Gefängnisheften nieder. FÜRSTENBERG betreibt seine Untersuchungen über die Bedeutung dieses originellen marxistischen Denkers für die lateinamerikanische Befreiungstheologie nicht nur aus der Perspektive eines Praktikers weltkirchlicher Beziehungen, der für die Organisation der materiellen Solidarität eines Teils der deutschen Katholiken zuständig ist. Wenn er Gramsci auf Lateinamerika bezieht, so spürt der kundige Leser in den angeführten empirischen Belegen, dass der Autor erlebt hat, was lateinamerikanische Basisgemeinden sind und sein können (vgl. 9; 275 FN 165; 284, FN 200).

Hauptanknüpfungspunkt FÜRSTENBERGS ist die differenzierte und teilweise widersprüchliche Religionsbetrachtung und -untersuchung durch den Marxisten Gramsci. Im Gefängnis formulierte der gesundheitlich strapazierte und von Stalin allein gelassene Politiker eine Religionssoziologie, welche die simplen Slogans vom Opium des oder fürs Volk nicht nur ausdifferenzierte, sondern ihren geistigen Hintergrund überwand. Diese Religionssoziologie wurde mit einem heute allseits verwendeten Begriffsinstrumentarium erarbeitet: Der schwer zu übersetzende Begriff *«società civile»* – *«Zivilgesellschaft»* geht in seiner heutigen Bedeutung auf Gramsci zurück. FÜRSTENBERG bestimmt diesen – mitunter schillernden – Begriff genauer als den »Aktionsraum der nichtstaatlichen Öffentlichkeit« (49f, s.a. 62 FN 76). In der Zivilgesellschaft streiten die Intellektuellen und Künstler um die maßgebenden Wertvorstellungen. An diesem Ort müssen die *«Subalternen»*, die an der Gestaltung der Gesellschaft nicht partizipieren, die *«Gewinnung der Hegemonie»* in einem *«Stellungskrieg»* betreiben. Die Zivilgesellschaft ist von der politischen Gesellschaft, dem Ort der Auseinandersetzung etwa der politischen Parteien, aber auch anderer formierter Kräfte zu unterscheiden. Die Macht in der politischen Gesellschaft wurde etwa in der russischen Oktoberrevolution durch einen *«Bewegungskrieg»* gewonnen. Partner für die Hegemoniegewinnung der Subalternen sind die *«organischen Intellektuellen»*. Sie vervollständigen und überwinden den *«Alltagsverstand»* der Subalternen durch die *«Philosophie der Praxis»*. So sind sie Lehrer neuer Ideen, fühlen sich aber geistig und intellektuell dem Volk verbunden.

Die gramscianische Idealisierung der *organischen Intellektuellen* überzieht der amerikanische Kommunitarist Walzer mit ironischer Kritik: »Gramsci hatte etwas von einem Schulmeister an sich, und er scheint stets einen strengen Begriff von den Aufgaben des Proletariats ... vertreten zu haben. Sie hatten zwar keinen »Gehirnschaden«, aber sie waren kulturell retardiert; ihre Rückständigkeit war der praktische Ausdruck der Unterordnung.«⁴

⁴ WALZER, MICHAEL, *Zweifel und Einmischung – Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M. 1991, S. 126.

Ob sich Gramsci für die Lateinamerikaner und da vor allem für die Theologen und Pädagogen ähnlich wie für den nordamerikanischen Sozialwissenschaftler darstellt, untersucht FÜRSTENBERG im abschließenden Teil seiner Arbeit. Vorab ist noch mit dem Autor festzuhalten, dass Gramsci im Gegensatz zu Marx keine politische Ökonomie betreibt, sondern mit der Zivilgesellschaft einen wichtigen Teil des sogenannten Überbaus betrachtet. So stellt auch FÜRSTENBERG in seiner Untersuchung den Bezug zur Lage der lateinamerikanischen Völker in der Weltökonomie vor allem abschließend her: »... die Rezeption Gramscis [hat] auch der lateinamerikanischen Theologie angesichts einer menschenverachtenden Weltwirtschaft wichtige Anregungen gegeben ...« (338).

Der Verfasser weicht einer Auseinandersetzung mit der marxistischen Grundlage gramscianischen Gedankenguts aus seiner (Fürstenbergs) christlichen Perspektive nicht aus. Eine Grundlage für diese Auseinandersetzung ergibt sich aus der für einen Marxisten vom Beginn dieses Jahrhunderts relativ toleranten Haltung gegenüber der Religion. So bewunderte Gramsci die Bettelorden und sah in den predigenden und in Armut lebenden Franziskanern Vorbilder für die organischen Intellektuellen, welche den Subalternen bei der Etablierung einer gerechteren Gesellschaftsordnung behilflich sein sollten. Religion sei ein Teil der organischen Weltanschauung der Subalternen und würde in den historischen Prozessen entsprechend weiterentwickelt (207). So sei der Katholizismus die Religion des Feudalismus und der Protestantismus die Religion des Bürgertums gewesen. Letztlich aber sollte die Religion durch die Philosophie der Praxis überwunden oder abgelöst werden. Zwar wird die Religion als autonomes Kulturphänomen in der Sphäre der Zivilgesellschaft angesehen, einer Zusammenarbeit von Christen und Marxisten innerhalb einer kommunistischen Partei gegenüber war Gramsci kritisch eingestellt. Obwohl Gramsci nach der hier zu besprechenden Interpretation befreiende Elemente in einer christlichen Religionsausübung entdeckt, sollen die Subalternen ihre Transzendenz und ihre christlich inspirierte Daseinsgestaltung doch hinter sich lassen und durch die Philosophie der Praxis ersetzen. Diesen Widerspruch deckt FÜRSTENBERG auf (vgl. z.B. 217). Eine konsequent fortgeführte Betrachtung der autonomen Religion im Sinne Gramscis wäre ihre Integration in gesellschaftsverändernde Prozesse als »Sammlung von Erinnerungen an Befreiung« (215). Dies geschieht in der Befreiungstheologie.

Die Verbindung wird über das Werk verschiedener Befreiungstheologen hergestellt. Einer Untersuchung der Bezüge Gramscis zu den Gebrüdern Boff, F. Castillo, H. Assmann, E. Dussel, J. Sobrino, G. Guitierrez und vieler anderer ordnet FÜRSTENBERG eine Betrachtung der vorhergegangenen geistigen Transporteure gramscianischen Gedankenguts nach Lateinamerika zu. Hier ist vor allem Paulo Freire zu nennen. Das Konzept des vor kurzem verstorbenen Befreiungspädagogen fasst FÜRSTENBERG deshalb »... als konkrete Weiterführung und Konkretisierung der Ideen Gramscis ...« (329) auf. Die Bezüge Gramscis zu den Befreiungstheologen sind so vielfältig und keineswegs einheitlich, dass die Originallektüre der Arbeit empfohlen werden muss.

Abschließend ist jedoch FÜRSTENBERGS Arbeit mit Blick auf das nach Walzer »Schulmeisterliche« an Gramsci auszuwerten. Wer in lateinamerikanischer Pastoral mit den von jeder gesellschaftlichen Teilhabe ausgeschlossenen dortigen Subalternen zusammengearbeitet hat, kennt ihren Hunger und ihre Bewunderung für die Allgemeinbildung, aber auch für die

grundlegenden gedanklichen Analysetechniken. Selbst wenn man sich diesen Menschen in schweigender Demut zu nähern versucht, muss man sich ihrem Hunger nach Bildung stellen und versuchen ihn zu stillen. Ihr Hunger erstreckt sich auch auf die dialektische Betrachtungsweise gesellschaftlicher Verhältnisse. Diese Betrachtungsweise schafft ihnen neben der spirituellen Dimension ihres Glaubens erst die Fähigkeit, ihre Situation auszuhalten und sie zu ändern. Umgekehrt transportieren die Pfarrer und Seelsorger dieser Völker als organische Intellektuelle nicht nur Wissen zum Volk, sondern erleben in den befreienden Ansätzen das Wirken Gottes in der Geschichte. Sie stehen hier in einer Tradition mit den europäischen Arbeiterpriestern. Dem Praktiker der befreienden Pastoral nötigt die tagtägliche Daseinsbewältigungsfähigkeit der armen Lateinamerikaner immer wieder enormen Respekt ab. Ihr Alltagsverstand in den Favelas und bei den Landbesetzungen erzeugt Bewunderung. Gramsci hat eine gedankliche Konzeption geschaffen, die über sein Leben und seinen historischen Bezugsrahmen hinausragt. Ihm ist in prekärer wissenschaftlicher Lage Theoriebildung gelungen. Dass ihm das vor dem Hintergrund seiner eigenen Resignation angesichts des Scheiterns seiner utopischen Bewegung gelang, ist nur zunächst billiger Trost. Seine Überlegungen zur Erringung einer gesellschaftlichen Bedeutung der Subalternen im Bereich der Zivilgesellschaft sind für die ostdeutschen Arbeitslosen ebenso von Bedeutung wie für die von den Profiten der neoliberalen Wirtschaftsreformen ausgeschlossenen Lateinamerikaner. Zu solchen Überlegungen liefert GREGOR VON FÜRSTENBERG die fundierte Grundlegung.

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1996/97

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

Missions- und Religionswissenschaft mit allen Teilgebieten;

Interreligiöser und interkultureller Dialog;

Theologische Inkulturation und ortskirchliche Entwicklungen;

Theologie der Religionen;

Christliche Soziallehre im Kontext dieser Themenbereiche.

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

AUGSBURG/UNIVERSITÄT AUGSBURG

Riedl, Gerda:

Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext.

(Dissertation, Prof. Ziegenaus, März 1997)

BONN/RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN

Amu, Boniface:

Religion and Religious Experience in Igbo Culture and Christian Faith Experience.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, 1996)

Donner, Matthias:

Auswirkungen der Zen-Meditation auf das christliche Glaubens- und Gebetsleben nach P.H. Enomiya-Lassalle.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Waldenfels, 1996)

Egwu, Raphael:

Igbo Idea of the Supreme Being and the Triune God.

(Dissertation, Prof. Wohlmuth, Sommer 1997)

Ezugwu, Tony Ifeanyi:

Reconciliation: A Community Celebration. A Case-Study in Inculturation for Igbo Catholics in Enugu State Nigeria.

(Dissertation, Prof. Gerhards, 1997)

Gogos, Manuel:

Philosophie als Transformation. Studien zum Werk Raimon Panikars.

(Magisterarbeit, Prof. Schlette, Dr. Gantke, Sommer 1997)

Nieswandt, Reiner:

Abrahams umkämpftes Erbe. Eine kontextuelle Studie zum modernen Konflikt von Juden, Christen und Muslimen um Israel/Palästina.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, 1996)

Okorie, Cletus:

Priesthood in Igbo Religion. Its Significance for the Christian Priesthood in Igboland.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, 1996)

Schmidt, Corinna:

Vergleich des christlichen und des islamischen Gottesbildes.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Waldenfels, 1996)

EICHSTÄTT/KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT

Neubrand, Maria:

Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4.

(Dissertation, Prof. Laub, WS1996/97)

FRANKFURT A.M./JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT

Kubera, Ursula:

Die Rolle von Frauen in der Missionsgeschichte der katholischen Kirche am Beispiel der Missionierung Sambias.

(Dissertation, Prof. Raske, Januar 1997)

FRIBOURG/UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Onuegbu, Charles:

Dialogue in Muslim and Christian Education in Nigeria.
(Dissertation, Prof. Nayak, Juni 1997)

INNSBRUCK/LEOPOLD-FRANZENS-UNIVERSITÄT

Ackah, James:

Theologising in Africa. Inculturation or Liberation?
(Diplomarbeit, Prof. Lies, Juni 1997)

Birungyi, George:

The Problem of Holistic-Healing in the Process of Evangelisation in Africa.
(Dissertation, Zweitbegutachter Prof. Lies, Oktober 1996)

Gaglo, Kodjo Ag.:

Die Abtreibung in der eweischen Tradition aus der Sicht der katholischen Kirche. Zur Würde des menschlichen Lebens.
(Dissertation, Zweitbegutachter Prof. Lies, September 1996)

Hofmann, Günther:

Kirche als weltkirchliche Lerngemeinschaft am Beispiel der multikulturellen Ausbildungsgemeinschaft der Comboni-Missionare.
(Diplomarbeit, Dr. Waibel, Oktober 1996)

Schmieder, Astrid: Eheschließung als Prozess in Ostafrika. Eine pastoraltheologische Untersuchung der vorherrschenden Situation.
(Diplomarbeit, Dr. Waibel, Januar 1997)

Thaikkootathil, A.:

Die Bedeutung der Christologie in der Evolutiven Weltanschauung. Teilhard de Chardin und Sri Aurobindo – ein Vergleich.
(Diplomarbeit, Prof. Lies, Juni 1997)

LANTERSHOFEN/ÜBERDIÖZESANES STUDIENHAUS ST. LAMBERT

Eder, Konrad:

Straßenkinder in Lateinamerika – mehr als eine Herausforderung.
(Abschlussarbeit, Prof. Schäfer, November 1996)

Meigel, Hans:

Eine Kirche aus vielen Völkern und Kulturen. Inkulturation als Fortsetzung der Inkarnation Gottes.

(Abschlussarbeit, Prof. Schäfer, November 1996)

Müller, Andreas:

Darstellung des Hinduismus und die Haltung der katholischen Kirche zur hinduistischen Religion.

(Abschlussarbeit, Prof. Schäfer, November 1996)

Ta Anh, Vu:

Christentum mit dem vietnamesischen Volk. Die katholischen Missionen in Vietnam vom 17. bis zum 18. Jahrhundert.

(Abschlussarbeit, Prof. Haas, November 1996)

MAINZ/JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT

Grieser, Heike:

Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.–7. Jht.). Das Zeugnis der christlichen Quellen.

(Dissertation, Prof. Baumeister, WS 1996/97)

Merkt, Andreas:

Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofes der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext.

(Dissertation, Prof. Baumeister, WS 1996/97)

MÜNSTER/WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Chigere, Nkem Hyginus M.V.:

Problems of Evangelization in Nigeria. The cultural heritage and the indigenous clergy.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Collet, SS 1997)

Kalathingal, Babu:

»Ihr alle seid einer in Christus Jesus!« (Gal 3,28) – Auf dem Weg zu einer aufkommenden Dalit-Theologie.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Collet, SS 1997)

Masuch, Matthias:

Armut und Ökologie. Schöpfung als interkulturelle Herausforderung.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet, SS 1997)

Pohlmann, Matthias:

Landkonflikte und die katholische Kirche in Brasilien. Der Ansatz der Kommission für Landpastoral (CTP).

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet, SS 1997)

Weckel, Ludger:

»Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?« Ein Dialog mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung über das Martyrium.

(Dissertation, Prof. Collet, Prof. Steinkamp, WS 1996/97)

OSNABRÜCK/UNIVERSITÄT OSNABRÜCK

Zumsande, Eva:

Die pluralistische Religionstheologie J. Hicks.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Dirscherl, 1997)

REGENSBURG/UNIVERSITÄT REGENSBURG

Hainz, Herbert:

Reinkarnation und Christentum. Ein Widerspruch?

(Diplomarbeit, Prof. Seigfried, 1997)

SAARBRÜCKEN/UNIVERSITÄT DES SAARLANDES

Meier, Ruth:

Die vorkolumbianischen Hochreligionen im mittleren Andengebiet. Von der Charvin-Kultur bis zu den Inkas.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Ohlig, WS 1996/97)

Reiter, Kati:

Die Religion Schwarzafrikas. Ein Einblick in die Glaubensvorstellungen rezenter Stammesreligionen.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Ohlig, WS 1996/97)

SALZBURG/UNIVERSITÄT SALZBURG

Opara, Pascal:

Polygynie in Nigeria.

(Dissertation, Prof. Wolbert, in Bearbeitung)

SANKT AUGUSTIN/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SVD

Aguigwo, Geoffrey:

The Legislations of the Church and the Federal Republic of Nigeria on Temporal Goods – A Comparative Study.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Königsmann, September 1997)

Bugalit Barat, Yoseph:

Kirche im Hinblick auf das Reich Gottes. Zentrale Aspekte eines missionarischen Kirchenverständnisses.

(Diplomarbeit, Prof. Nunnenmacher SVD, Mai 1997)

Diochi, Michael:

»Missio Dei« as Theological Background for the Encounter of Christianity with African Traditional Culture.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Nunnenmacher SVD, Mai 1997)

Dockter, Hedwig:

Ars Moriendi. Der Umgang mit der Grenze des Lebens in Theologie, Medizin und Gesellschaft.

(Diplomarbeit, Prof. Piepke SVD, Mai 1997)

Dori Wuwur, Hendrikus:

Teilnahme der Laien beim Aufbau der Gemeinden in der katholischen Kirche von Nusa Tenggara Timur, Indonesien. Verwirklichung und Möglichkeiten.

(Dissertation, Prof. Nunnenmacher SVD, August 1997)

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 SVD, Dezember 1996)

Mat, Yustinus:

Die Problematik des interreligiösen Dialogs. Dargestellt am Beispiel des Verhältnisses zwischen Muslimen und Christen in Indonesien.

(Diplomarbeit, Prof. Bettscheider SVD, Mai 1997)

Seul, Winfried:

Die kirchlichen Vorschriften im Hinblick auf die Zulassung von Indianern zur Priesterweihe im Spanisch-Amerika des 16. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung des historischen, säkularen und ekklesialen Kontextes.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Zepp, September 1997)

Shayo, Evarist:

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

(Lizentiatsarbeit, Prof. Nunnenmacher SVD, Dezember 1996)

Szymanski, Piotr:

Inkulturation in Lateinamerika. SanSanto Domingo – eine verpasste Chance.

(Diplomarbeit, Prof. Piepke SVD, Mai 1997)

Tefa Sa'u, Andreas:

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

(Lizentiatsarbeit, Prof. Quack SVD, Oktober 1996)

TRIER/UNIVERSITÄT TRIER

Goudjo, Raymond:

La Liberté en Démocratie. L'Ethique sociale et la Réalité politique en Afrique.

(Dissertation, Prof. Ockenfels, Dezember 1996)

Hartmann, Stephanie:

Das Verhältnis von Gotteslehre und Sozialkritik in den trinitätstheologischen Entwürfen von Jürgen Moltmann und Leonardo Boff.

(Dissertation, Prof. Reinhardt, Juni 1997)

TÜBINGEN/EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Grolig, S.:

Das Recht auf kulturelle Identität – Kulturbegegnung und Kulturwandel im Verhältnis Erster und Dritter Welt.

(Diplomarbeit, Prof. Mieth, April 1997)

Mack, J.:

Wege aus der Sackgasse. Subjektive Kriteriologien für eine Neubewertung von Entwicklungshilfe am Beispiel Cajamarca/Peru.

(Diplomarbeit, Prof. Mieth, März 1997)

Münst, R.:

Soziale Marktwirtschaft und zweiter Arbeitsmarkt. Argumente für ein beschäftigungs-politisches Engagement aus sozialpädagogischer und politisch-philosophischer Perspektive.

(Diplomarbeit, Prof. Mieth, März 1997)

Murr, L.:

Infertilitätsimpfung in der Dritten Welt.

(Dissertation, Teilbetr. Prof. Mieth, 1996)

Steffel, A.:

»Neue Armut« als gemeinsame Herausforderung für Katholische Soziallehre und CARITAS.

(Diplomarbeit, Prof. Mieth, Februar 1997)

WIEN/UNIVERSITÄT WIEN

Eisingerich, Astrid Maria:

Der Mythos-Begriff des jungen Nietzsche (1858-1864).

(Diplomarbeit, Prof. Figl, Oktober 1996)

Leodolter, Ulla:

Luise Rinser — ihr Leben, ihre Lieben, ihr Glauben. Phasen der Religiosität im Leben von Luise Rinser, beleuchtet mit Hilfe der personenzentrierten Hermeneutik.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, Oktober 1996)

WÜRZBURG/JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Rudolph, Anette:

»Denn wir sind jenes Volk« — Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht.

(Promotion, Prof. Speigl, Prof. von Arx, Juni 1997)

Buchbesprechungen

Bobzin, Hartmut (Hg.): *Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert* (mit erklärenden Anmerkungen von **Wolfdietrich Fischer**), Ergon-Verlag / Würzburg 1995; 573 S.

Eine Übersetzung des Korans vom Anfang des vorigen Jahrhunderts neu herauszugeben muss einen besonderen Grund haben, da sich nicht nur die Schreibweise, sondern auch die Sprache weiterentwickelt hat und einiges bei dieser Neuherausgabe antiquiert wirken muss. Obwohl es verschiedene moderne Übersetzungen des Korans ins Deutsche gibt – die von Paret ist die bekannteste –, ist die Übersetzung von FRIEDRICH RÜCKERT heute kaum ersetzbar. Beruhen fast alle neueren Übersetzungen auf philologische Studien und sind entsprechend schwer lesbar – v.a. die Übersetzung von Paret –, so hat RÜCKERT versucht, die poetisch-ästhetische Dimension des Koran wiederzugeben. Als Dichter und Orientalist ist ihm dies in einer einzigartigen Weise gelungen. Die Wiedergabe der poetisch-ästhetischen Dimension, selbst wenn sie manchmal auf Kosten der philologisch exakten Übersetzung geht, vermittelt auch dem des Arabischen nicht kundigen Leser die Schönheit und Faszination der Sprache des Koran. Die ästhetische Dimension des Koran ist ein Grund für die Muslime, an ihn zu glauben. Die Unnachahmbarkeit der Schönheit der Sprache im Koran gilt als Wunder und somit als prinzipiell unübersetzbar. Auch eine Übersetzung von RÜCKERT ist nach diesem Verständnis weit vom Original entfernt, dennoch mag sie den deutschen Leser das erahnen lassen, was ein arabischer Muslim bei der Rezitation des Korans empfinden muss. RÜCKERT hat den Koran nicht vollständig übersetzt, jedoch die meisten Suren. Der Herausgabe ist eine Einleitung von BOBZIN vorangestellt, in der er die Arbeit Rückerts an der Übersetzung beschreibt. »Erklärende Anmerkungen zum besseren Verständnis der Koranübersetzung von Friedrich Rückert« ist von WOLFDIETRICH FISCHER geschrieben worden. Zunächst werden Verständnis und Geschichte der an Muhammad ergangenen Offenbarung und die Redaktionsgeschichte des Koran kurz dargestellt, bevor Erläuterungen zu Begriffen und Inhalten einzelner Suren vorgestellt werden. Im Anhang werden häufige Begriffe und Namen erläutert.

Die Herausgabe der Übersetzung des Korans durch RÜCKERT ist nicht nur ein wichtiger Beitrag für die Geschichte der Islamwissenschaft – hierzu dient v.a. auch die Einleitung –, sondern auch ein Werk, das denen, die des Arabischen nicht sehr gut kundig sind, eine wichtige Dimension des Koran vermitteln kann.

Aachen

Harald Suermann

Bochinger, Christoph: »New Age« und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*, Kaiser, Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1994; 695 S.

Das Buch bietet nicht nur eine gründliche Abhandlung zum New Age auf der Basis von Primärquellen, sondern stellt zugleich hinsichtlich des verarbeiteten Materials (vgl. Quellen- und Literaturverzeichnis 537–680) wie der angesprochenen Thematiken eine kulturgeschichtliche Analyse der Gegenwart dar, die m.W. in der wiss. Literatur in dieser Gründlichkeit und Aspektfülle ohne jegliche Parallele ist und bei der deutlich wird, wie sehr sich diese Themen und Gedanken in den Gesamtduktus der abendländischen Christentumsgeschichte einfügen. Bereits bei der einleitenden Problembeschreibung wird der breit angelegte Ansatz sichtbar, wenn die neue

Religiosität im Rahmen der Subkultur-, Jugendsekten- und östliche-Religiosität-im-Westen-Debatte diskutiert und dazu neben religionswissenschaftlichen und theologischen Erklärungsansätzen auch sozialwissenschaftliche Zugänge verarbeitet und kritisch hinterfragt werden. Zeitgeschichtliche wie begriffs- und ideengeschichtliche Zugänge bilden Hauptteile der Arbeit, bevor sie auf säkulare Themen in religiöser Deutung (Themenwahl und Struktur neuer religiöser Entwürfe bei Fr. Capra) ausführlich eingeht. »Die Untersuchung ergab, dass der Ausdruck »New Age« in seiner gegenwärtigen Bedeutung ein zusammenfassendes Etikett der öffentlichen Diskussion für eine Reihe disparater Themen ist. Diese sind weder einer zusammenhängenden sozialen Bewegung zuzuordnen noch auf eine zusammenhängende Weltanschauung zu reduzieren.« (515) Für die Religionswissenschaft ergibt sich daraus die Forderung, sich stärker dem Religionsbegriff zuzuwenden und die Analyse der Gegenwart nicht der Theologie alleine zu überlassen (528), von der Theologie fordert der Vf., ihre Perspektivenverengung aufzugeben, denn mit einer »Heimholung« in ekklesiologische Strukturen ist die Problematik ebenso wenig zu lösen wie durch eine Brandmarkung als moderner Synkretismus (534). Mit diesen Rückfragen an die Religionswissenschaft wie an die Theologie sind beiden Disziplinen wichtige Desiderate auferlegt, die ihrer Erfüllung harren. In jedem Falle bietet das vorliegende Buch einen hervorragenden Einstieg in die Gegenwartsanalyse und ist daher bestens geeignet, nicht nur die New-Age-Macher, sondern auch die New-Age-Beobachter (vgl. 30), d.h. beide Seiten der an der Diskussion Beteiligten und ihre Vorstellungen und Wünsche besser zu begreifen.

Hannover

Peter Antes

Bürkle, Horst (Hg.): Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen (Religionswissenschaft 6), Peter Lang-Verlag / Frankfurt a.M.–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1993; 221 S.

Der von BÜRKLE herausgegebene Band enthält die meisten der bei der DVRG-Tagung 1991 in München gehaltenen Referate. Er bietet einen facettenreichen Überblick über die Vielfältigkeit der Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen. Dabei kommen das Sündenbewusstsein im hethitischen Kleinasien und der Schutz des Fremden im Alten Orient und Griechenland ebenso zur Sprache wie die Worte der Sieben Weisen und die neutestamentliche Paränese, die Behandlung der Feinde im frühen Judentum und Christentum, Toleranz und Intoleranz bei den armenischen Theologen im Mittelalter, der Grundwert »Gerechtigkeit« im säkularen Umfeld und das Geschlechterverhältnis und die Ethik in neuen religiösen Orientierungen. Neben vorderasiatischen und europäischen Traditionen werden auch andere behandelt: Hinduismus, Buddhismus, der chinesische Kontext der Vergangenheit und der Gegenwart, Traditionen aus dem islamischen Uzbekistan, die Alltagsethik in mutterrechtlichen Gesellschaften, der gegenseitige Respekt als Grundwert indischer Religionen. Die unterschiedlichen Aspekte werden in zwei Beiträgen zudem in einen metatheoretischen Diskussionszusammenhang gestellt: »Wenn Religion zur Ethik wird« (KIPPENBERG) und »Rewriting Culture. Recent Trends in the Study of Culture« (LAWSON). Der vorliegende Band ist somit nicht nur eine großartige Fundgrube für Einzelwissen im Bereich der Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen, sondern behandelt zugleich die Frage nach den religiösen Grundlegungen ethischer Werte als Thema der Religionswissenschaft. Es ist dem Band zu wünschen, dass er sowohl die Forschung im Bereich einzelner Kulturen und Religionen als auch die Diskussion über deren Vergleichbarkeit und den Stellenwert von Ethik in jeder derselben weiter voranbringt.

Hannover

Peter Antes

Gatz, Erwin (Hg.): *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band III. Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke.* Herder / Freiburg 1994; 313 S.

Zu den bereits vorliegenden beiden Bänden »Die Bistümer und ihre Pfarreien« und »Kirche und Muttersprache« (»eine Brücke zu der kirchlich und religiös so über die Maßen ausgetrockneten profanen Sozialgeschichte« – Hans Maier) tritt mit diesem dritten Band eine wichtige und aktuelle Ergänzung. ERWIN GATZ und LOTHAR ULRICH leiten den Band ein mit einer grundsätzlichen Betrachtung zur Minderheitensituation der katholischen Christenheit. In einem historischen Rückblick wird daran erinnert, dass die christliche Gemeinde ihren Weg als Minderheit begann und als solche aus der jüdischen Gemeinde herausgewachsen ist und bis zur Konstantinischen Wende ihren Weg als eine solche zu gehen hatte. In einem kurzgefassten Überblick über die Entwicklungen in der Geschichte der Kirche wird an die Problemfelder herangeführt, denen sich die Themenkreise des Bandes in drei Teilen widmen: Diaspora – Ökumene – Mission. Im Blick auf die beiden letzteren wird man nur bedingt im Sinne der Gesamthematik des Bandes von Minderheiten sprechen können. Weder für den Weg der ökumenischen Bewegung in Deutschland noch für zahlreiche der aus der Missionsarbeit hervorgegangenen überseeischen Teilkirchen ist der Minderheitenstatus kennzeichnend.

HANS-GEOR ASCHOFF, Hannover, behandelt in sieben Kapiteln die Entwicklung der katholischen Diaspora in verschiedenen Zeitabschnitten: vor der Säkularisation – erste Hälfte des 19. Jahrhunderts – Hochindustrialisierung – Weimarer Republik und Nationalsozialismus – nach dem Zweiten Weltkrieg und in der DDR. Letzteres Kapitel liefert *in nuce* einen geschichtlichen und statistischen Überblick über die Situation und die besonderen Probleme des kirchlichen Lebens in der ehemaligen DDR. Der informative Beitrag über dieses jüngste Kapitel der Kirchengeschichte in Deutschland enthält u.a. wichtige Hinweise auf den Aufbau eines eigenen theologischen Ausbildungswesens, nachdem seit 1951 Priestern und Alumnus keine Aufenthaltsgenehmigung mehr in der DDR erteilt wurde. Man fragt sich, warum LOTHAR ULRICH, der den Band mit eingeleitet hat und auf dessen Veröffentlichung zum Thema verwiesen wird, als Zeitzeuge dieser Epoche in der DDR den Beitrag nicht selber verfasst hat. Wie allen Kapiteln des Buches so ist auch diesem eine ausführliche Literaturübersicht zum Thema vorangestellt, die die »Allgemeine Bibliografie« (13–15) spezieller ergänzt. Je ein eigenes Kapitel ist den »Inländischen Missionen in der Schweiz« (P.-L. SURCHAT) und den »Nordischen Missionen« (E. GATZ) gewidmet.

Die Kapitel 10–15 behandeln die Geschichte der Ökumenischen Bewegung »im katholischen Raum«, im Zweiten Vatikanischen Konzil und in der Nachkonzilszeit in Deutschland. Für die Anfänge der ökumenischen Bewegung wird von H.-A. RAEM ausdrücklich auf die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 verwiesen. Über die zumeist dem Handbuch für Ökumenik und einzelnen anderen katholischen Quellen entnommenen Hinweise hinaus hätten gerade für diesen Abschnitt die seitens der protestantischen Forschung reichlich vorliegenden Quellen und ökumengeschichtlichen Arbeiten herangezogen werden können. Insgesamt liefert dieses Kapitel mit seinen 70 Seiten einen brauchbaren und informativen Überblick über die Entwicklung der ökumenischen Bewegung, bei der den Kernzellen dieser Bewegung wie der *Una Sancta*-Bewegung und dem mehr theologisch vorarbeitenden Stählin-Jaeger-Kreis die ihren Verdiensten um die ökumenische Annäherung zukommende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Wie es der Zielsetzung des Gesamtwerkes (»Geschichte des kirchlichen Lebens«) entspricht, werden auch hier nicht allein die kirchenamtlichen Verlautbarungen und theologischen Stellungnahmen, sondern die Ökumene »vor Ort« in ihren unterschiedlichen Ausprägungen auf Pfarr- und Diözesanebene behandelt. Damit kommen auch jene Aspekte der ökumenischen Begegnungen zum Tragen, bei denen es nicht nur um Beschlüsse und Konsenspapiere, sondern um gemeinsame Erfahrungen und Bemühungen, um Vertiefung in den Reichtum und in die Tiefen des Geheimnisses Christi in seiner Kirche geht.

Der dritte Teil des Bandes von K.J. RIVINIUS, St. Augustin, ist der »Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger« gewidmet. Beginnend mit den missionarischen Aktivitäten einzelner Orden in der frühen Neuzeit wird die Entwicklung einerseits nach den bestimmenden zeitgeschichtlichen Epochen behandelt (»Koloniale Bewegung«, »Imperialismus«, »Erster Weltkrieg«, »Nationalsozialistische Herrschaft und Zweiter Weltkrieg«) wie auch unter den die katholischen Missionen bestimmenden theologischen und organisatorischen Gesichtspunkten (Missionsvereine, Päpstliche Missionswerke, die Mission im Zweiten Vatikanischen Konzil, die Entwicklung bis zur Gegenwart). Dabei wird deutlich, welche Rolle die Entstehung überseeischer kirchlicher Strukturen und die zunehmende Selbständigkeit gegenüber den bisherigen Missionsträgern spielen. Die Statistiken belegen wachsende materielle und finanzielle Zuwendungen seitens der heimatlichen Missionsträger und kirchlichen Hilfswerke bei deutlichem Rückgang der Entsendungen in die missionarischen Dienste und bei gleichzeitig erstaunlicher Zunahme der Ordens- und Priesterberufe in den einheimischen Diözesen der überseeischen Kirche. Der Beitrag vermittelt neben den Einblicken in die Geschichte der verschiedenen Missionsträger und ihrer strukturellen Wandlungen interessante missionstheologische Hinweise auf die Inkulturationsthematik und die »Kontextualisierung der Theologie«. Unter Hinweis auf Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. während seiner apostolischen Afrikareise 1980 (andere lehramtliche Verlautbarungen zum Thema hätten dies unterstreichen können) wird auf den Dialog der Kulturen verwiesen, der der Ausdrucksvielfalt und dem geistlichen Reichtum der Weltkirche zugute kommt. »Nur durch eine sachgemäße Inkulturation kann das Christentum dauerhaft verwurzelt werden« (298).

Der Band wird künftig zu den »Lehrbüchern« gehören, die in Kürze über drei wichtige Lebensbereiche der Kirche in den letzten beiden Jahrhunderten informieren. Er ist so angelegt, dass er zu weiterführenden Studien anregt und dazu die wünschenswerten Lesehinweise gibt. Er weist die Vorzüge auf, die ERWIN GATZ bei anderen Veröffentlichungen, nicht zuletzt als Fachberater für diesen Bereich im Lexikon für Theologie und Kirche, bewiesen hat. Die Lektüre lässt gespannt sein auf die im Editionsplan dieser Reihe bereits angekündigten weiteren Bände, insbesondere auf Band 5 über die »Feier des Gottesdienstes«.

Starnberg

Horst Bürkle

Gifford, Paul (Ed.): *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, E.J. Brill / Leiden-New York-Köln 1995; 310 S.

1978 erschien eine erste umfangreiche Studie zum Thema »Christianity in Independent Africa«. Dieser von E. Fashole-Luke, R. Gray, A. Hastings und G. Tasie herausgegebene Band war Ergebnis eines mehrjährigen, vom Levelhulme Trust finanzierten Forschungsprojektes über die Entwicklung des Christentums im postkolonialen Afrika. Der vorliegende Sammelband versteht sich als Fortsetzung des damals begonnenen Studienprozesses; er ist der Niederschlag einer ebenfalls von Levelhulme geförderten Konferenz »The Christian Churches and the Democratisation of Africa«, die im September 1993 in der Universität Leeds stattfand. Anlass der Konferenz war die viele in Erstaunen setzende Beobachtung, dass in dem politischen Aufbruch zu demokratischen Regierungsformen, der sich in vielen afrikanischen Ländern vollzog, die christlichen Kirchen eine bedeutende Rolle spielten. Neben den nationalen protestantischen Christenräten in Malawi und Kenia sind vor allem katholische Würdenträger zu nennen, die sich direkt in die politischen Verhandlungen einschalteten und in der schwierigen Übergangssituation zu demokratischen Verhältnissen führende Positionen einnahmen. Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang Mgr.

Isidore de Sousa, Erzbischof von Cotonou, Benin, Mgr. Basile M. Engone, Bischof von Oyem, Gabun, Mgr. Sanouko Kpodzo, Bischof von Atakpame, Togo, Mgr. Ernest Kombo, Bischof von Owando, Congo, und Mgr. Laurent Monsengwo Pasinya, Erzbischof von Kisangani, Zaire.

Die Ergebnisse der Konferenz von Leeds werden vom Herausgeber in zwei Abteilungen aufgegliedert. Einem analytisch-systematischen Teil folgen Fallbeispiele aus mehreren afrikanischen Staaten.

Kapitel 1 (14–35) ist eine ausführliche Kommentierung und Zusammenfassung des Konferenzablaufes durch TERENCE RANGER, Professor für Rassenbeziehungen an der Oxford University. In anschließenden Kapiteln stellen ADRIAN HASTINGS (*The Churches and Democracy: Reviewing a Relationship*, 36–46) und JOHN W. DE GRUCHY (*Theological Reflections on the Task of the Church in the Democratisation of Africa*, 47–60) grundlegende kirchenhistorische bzw. theologische Überlegungen zum Verhältnis Kirche und demokratische Staatsordnung an. Die besonderen Schwierigkeiten, im afrikanischen Kontext nachhaltige demokratische Strukturen zu entwickeln und zu festigen, analysiert DAVID BEETHAM, Politologe an der Universität Leeds im 4. Kapitel (*Problems of Democratic Consolidation*, 61–73).

Im zweiten Teil werden jeweils kapitelweise die einzelnen Fallbeispiele vorgestellt: Südafrika (PETER WALSHE, DESMOND TUTU, 74–97), Malawi (KENNETH R. ROSS, 98–107), Zimbabwe (DAVID J. MAXWELL, 108–129), Mozambik (ALEX VINES, KEN WILSON, 130–147), Congo (ABRAHAM OKOKO-ESSEAU, 148–167), Kamerun (PIERRE TITINWEL, 168–187), Ruanda (TIMOTHY PAUL LONGMAN, 188–204), Uganda (JOHN MARY WALIGO, 205–224), Nigeria (MATTHEW HASSAN KUKAH, RUTH MARSHALL, 225–260), Ghana (KWESI A. DICKSON, 261–275), Liberia (PAUL GIFFORD, 276–291) und Madagaskar (FRANÇOISE RAISON-JOURDE, 292–301).

Versucht man die Fallbeispiele aus den einzelnen Ländern zu vergleichen, so wird man zuerst konstatieren müssen, dass pauschale Aussagen über die Rolle der christlichen Kirchen in den rezenten politischen Umbrüchen Afrikas nicht möglich sind. Die Rezeption der christlichen Religion und deren Funktionalisierung durch die AfrikanerInnen hing ab von den jeweiligen historischen und politischen Bedingungen und hatte unterschiedliche Auswirkungen in den einzelnen Regionen.

Fasst man die Ergebnisse der einzelnen Beiträge des Sammelbandes zusammen, so lassen sich – vereinfacht – folgende Tendenzen in der neueren Christentumsgeschichte Afrikas erkennen:

1. In den ersten Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit haben die vormals kolonialfreundlichen Missionskirchen sich politisch zurückgehalten und nach Gewinnung der Selbständigkeit den Prozess des »nation building« wohlwollend begleitet.

2. Erst mit dem Aufkommen diktatorischer und menschenrechtsverletzender Regime rührte sich ein vorsichtiger Widerstand in den main-line churches.

3. In den von Bürgerkrieg betroffenen und durch ökonomischen und politischen Kollaps bedrohten Staaten stellten die Kirchen mit ihren internationalen Verbindungen noch relativ intakte Organisationen dar, die quasi als NGO's einen Rest einer Zivilgesellschaft bildeten. Damit konnten sie zu Subjekten politischer Veränderungsprozesse avancieren.

4. Seit den 80er Jahren findet in der afrikanischen Christenheit ein Transformationsprozess größten Ausmaßes statt: Die traditionellen »westlichen« Strukturen der main-line churches werden von neuen religiösen Bewegungen geradezu unterminiert. Neben den klassischen Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen (AUK) breiten sich evangelikal-pentekostale und fundamentalistische meist aus den USA stammende Gemeinschaften aus, die die emotionalen Bedürfnisse der afrikanischen Christen in weitaus größerem Maße befriedigen als die fremde Frömmigkeit der ehemaligen Missionskirchen. Diese fundamentalistischen Gruppierungen mit ihrer starren autoritären Haltung verstehen sich zwar als unpolitisch, unterstützen aber de facto die diktatorischen Regime. Der Demokratisierungsprozess, der von vielen Führern der main-line churches durchaus vorangetrieben wird, wird von diesen Gruppen wirkungsvoll unterlaufen.

5. Die Lektüre des Buches »The Christian Churches and the Democratisation in Africa« ist ernüchternd: Zwar ist das Engagement christlicher Kirchen in den Veränderungsprozessen Afrikas ein wichtiger Faktor, doch gibt es bislang kein Beispiel eines wirklich gefestigten demokratischen Staatswesens. Weiterhin ist unübersehbar, dass die vielleicht stärkste christliche Bewegung, der pentekostale Fundamentalismus, einer wirklichen Demokratisierung entgegenarbeitet.

Hamburg

Erhard Kamphausen

Hecker, Hellmuth (Hg.): *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyātiloka (1878–1957) und seine Schüler* (Forschungsberichte 10 des Forschungsprojektes »Buddhistischer Modernismus«) Universität Konstanz / Konstanz 1995; 363 S.

Im europäischen Vergleich weist die deutsch-buddhistische Bewegung den wohl höchsten Selbst- und Fremddokumentationsgrad auf. Weder in Großbritannien noch Frankreich, in denen neben Deutschland die wichtigsten Personen und buddhistischen Aktivitäten europäischer Buddhismus-Rezeption zu verzeichnen sind, findet sich eine solche Vielzahl von Studien und Detailuntersuchungen. Ob dieser Sachverhalt auf die viel zitierte »deutsche Gründlichkeit« oder auf einzelne dokumentarisch interessierte Persönlichkeiten zurückzuführen ist, ist müßig zu entscheiden. Auf jeden Fall leisten die von Detlef Kantowsky an der Universität Konstanz 1990 gestarteten »Forschungsberichte« einen wichtigen Beitrag, buddhistische Persönlichkeiten und historische Sachverhalte für die Forschung und Nachwelt zu erhalten. Dieses Verdienst kommt insbesondere dem Chronisten der deutsch-buddhistischen Bewegung HELLMUTH HECKER aus Hamburg zu. Mit vorliegendem Band legt er nach den äußerst materialreichen *Lebensbilder deutscher Buddhisten* (1990 und 1992, Band 1 und 2) und seinem bibliografischen Führer durch Übersetzungen des *Dhammapāda* (1993, Bericht 7) nun seinen vierten Band in der Reihe vor.

HECKER erhielt 1990 das Manuskript der bislang unveröffentlichten Autobiografie des ersten deutschen Mönches auf Ceylon. Dieser, Nyātiloka, war kurz nach der Jahrhundertwende (1903) in den buddhistischen Orden (*sangha*) eingetreten und Mönch bis zu seinem Tode 1957 geblieben. Nyātilokas Autobiografie umfasst die Jahre von 1878 bis 1926. HECKER hat es sich zur Aufgabe gemacht, gewissermaßen die zweite Lebens- und Schaffenshälfte dieses bislang wohl größten deutsch-gebürtigen Theravāda-Mönches aus vielerlei Dokumenten nachzuzeichnen.

Teil 1 des Buches (1–143) schildert in den eigenen Worten Nyātilokas seine Jugend, die Hinwendung zum Buddhismus und sein Leben auf Ceylon. Herausragend sind die Gründung der »Insel Einsiedelei« Polgasduwa im Süden Ceylons (1911) und die bittere Internierung während des ersten Weltkrieges. HECKER erläutert in Fußnoten relevante Sachverhalte und gibt Hinweise auf erwähnte Personen.

Der zweite Teil (145–288) schildert anhand wichtiger Personen (Govinda, P. Debes) und anhand der Portraits der Schüler von Nyātiloka, wie Deutsche das asketische Leben eines buddhistischen Mönches in Südasien führten. Nach der »Blütezeit« der europäischen Mönchssiedlung in den 1930er Jahren folgte erneut eine lange, entbehrungsreiche Internierung (1939–1946). Doch in der Nachkriegszeit setzte Nyātiloka sein Werk buddhistischer Übersetzungen und Unterweisungen fort. Nyātiloka und seinem treuesten Schüler Nyānaponika (1901–1994) wurde sogar die Ehre zuteil, als erste westliche Mönche an einem buddhistischen Konzil, dem 6. Konzil 1954–1956 in Burma, teilnehmen zu dürfen. Beide, Nyātiloka und Nyānaponika, sind durch ihre Übersetzungsarbeiten, Beiträge, Bücher und Besuche in Europa unmittelbar an der Hervorbringung und Entwicklung des Buddhismus im Westen beteiligt.

Der abschließende dritte Teil des Bandes bringt Dokumente und Bilder. Diese lassen die Beschreibungen anschaulich werden, da Bilder mitunter mehr übermitteln als jede Schilderung. Eine Liste der Mönchsschüler Nyânätīloka, das Schriftenverzeichnis Nyânätīloka und Hinweise auf Sekundärliteratur runden den Band ab.

In gewohnter Manier hat HECKER viele Dokumente und Quellen zusammengetragen, um ein Gesamtportrait dieses großen Mönches zu zeichnen. Zieht man jedoch die Darstellung zu Nyânätīloka durch den Anthropologen Michael Carrithers in seinem Buch *The Forest Monks of Sri Lanka* (Oxford 1983, 26–45) heran, so wirkt HECKERS Portrait etwas spröde und gewissermaßen »hanseatisch kühl«. Carrithers lag auch die Autobiografie Nyânätīloka vor. In Auszügen und Kommentaren verstand er es äußerst kompetent, den bildungsbürgerlichen und romantischen Hintergrund Nyânätīloka herauszuarbeiten. Motive der deutschen Romantik wie Einsamkeit, Entsagung, Selbstkultivierung und moralischer Heroismus kulminierten seinerzeit für Entschlossene im buddhistischen Mönchtum. Erst vor diesem Hintergrund wird die Anziehungskraft nachvollziehbar, die das Leben als buddhistischer Mönch für Europäer ausübte, z.T. heute noch ausübt. Wenn auch solch ideengeschichtliche Kontextuierung in HECKERS dokumentarischem Portrait fehlt, gebührt ihm nichtsdestotrotz das große Verdienst, die Lebensgeschichte des für die westliche Buddhismus-Rezeption wohl wichtigsten Mönches ediert und festgehalten zu haben.

Hannover

Martin Baumann

Hermes, Gundula: *Otorongo und Puma. Ethnohistorische Studien zur Raubkatzensymbolik in der Inka- und Aymara / Quechua – Kultur.* S. Roderer-Verlag, Ethnologie Bd. 3 / Regensburg 1995; 240 S.

Die Studie füllt eine Lücke in der Erforschung zur hochandinen Tiere-Symbolik. Schramm (1988) eruierte aus Mythen und »cuentos« den Stellenwert von Fuchs, Kondor und Adler in andiner Religion und Ethik. GUNDULA HERMES erarbeitet in ethnohistorischen Quellen – Chronisten des 16./17. Jh. und »cuentos« der Neuzeit – den Symbolwandel von Jaguar / otorongo und Puma / poma.

Bei den Inkas ist der Puma ein Wappentier des kultivierten Hochlandes. Der Jaguar steht symbolisch für das Tiefland am Rande des Reiches, für unberechenbare Fremde.

Selbstbewusst überarbeiten Inkas den ursprünglich kosmogonischen »Zwillingsmythos«: Jaguar / otorongo wird zum »genius malignus«, Repräsentant von »manqha pacha«, der Welt der Höhlen der Urzeit. Symbolisch ist der otorongo des Tieflandes der Widerpart des lichtbringenden Gottes Inti / Sonne und der Inkas als Kulturhelden. Poma de Ayala (1615) zitiert den zugehörigen Ritus: Die Tiefländer »verehren nicht Idole, sondern Jaguar und Schlange« (34–72).

Als Besieger des Tieflandes haben die Inkas in ihrer Kosmvision gleichwohl dem Jaguar einen Platz zugewiesen. Auf dem Altar der »Coricancha« in Cuzco ist der Jaguar unter dem schwachen Licht von Mond und Abendstern, von Regenwolken und See als »Himmelsfelide« eingetragen. Der Jaguar wird zum ambivalenten Symbol. Er ist Sternbild, das Menschen schützt (Cobo 1653) vor Jaguaren, die als »cazas« mit Hagel Vieh und Ernte schlagen (73–89).

Ambivalent ist der Jaguar noch in Riten der Neuzeit. In den Minen von Oruro verehren Bergleute den Herrn der tiefen Stollen als Jaguar-Supay. Wenn im Hochland zwischen Ende April und Anfang Juni die Pleyaden als Symbol der Ordnung verschwinden, stimmen flötenspielende Tänzer in Jaguarfellen Otorongo günstig (90–93).

In den Mythen ist auch der Puma / poma (94–133) noch ambivalent. Als Mondfresser macht er aus Dunkelheit Finsternis – weist jedoch Viracocha, der seine Frau sucht, den Weg.

Im Kernland der Inka, vor allem in Cuzco, wird alles positiv im Puma-Symbol. Poma garantiert die Wasserversorgung der Stadt, Reife, Mut, Ausdauer und Schnelligkeit der Männer (108–110). Als Raum-Metapher wird dem Grundriss von Cuzco der Puma-Körper zugrundegelegt (113–122). Geschlechter nennen sich poma. Hügel, Häuser, Quellen, Steine werden poma geweiht.

In der Kolonialzeit (136–166) wird die inkaische, unterscheidbare Wertung für Jaguar und Puma nivelliert. Für Poma de Ayala (1615) sind betrügerische, spanische Wirte »Jaguare«, ausbeuterische encomenderos »Pumas«, »Tiere, die Gott nicht fürchten und arme Indianer quälen«. In der messianischen Inkarrí-Mythe stehen die Eroberer-Symbole »Jesus-Christus und die Schrift« im Zeichen des Puma (156–166) – die ins Tiefland geflohenen Takisongos-Inkas tanzen und kämpfen wie der Teufel-Jaguar (Cristobal de Molina, 1573).

In den »leyendas« der Neuzeit (173–181) kapitulieren campesinos vor der Übermacht der Weißen und Kreolen. Puma, das Symbol des Widerstandes gegen Überfremdung, wird echt harmlos. Die »cuentos« (181–195) hingegen entfalten in der Defensivposition ein aufgeklärtes, selbstkritisches Potential. Aus dem helfenden Puma des religiösen Kontextes wird in der Ethik ein lächerlicher Puma, der Situationen stets unterschätzt. Vielleicht geschieht diese Abwertung unter dem Einfluss aufklärerischer spanischer Märchen (194f).

Die Studien von GUNDULA HERMES deuten mit Hilfe einer akribisch gehandhabten Quellenkunde. Gezeigt wird der Stellenwert von Jaguar und Puma in der hochandinen, symbolischen Logik. Der nachgewiesene Wertewandel in der Geschichte dieser beiden Raubkatzen-Symbole ist ein kritischer Beitrag in einer Symbolforschung, die seit Ernst Cassirer manchmal zu ästhetischen Verallgemeinerungen neigt.

Aachen

Norbert Schiffers

van der Heyden, Ulrich: *Die publizistische Entdeckung Amerikas. Deutschsprachige Publikationen anlässlich des 500. Jahrestages der Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus. Ein Literaturbericht*, Edition Berliner Debatte / Berlin 1994; 126 S.

Der »Quinto Centenario«, das 1992 begangene 500-Jahr-Gedenken der europäischen Entdeckung Amerikas, hat auch im deutschsprachigen Raum zu einer kaum überschaubaren Fülle von Veröffentlichungen geführt. Daher ist es grundsätzlich zu begrüßen, dass diese Fülle *post festum* gesichtet und gewichtet wird. Einen solchen Versuch unternimmt der Verfasser als Historiker mit dem Schwerpunkt der Kolonialgeschichte. Dabei fasst er die deutschsprachige Literatur ins Auge, die im Jubiläumsjahr 1992 und im unmittelbaren Vorfeld dieses Ereignisses erschienen ist. Ausnahmen von diesem Kriterium erlaubt sich der Verfasser vielfach bei Neuauflagen älterer Werke. Insgesamt sind es etwa 200 Titel, die der Verfasser in seinem kommentierenden Literaturbericht bespricht. Dabei finden sowohl Quellenwerke und wissenschaftliche Literatur als auch polemische Literatur »gleichwertige Berücksichtigung« (4). Da die besprochene Literatur mithin von höchst unterschiedlicher Qualität ist, weil sie von solider Forschung bis zur Betroffenheitsrhetorik alles umfasst, ist zu erwarten, dass der Verfasser die Stärken und Schwächen deutlich benennt. Um die Flut »etwas zu systematisieren« (5), gliedert der Verfasser sein Buch in zwölf Kapitel, wobei das Prinzip der Systematisierung leider nicht genannt wird. Die Kapitel selbst sind meistens an inhaltlichen Gesichtspunkten orientiert, was Überschneidungen und Zuordnungsprobleme mit sich bringt. So befassen sich von den inhaltlich definierten Kapiteln zwei mit der Kolumbusliteratur,

eines mit der altamerikanischen Geschichte, zwei mit dem Aspekt der Entdeckung und Eroberung, zwei mit der Missionsproblematik und je eines mit den Folgen der Entdeckung und der Stimme der Betroffenen. Weitere Kapitel stellen didaktische Literatur und Zeitschriften zum Thema vor. Ein nützlicher Index schließt das Bändchen ab.

So dankbar man dem Verfasser sein muss, dass er sich der Mühe unterzogen hat, den Lesern einen Überblick über die in Buchform erschienene Literatur zum *Quinto Centenario* zu verschaffen, so kritisch muss dieser Versuch bewertet werden. Wer nämlich ohne eigene Kenntnisse dieses Buch liest, findet kaum Hilfe zur Urteilsbildung. Zum einen werden wichtige Quellenwerke »gleichwertig« neben Werken minderer Qualität behandelt. Hier hätte man sich eine deutliche Scheidung von Spreu und Weizen gewünscht, wenn denn ein Literaturbericht Sinn haben soll. Wäre es überdies nicht übersichtlicher und angemessener gewesen, die Quelleneditionen wie die von Kolumbus, Acosta, Cabral, Landa, sowie die Quellensammlungen wie die von Delgado, Rodríguez Monegal oder Engl nicht verstreut zu behandeln, sondern in einem Kapitel? Die Gewichtung einiger Werke erscheint höchst fragwürdig: So wird das Werk von Rosner, so sehr man es schätzen mag, gewiss keine »wesentlichen Impulse« für die historische Forschung geben (74). Wie das polemische Machwerk von Gert von Paczensky, *Teurer Segen*, ein kunterbuntes Puzzle von kontextlosen *stories* ohne historischen Wert, zu einem »nützlichen Nachschlagewerk« (72) avancieren kann, bleibt völlig unerfindlich. Mit der Schreibweise der Eigennamen hat der Verfasser seine Last: So muss es etwa Greinacher (78), Baumgartner (76), Guamán (105) oder Mogrovejo (79) heißen, um einige Beispiele zu nennen. Beim Eintrag »Sievernich« im Index ist dem Verfasser entgangen, dass es zwei Individuen dieses Namens gibt. Was die »weitgehende Vollständigkeit« (5) angeht, so fallen dem Rezensenten auf Anhieb drei Bücher zur Sache ein, die nicht notiert werden: B. Schlegelberger/M. Delgado (Hg.), *Ihre Armut macht uns reich*, Berlin 1992; U. Altermatt u.a. (Hg.), *Zur Wiederentdeckung der gemeinsamen Geschichte. 500 Jahre Lateinamerika und Europa*, Freiburg (Schweiz) 1992; *Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas*, Regensburg 1992. Der Literaturbericht ist, was Systematisierung und Synthese, Auswahl und Urteil angeht, nur bedingt verlässlich und brauchbar.

Frankfurt/Main

Michael Sievernich SJ

Hilberath, Bernd Jochen: *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch* (= Theologische Profile), Grünewald / Mainz 1995; 237 S.

Der Grünewald-Verlag hat eine Reihe »Theologische Profile« begonnen, in denen Leben und Werk bedeutender Theologen des 20. Jahrhunderts vorgestellt werden sollen. Nachdem die Reihe mit einem Bändchen über Edward Schillebeeckx 1994 begonnen hat, legt der Tübinger Dogmatiker B.J. HILBERATH nun ein solches über Karl Rahner vor. Die Veröffentlichung verdient hier angezeigt zu werden, zumal zahlreiche, eine weltkirchliche Theologie bestimmende Elemente bei ihm abzurufen sind. Dazu gehören Gottes Selbstmitteilung, Jesus Christus als der absolute Heilsbringer, der universale Heilswille Gottes mit seinen Konsequenzen im Begriff der Anonymität, aber auch der existentiellen, »mystischen« Gotteserfahrung. Der Band kann als erste Hinführung zu Rahners Theologie nachdrücklich empfohlen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Husikamp, Harrie: *A genealogy of Ecclesiastical Jurisdictions. Schematic Outline, illustrating the Development fo the Catholic Church in Territories Assigned to Portugal by Treaty of Tordesillas in 1494.* Uitgeverij Kok / Kampen 1994; 315 S.

Der 1923 geborene holländische Vf. hat 10 Jahre als Missionar an der Goldküste gearbeitet, hat Missionswissenschaft am Großen Seminar von Aalbeek gelehrt und als Mitarbeiter von Misereor in Aachen weite Teile Afrikas und des Nahen Ostens bereist, dabei die Gelegenheit zu Archivstudien benutzt und ab 1988 im Ruhestand diese Genealogie der kirchlichen Jurisdiktionen des ehemaligen portugiesischen Kolonialreichs fertiggestellt. D.h., eigentlich erfasst er alle Gebiete, die irgendwann einmal von den Portugiesen berührt worden sind, also weiteste Teile Afrikas, Asiens, Ozeanien und Brasilien.

Vf. will keine Missionsgeschichte schreiben, sondern mit seinem umfangreichen Karten- und Tabellenmaterial, das er jeweils kurz kommentiert, dem Leser einen Überblick über die Entstehung und Entwicklung der Strukturen der röm.-kath. Kirche ermöglichen. Der Untertitel »territories assigned to Portugal by Treaty of Tordesillas« ist historisch ungenau. Denn bei dem Vertrag von Tordesillas handelte es sich zunächst nur um eine Schifffahrtstrennungslinie und keineswegs um eine vertragliche Aufteilung der Welt zwischen Portugal und den spanischen Kronen.

Am Beispiel Brasilien sei auf eine Reihe weiterer Ungenauigkeiten hingewiesen. Vf. bemerkt, Innozenz X »entschied, zwei zusätzliche Diözesen zu schaffen«, statt zu schreiben, dass dies nach dem Patronatsrecht auf Antrag der portugiesischen Krone geschah. Die Franzosen ergriffen 1555 nicht Besitz vom »Hafen Rio de Janeiros«, sondern setzten sich in der Guanabara-Bucht fest. Das Pallisadendorf São Sebastião do Rio de Janeiro wurde nämlich erst 1565 von Estacio Sá am Fuße des Zuckerhuts gegründet. Nicht Napoleon rückte in Portugal ein, sondern napoleonische und spanische Truppen, und zwar nicht 1807, sondern 1806 (225). Im Zusammenhang mit dem Kampf gegen den Sklavenhandel schreibt Vf. kein Wort über den entscheidenden englischen Druck (225).

Es ist zwar richtig, dass Leo XIII. den ersten Schritt zum strukturellen Ausbau der brasilianischen Kirche machte (226), aber es sollte doch gesagt werden, dass die durch die Trennung von Staat und Kirche i.J. 1890 erfolgte Abschaffung des Patronatsrechts die Voraussetzung dafür bildete. In einem Epilog (249f) erwähnt der Autor zu Recht, dass Portugal und Spanien den aus dem Patronatsrecht folgenden Verpflichtungen im 18. Jh. nicht mehr nachkommen konnten.

Der Abschnitt über Brasilien beginnt S. 219. Aber die Anordnung des wichtigen Kartenmaterials ist etwas verwirrend. Nach S. 222 erscheint ein Faltblatt zu China. Dann wird zunächst aufgeführt, welche Päpste brasilianische Diözesen ab 1906 errichtet haben (227–231). Anschließend folgen Karten der Bundesstaaten mit der Einfügung der Bistümer und ihrer Grenzen (232–238). Dann erscheint eine unpaginierte Falttabelle über die Mongolei, China und Korea, aber S. 239–248 geht es mit den brasilianischen Bistümern weiter. Ferner finden sich Faltblätter zur historischen Genese der einzelnen brasilianischen Bistümer unpaginiert nach S. 251, nach S. 266, nach S. 282, nach S. 298 und nach S. 314. Zweifellos bietet das Buch gute Informationen zur Entstehung der kirchlichen Verwaltungsgebiete, die durch einen umfangreichen Index zusätzlich erschlossen werden. Aber auch hier hat sich die eine oder andere Ungenauigkeit eingeschlichen. So liest man S. 255: Bagé in der Kirchenprovinz Porto Alegre in Brasilien, im Bundesstaat Santa Catarina. Bagé liegt aber in Rio Grande do Sul!

Lenzenweger, Josef u.a. (Hg.): *Geschichte der katholischen Kirche*. (3. Auflage) Styria-Verlag / Graz 1995; 597 S.

Bei dem hier zu besprechenden Buch handelt es sich um die dritte verbesserte und ergänzte Auflage eines Werkes, das 1979 anlässlich der Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Professoren der Kirchengeschichte an den österreichischen Theologischen Fakultäten und Hochschulen in Angriff genommen wurde. Das Ziel war, ein Handbuch vorzulegen, das sich nicht nur an Studierende der Theologie, sondern gleichermaßen an historisch Interessierte richtet. Der breite Anklang, den die ersten beiden Auflagen erfahren hatten, bewog die Herausgeber zu einer die neuesten politischen Umbrüche in Europa berücksichtigenden Neuausgabe.

Das der klassischen Einteilung der Kirchengeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit folgende 597 Seiten starke Werk zeichnet sich durch ein hohes Maß an kritischem Urteil aus. Kontroverse Meinungen (nicht nur katholischer Provenienz) werden so präsentiert, dass der Leser in die Lage versetzt wird, auf der Basis der dargebotenen Informationen zu einem eigenständigen Urteil zu gelangen. Der Anspruch, ein breiteres Publikum ansprechen zu wollen, wird eingelöst. Es ist den Autoren hervorragend gelungen, die wesentlichen Entwicklungen der Kirchengeschichte knapp und klar und dabei doch differenziert und gut lesbar darzustellen, was dieses Handbuch gerade für Studienanfänger, die mit einer Fülle neuen Lernstoffs konfrontiert werden, zu einer angenehmen Lektüre macht. Sinnvollerweise wird die chronologische Reihenfolge zuweilen verlassen, um sachliche Zusammenhänge zu erhellen. Im Vergleich mit den inzwischen zahlreich gewordenen Hand- und Lehrbüchern zur Kirchengeschichte besticht die *Geschichte der katholischen Kirche* durch Übersichtlichkeit und Kompaktheit der behandelten Materie.

Dies hat allerdings zur Folge, dass neuere, in der historischen Theologie gegenwärtig intensiv diskutierte Forschungsansätze ausgeblendet werden. So sucht man z.B. in den entsprechenden Kapiteln über die frühe Neuzeit vergeblich die Erläuterung von inzwischen geläufigen Leitbegriffen wie »Konfessionsbildung«, »Konfessionalisierung«, »Kirchenzucht« und »Sozialdisziplinierung« (einen Einblick in den Forschungsstand bieten die Beiträge in: H.-Ch. Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, 1992; H. Schilling (Hg.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, 1994; W. Reinhard, H. Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, 1995).

Ferner sind einige Kapitel zu knapp ausgefallen; dies betrifft v.a. die Darstellung des Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg (§ 149) und während der nationalsozialistischen Herrschaft (§ 152). Wichtige politische und sozio-religiöse Aspekte der Weimarer Zeit wie die kirchen- und schulpolitischen Bestimmungen der Weimarer Verfassung, die Mitwirkung des Zentrums an der Etablierung der demokratischen Republik in Deutschland, das Engagement der Frauen in der Zentrumspartei oder die Diversifikation des Vereinswesens in der Zwischenkriegszeit finden entweder nur am Rande oder gar keine Beachtung. Gerade hier wie auch teilweise im Kapitel über den Nationalsozialismus wird dem Leser deutlich, dass dieses Handbuch aus österreichischer Perspektive geschrieben ist, was angesichts der vielen wertvollen regionalen Befunde ohne Zweifel eine Bereicherung ist. Studierende und historisch Interessierte jedoch, die sich mit dem deutschen Katholizismus in der Weimarer Republik und mit dem nationalsozialistischen Deutschland beschäftigen wollen oder müssen, sind bereits beim Einstieg in die Materie auf andere Werke angewiesen. Hier hätte z.B. das Werk von Heinz Hürten, *Deutsche Katholiken*, nicht nur Aufnahme in die Bibliografie finden, sondern eine stärkere Rezeption erfahren sollen.

Negativ fällt zudem die europäische Perspektive der Kirchen- und Theologiegeschichte auf; die kirchliche Entwicklung auf den anderen Kontinenten wird mit nur knapp 30 Seiten bedacht (Kap. 5 § 149 »Amerika« und Kap. 11 »Mission«). Außereuropäische Christentumsgeschichte erscheint noch zu sehr als eurozentrisch konzipierte Missionsgeschichte. Der neue Zugangsweg zur außereuropäi-

schen Kirchengeschichte, der sich in der deutschsprachigen historischen Theologie in einer Vielzahl an Gesamt- und Spezialuntersuchungen spiegelt, bedarf einer noch stärkeren Umsetzung, denn leider finden im Literaturverzeichnis des vorliegenden Werkes Untersuchungen aus den 80er und 90er Jahren (für Lateinamerika und Karibik s. u.a. J. Meier, *Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, 1988; Ders., *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln*, 1991; M. Sievernich u.a., *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, 1992), aber auch wichtige Quellensammlungen (so z.B. U. Bitterli (Hg.), *Die Entdeckung und Eroberung der Welt. Dokumente und Berichte. Bd. 1: Mexiko 1555–1897*, 1984 oder J. Metzler (Hg.), *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592*, 1991) keine Berücksichtigung.

Diese Anmerkungen wollen jedoch den positiven Gesamteindruck dieses Handbuchs nicht schmälern, denn es bietet eine gute Hilfe für einen schnellen Zugang zur Kirchengeschichte, der zusätzlich durch ein ausführliches Personen- und Sachregister erleichtert wird. So wird dieses Lehrbuch sicherlich auch weiterhin gerade unter den historisch Interessierten und Studienanfängern auf breite Akzeptanz stoßen. Für ein vertieftes Studium der Kirchengeschichte jedoch ist der Rückgriff auf umfassendere Darstellungen wie die von Brox, Engels, Kretschmar, Meier und Smolinsky herausgegebene *Geschichte des Christentums* sowie Spezialliteratur notwendig.

Bochum

Ursula Olschewski

Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim, II. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel (Corpus Islamo-Christianum; Series Graeca 4/2) Echter Verlag / Würzburg; Oros Verlag / Altenberge 1995; XXI u. 341 S.

Dies ist der zweite Band der Ausgabe der Dialoge des Manuel II. in der von TH. A. KHOURY herausgegebenen Reihe von Texten zum christlich-islamischen Dialog. Manuel II. war byzantinischer Kaiser von 1391–1425 und gehörte zur Palaiologen-Dynastie. Als Vasall des türkischen Sultans musste er sich öfter an seinem Hof in Ankara aufhalten. Somit hatte er Gelegenheit, die Muslime und den Islam aus nächster Nähe kennenzulernen. Obwohl theologische Diskussionen verboten waren, kam es zu einem Dialog mit einem »persischen« Lehrer, den Manuel in den folgenden Jahren aufzeichnete. Sowohl vom Umfang als auch vom Inhalt her gehört dieser Dialog zu den interessantesten Zeugnissen byzantinischer Auseinandersetzung mit dem Islam. Die rhetorisch brillant geschriebenen Dialoge sind von großer philosophischer und theologischer Bedeutung. Obwohl die Dialoge wahrscheinlich tatsächlich stattgefunden haben, ist die schriftliche Niederlegung aber nicht ganz frei von fiktiven Elementen.

Der zweite Band behandelt die Dialoge X bis XVII. Es sind die apologetischen Dialoge, die Trinität und Christologie, die Bilderverehrung, die christliche Heilslehre und die Apostel zum Thema haben, so wie das Ende des Werkes. Es wird der griechische Text ediert und eine deutsche Übersetzung geliefert. Der griechische Text stimmt weitgehend mit der Ausgabe von Erich Trapp (Manuel II. Palaiologos Dialoge mit einem »Perser« = Wiener Byzantinistische Studien 2, Wien 1966) überein. Auf die wenigen Abweichungen wird vorweg verwiesen. Da die Edition von Trapp ohne Übersetzung vorgelegt wurde, liegt der Wert der Ausgabe von FÖRSTEL vor allem in der Übersetzung. Hierdurch wird der Dialog auch einem breiteren Publikum erschlossen. In der Einleitung des zweiten Bandes bestimmt FÖRSTEL den Ort der apologetischen Dialoge in der Geschichte der byzantinischen Literatur, er geht auf die islamische Kritik an der Christologie und dem Trinitätsdogma ein und beschreibt das Verfahren, wie Manuel den Lehrer überzeugt. Im ersten Band wurde auf die Person des Manuel und seines literarischen Werkes eingegangen. Wer über die

Überlieferung des Dialogs Genaueres wissen will, sollte die Einleitung von Trapps Edition konsultieren. Die über die Einleitung hinausgehende Kommentierung in Textanmerkungen ist sehr knapp und beschränkt sich hauptsächlich auf den Verweis von Parallelstellen und Zitaten sowie Begriffserklärungen. Ein ausführlicher und durchgehender Kommentar bleibt ein Desiderat.

Aachen

Harald Suermann

Sieber, Godfrey: *The Benedictines of Inkamana*, EOS-Verlag / St. Ottilien 1995; 720 S.

GODFREY SIEBER, Mönch der Erzabtei St. Ottilien und seit 1968 als Missionar in der Südafrikanischen Union, Provinz Natal/Zululand, Diözese Eshowe, tätig, hat in seiner umfangreichen Studie die Geschichte der Missionsbenediktiner im Zululand seit ihrer Ankunft im Jahr 1921 beschrieben und mit vielen bisher unveröffentlichten Quellen dokumentiert. 1921 wurde den aus ihrem bisherigen Einsatzgebiet, der Kolonie Deutsch-Ostafrika, ausgewiesenen deutschen Missionaren unter Leitung von Bischof Thomas Spreiter OSB (1865–1944) die Apostolische Präfektur Zululand übertragen. Mittelpunkt der Missionstätigkeit wurde die 1922 gegründete Missionsstation Inkamana, 1961 zum Einfachen, 1968 zum Konventualpriorat und 1982 zur Abtei erhoben.

Im ersten Teil, »A new Beginning in Zululand« (5–116), beschreibt Vf. die Entwicklung der Südafrikamission der Missionsbenediktiner von der Ausweisung aus Ostafrika bis zum Einsatz der ersten afrikanischen Priester. Der 2. Teil, »A Mission Station becomes a Monastery« (117–202), dokumentiert die Entwicklung Inkamanas bis 1994 und schließt mit einer Aufstellung aller Benediktiner, die in den Jahren 1922–1994 im Einsatz waren. Der 3. Teil, »The Monks and their work« (203–268), stellt die Arbeit der Missionare dar, gefolgt von Teil 4, »Challenged by the Gospel« (269–305), in dem die Missionsmethode der Benediktiner erläutert wird. Mit den Benediktinern von St. Ottilien kamen nach dem 1. Weltkrieg auch die Missionsbenediktinerinnen von Tutzing nach Südafrika; ihnen ist der 5. Teil, »Benedictine Sisters of Inkamana« (307–333), mit einer Liste aller im Laufe der Zeit eingesetzten Schwestern gewidmet. Der 6. Teil, »Monks and Missionaries« (335–471), enthält 14 Porträts von Missionaren, an ihrer Spitze Bischof Thomas Spreiter. Der 7. Teil, »Mission Stations and Parishes founded or maintained by the Benedictines« (473–618), enthält Kurzbeschreibungen aller 32 Gemeinden, jeweils ergänzt durch Listen der dort im Laufe der Zeit eingesetzten Missionare und Missionarinnen. Teil 8, »Chronology of the History of Inkamana« (619–633), erwähnt stichwortartig die wichtigsten geschichtlichen Daten und gibt einen Überblick über die Baugeschichte von Inkamana. Der 9. Teil, »Coat-of-Arms« (634–637), beschreibt das Klosterwappen von Inkamana. Im 10. Teil, »List of the Benedictine Missionaries« (639–643), werden alle in den Jahren 1921–1995 im Zululand tätigen Missionsbenediktiner mit Geburtsjahr, Zeit ihres Einsatzes und Todesjahr aufgeführt. Teil 11, »Documents« (645–668), enthält wichtige, teilweise bisher unveröffentlichte Dokumente aus der Zululandmission, ergänzt durch Teil 12, »Maps« (669–681), eine Zusammenstellung neu erarbeiteter Landkarten und Klosterpläne, die die Entwicklung Inkamanas von einer Missionsstation zur Benediktinerabtei dokumentieren. In Teil 13, »Sources and Literature References« (683–687), stellt Vf. das ihm zur Verfügung gestandene veröffentlichte und unveröffentlichte Material zusammen. Mit Teil 14, »Illustrations« (689–720), der bereits bekannte und bisher unveröffentlichte Fotos enthält, schließt das stattliche Buch mit einem festen, abwaschbaren Einband.

Vf. ist mit seiner zweiten Veröffentlichung zur Zululandmission (vgl. G. Sieber, *Der Aufbau der katholischen Kirche im Zululand*, Münsterschwarzach 1976) eine sorgfältige und bisher einmalige Dokumentation eines Missionsgebietes der Missionsbenediktiner der Kongregation von St. Ottilien

gelingen. Er hat dabei nicht nur minutiös die Quellen studiert und ausgewertet, sondern viele Zeitzeugen befragt und zudem die umfangreichen Tagebücher des ersten kirchlichen Oberen des Zululandes, Bischof Thomas Spreiter, ausgewertet. Es ist zu hoffen, dass ähnlich solide, detaillierte und gut dokumentierte Arbeiten auch über die anderen Missionsgebiete und Klöster der Missionsbenediktiner in Angriff genommen werden.

Münsterschwarzach

Basilius Doppelfeld

Süss, Joachim: *Zur Erleuchtung unterwegs. Neo-Sannyasin in Deutschland und ihre Religion* (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde Serie C, Bd 2) Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1994, 321 S.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Forschungsleistung, die als Dissertation von der Ev. Theologischen Fakultät angenommen worden ist und zum Ziel hat, anhand von Interviews – vornehmlich in Köln – die religiösen Vorstellungen, die religiöse Praxis und die religiöse Gemeinschaft der einstigen Bhagwan-Jünger nach dessen Tod (1990) zu erforschen. Die Ausführungen folgen der genannten Gliederung und zeigen, dass sich aus dieser ursprünglichen Bhagwan-Religion eine Sannyasin Religion mit einer Aufforderung zur Selbsterfahrung je nach den individuellen (Wachstums-)Bedürfnissen der Mitglieder entwickelt hat. »Jeder sucht sich aus dem Rahmen seiner Bewegung und sogar anderer Religionen heraus, was ihm am nützlichsten erscheint. Heil ist immer das Heil des Individuums, die religiöse Gemeinschaft spielt nur noch die Rolle eines ihn unterstützenden Rahmens.« (288) Die Ausführungen von SÜSS belegen dies in allen Details und kommen zu dem Schluss: »Neo-Sannyas ist damit nicht als östliche Religion im Westen, sondern westlich inspirierte Religiosität zu betrachten, die in eine äußere Rahmenstruktur östlicher Herkunft eingebettet ist. Die individuelle Religiosität ist eindeutig in westlichen Vorstellungszusammenhängen verwurzelt. ... Die vorherrschenden Merkmale dieser Religiosität, nämlich individualistisch, erfahrungsbezogen und diesseitsorientiert zu sein, erweisen Neo-Sannyas insgesamt gesehen keineswegs als eine deviante Erscheinung auf dem Feld der außerkirchlichen Gegenwartsreligiosität.« (288f) Die Lektüre dieser Arbeit lehrt, dass religiöse Bewegungen nicht so schnell vergehen wie der Medienrummel um sie und dass nicht alles, was sich Religion nennt, inhaltlich ähnliche Glaubensvorstellungen hat wie das Christentum, sei es mit oder ohne Kirche.

Hannover

Peter Antes

Valjavec, Friedrich: *Wege der Tradition. Aspekte kultureller Wechselbeziehungen in Vanuatu und Neukaledonien (Südpazifik)*, Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1995; 526 S.

Der Münchner Ethnologe FRIEDRICH VALJAVEC legt in seiner Habilitationsschrift eine länderübergreifende Studie zur Kontinuität, Diskontinuität von Tradition (im Sinne alles dessen, was mit vor-europäischem Herkommen zusammenhängt) und Traditionen (im Sinne von Traditionsabbruch, -abbruch oder auch Neuerfindung von Tradition) vor. Er bezieht sich einerseits auf den jungen Nationalstaat Vanuatu und andererseits auf Neukaledonien, Kanaky. Für Vanuatu geplante Feldforschungen wurden durch politische Gegebenheiten unmöglich gemacht; für Kanaky stützt sich VALJAVEC auf umfangreiche Feldforschungen auf der Insel Belep, im Norden Kanakys. Das führt

zu einer gewissen, vom Autor nicht zu verantwortenden Asymmetrie in der Materiallage. Diese Asymmetrie wird zusätzlich durch den Umstand akzentuiert, dass Vanuatu, aus dem Zwielficht des Kolonialismus heraustretend, im Begriff ist, einen Nationalstaat aufzubauen, während Kanaky nach wie vor eine französische Kolonie ist. Für beide Territorien gilt freilich seit ihrer Kolonisierung, dass das westliche Projekt der Modernisierung auch für sie zur ausschlaggebenden Bezugsinstanz geworden ist. Tradition und Traditionen geraten in die Krise. Dazu haben westliche Missionen einerseits beigetragen; andererseits haben sie mit der Einführung der Schriftkultur oft dazu beigetragen, Traditionen aufzugreifen, fortzuführen und zu modifizieren. Es hätte nach Meinung von VALJAVEC nicht einmal der Missionen bedurft, um diese Einbrüche zu verursachen. Die Begegnung mit dem westlichen Projekt hätte in jedem Fall zur Krise der Tradition geführt. Die Fetzen, Bruchstücke und kurzen Resümees dessen, was heute als Tradition angeführt wird, repräsentieren keineswegs die vor-europäische Tradition. Von ihr im Singular zu sprechen ist ohnehin problematisch. Eine gewisse kulturelle Homogenität unterbindet nicht Herausbildung kleinerer, lokaler politischer Einheiten mit eigenem Identitäts- und daher auch Grenzbewusstsein oder Unterschiedsbewusstsein zu den Nachbarn. Tradition war auch in vorkolonialer Zeit flexibel, dynamisch, wandlungsfähig. Der Einbruch des Westens, konkret: des Marktes, des Christentums, der Etablierung einer neuen politischen Struktur mit vereinheitlichendem Rahmen, war dennoch ungeheuer. Während die Untersuchungen in Neukaledonien den Anschein eines völligen Traditionsabbruches ergeben und antikoloniale Bestrebungen nach Legitimation durch Tradition schreien, hat der Lebensstil der Hauptstadt Noumea seine eigene Mission. In Vanuatu identifiziert sich die neue politische Elite mit dem kolonialgeschichtlich vermittelten, nationalstaatlichen Rahmen und mobilisiert eine Ideologie der Tradition zum Zwecke der Legitimation des neuen politischen Rahmens. Dies sind nur einige grob skizzierte Gesichtspunkte aus einer facettenreichen Untersuchung.

Inwiefern ist sie von Belang für Missionswissenschaft? Zunächst einmal in der Weise, dass sie das gleichzeitige Miteinander von pharisäerhafter Verurteilung traditioneller Kulturen *und* die lokale Kultur aufgreifenden Wirkungen christlicher Mission in Erinnerung ruft.

Weiter: Im Blick auf die aktuelle Diskussion zum Thema Kultur und Evangelium ist deutlich, dass nicht eine fiktive Tradition als scheinbar vorgegebener, feststehender Deuterahmen, in den hinein das Evangelium dann zu übersetzen wäre, in Betracht zu ziehen ist. In Betracht zu ziehen sind die Konflikte, die das Leben der Menschen alltagsweltlich schwer machen. Die in diesen Konflikten angelegten Fragen sind auf das Evangelium zu beziehen, wie umgekehrt das Evangelium auf diese Konflikte. Erst dann ist zu fragen, wer funktionalisiert in diesen Konflikten »Tradition« zu welchem Zweck? Wer erfindet Traditionen zu welchem Zweck? Und welche Bindekraft hat diese »Tradition«? Schließlich hat VALJAVEC zu der Frage, ob und in welcher Weise lokales Christentum Traditionen gestiftet hat, die zur Bearbeitung alltagsweltlicher Probleme jetzt herangezogen werden, wenig zu sagen. Liegt das an den lokalen Kirchen oder am Verfasser?

Hamburg

Theodor Ahrens

Sammelrezension zu Büchern über religionswissenschaftliche Methodologie

Ahlbäck, Tore (Hg.): *The Problem of Ritual. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th–16th of August 1991.* Pieksämäki 1993, 367 S.; **Bayer, Oswald (Hg.):** *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte* (Calwer Taschenbibliothek 3) Calwer Verlag / Stuttgart 1990, 183 S.; **Greschat, Hans-Jürgen (Hg.):** *Mündliche Religionsforschung.*

Erfahrungen und Einsichten (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Serie C: Religionsgeschichte, 1) Dietrich Reimer / Berlin 1994, 113 S.; **Heimbrock, Hans-Günter/Boudewijnse, H. Barbara (Hg.):** *Current Studies on Rituals. Perspectives for the psychology of religion* (Reihe: International Series in the Psychology of Religion, 2), Rodopi / Amsterdam-Atlanta, GA 1990, V + 197 S.; **Hemminger, Hansjörg:** *Was ist eine Sekte? Erkennen – Verstehen – Kritik*. Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz, Quell Verlag / Stuttgart 1995, 182 S.; **Kerber, Walter (Hg.):** *Die Wahrheit der Religionen. Ein Symposium* (Reihe: Fragen einer neuen Weltkultur, Bd 10), Kindt Verlag / München 1994, 248 S.; **King, Ursula (Hg.):** *Turning Points in Religious Studies. Essays in Honour of Geoffrey Parrinder*. T & T Clark / Edinburgh 1990, X + 330 S.; **Lawson, E. Thomas u. McCauley, Robert N.: Rethinking Religion. Connecting cognition and culture**. Cambridge University Press / Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney 1990, IX + 194 S.; **Rivière, Claude:** *Les Rites profanes*. Presses universitaires de France / Paris 1995, 261 S.; **Vierling, Hermann:** *Die Profane Alltags-Religion. Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis*. Peter Lang / Frankfurt 1994, 159 S.; **Zwingmann, Christian:** *Religiosität und Lebenszufriedenheit. Empirische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung*. Mit einem Geleitwort von Helfried Moosbrugger, S. Roederer Verlag / Regensburg 1991, 160 S.

Probleme richtiger Terminologie wie abgesicherter Methodologie werden innerhalb der systematischen Religionswissenschaft immer wieder diskutiert. Im folgenden werden daher einige Arbeiten aus diesem recht facettenreichen Feld vorgestellt, an denen deutlich wird, was erreicht und was noch zu tun ist.

Privilegierte Orte der Methodendiskussion sind Kongresse, ihre Diskussion wird nachher oft in Form von Kongressakten nachvollziehbar, wie dies für den von AHLBÄCK herausgegebenen Band gilt. Der Natur eines Symposiums entspricht auch, dass die Problematik an recht unterschiedlichen Gegenständen aufgezeigt wird. Der vorliegende Band enthält sowohl Beispiele aus dem Bereich des Islam (Mystik in Istanbul, Rituale und Migration, Veränderungen im Ritual eines türkisch-alavitischen Dorfes) als auch aus der griechisch-römischen Antike (Kybele Kult, Prozessionen im antiken Ephesus, römischer Kaiserkult in vorchristlicher wie in christlicher Zeit) und aus den nordischen Religionen (Skandinavien, Germanen) sowie aus manch anderer Weltgegend (z.B. schamanistische Praktiken, Hindu Auseinandersetzungen mit jainistischen und buddhistischen Vorstellungen). Selbstverständlich finden sich neben all diesen Fallstudien auch allgemeine Überlegungen, die letztlich sogar in dem Vorschlag gipfeln, doch Ritualistik als neue Unterdisziplin in die systematische Religionswissenschaft (J.P. SØRENSEN) einzuführen.

Wer die Auswahlbibliografie in dem von BAYER herausgegebenen Band durchgeht, muss ein sehr fundamentales Werk zum Thema Mythos und Religion erwarten. In Wahrheit behandeln die Beiträge aus Philosophie, Theologie, Religionswissenschaft und Religionspädagogik aber nur Einzelaspekte wie etwa eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenbergs Position zu Mythos, Logos und Dogma (E. RUDOLPH, J.V. SOASTEN), ein Vergleich zwischen Bhakti und christlichem Glauben bei Rudolf Otto (H. RÖHR), Gewaltlosigkeit im Hinduismus und im Buddhismus (H. BÜCKLE) oder die Toleranz der Toleranzen in der Begegnung zwischen westlichem und östlichem Denken (KL. KÜRZDÖRFER). Zu derartigen Einzelproblemen enthält das Buch die eine oder andere interessante Einsicht, zur grundsätzlichen Thematik wird dagegen fast nichts gesagt.

Der von GRESCHAT herausgegebene Band will mit der mündlichen Religionsforschung vertraut machen. Er rückt die Gläubigen in den Mittelpunkt und will sich nicht wie die meisten Darstellungen der sogenannten Schriftreligionen nur an schriftliche Zeugnisse halten. In vier Kapiteln wird anhand vieler konkreter Beispiele aus der Feldforschung dargelegt, »wie die Autoren lebendigen Gläubigen als Problem begegnet sind, welche Folgerungen sie aus ihrer Begegnung zogen und welche Lösungen sie vorschlugen.« (2) Bereits die Vorbereitung auf die Begegnungen macht andere

Kriterien für die Literatúrauswertung notwendig, als sie für theoretische Studien üblich sind. Es wird gefragt, ob die Gläubigen überhaupt in der Abhandlung vorkommen und wenn ja, wie sie dort gesehen werden. Es wird weiter gefragt, was es im Umgang mit ihnen zu beachten gilt, um sich in angemessener Weise auf sie einzulassen. Recht offen wird dann vom Kulturschock nach der Ankunft in der neuen Umgebung gesprochen. Das Andere wahrnehmen und mit den Augen des Anderen sehen zu lernen, ist nämlich oft schwieriger, als man sich dies vorher vorgestellt hatte. Und dann ist da noch die Schwierigkeit der ersten Kontaktaufnahmen. Sie verändern in den meisten Fällen auch das eigene Verhalten, weil es zum Beispiel notwendig wird, sich im Gespräch mehr führen zu lassen als selbst zu führen. Und schließlich stellt sich die Frage nach der Bereitschaft, selbst Position im Gespräch zu beziehen, weil es das Gegenüber so erwartet. Distanz und Nähe können so in gleicher Weise zum Problem werden. In jedem Falle ist der hier vorliegende Erfahrungsbericht ein wichtiger Beitrag, der das methodische Instrumentarium religionswissenschaftlicher Forschung erweitert und auf bislang zu wenig beachtete Fragestellungen aufmerksam macht. Seine Lektüre sei allen dringend empfohlen, die sich nicht mehr nur an Bücher, sondern auch an Gläubige als Informationsquellen für Religionen halten wollen.

Die von HEIMBROCK und BOUDEWINSE herausgegebene Aufsatzsammlung ist in drei Abschnitte gegliedert: Theorien, empirische Studien über Riten im Christentum, interpretative Neuansätze. Der Theorienteil befasst sich u.a. mit Turner und Peirce. Am Ende schlägt O. WIKSTRÖM vor, die bisherige Dichotomie der Betrachtung – alles entweder als Ausdruck individueller emotionaler Erfahrung oder als Produkt sozio-kulturell bedingter religiöser Tradition zu betrachten – zu überwinden: »the cooperation of dynamic psychology, social psychology and cognitive theory may offer the most productive perspective for interpretation and description of the multidimensional religious ritual.« (67) Im empirischen Teil wird das Gebet als Individualritual beschrieben: »praying can be understood as a concentrated preparation to change or rearrange elements of everyday life. ... So prayer can be seen as a way of constructing reality, as a way of making sense in a multi-interpretable world.« (83) Ein weiterer Beitrag geht der Frage nach, welche Determinanten bei der Liturgie für das Gemeindebewusstsein eine Rolle spielen und kommt aufgrund empirischer Untersuchungen zu dem Schluss, dass dieses um so größer ist, je höher das persönliche religiöse Engagement ist und je älter die Kirchgänger sind, während es offenbar mit steigendem Bildungsgrad zurückgeht. Der dritte Beitrag dieses empirischen Teiles legt nahe, dass die »Volksreligion« und »Hauskirche« (d.h. die Familie) durch ihre häuslichen Feste und Feiern von zentraler Bedeutung für die Weitergabe des christlichen Glaubens sind. Im letzten Teil wird zunächst das Verhältnis von Riten und Sozialstrukturen am Beispiel von Rockmusikfestivals thematisiert und festgestellt: »Living symbolic rituals can provide an otherwise rare experience in the industrialized western world. Such rituals can open new vistas, allow one to be part of a genuine *communitas* which serves as a *causa exemplaris* of a society built on truly universal moral principles.« (133) Im darauffolgenden Beitrag wird auf die Kontextbedingtheit psychologischer Untersuchungen hingewiesen und jegliche panpsychologische Forschung als zu überzogen abgelehnt. Der dritte Beitrag stellt die Psychotherapie als Ritual dar, das auf Brauchbarkeit ausgerichtet ist, und unterscheidet davon das religiöse Ritual so: »The therapeutic ritual intends to transform a person by means of the ritual into someone who, in the eyes of one's own ego, is felt to be more satisfactory. The religious ritual expresses respect and trust in a reality which goes beyond us, which grounds our freedom and which asks to be more profoundly known. This is indeed something quite different and, for that matter, not always »useful.« (164) Im letzten Beitrag werden vor allem Lourdes-Wallfahrer auf ihre Motive befragt. Für die älteren Teilnehmer gilt: »Their motives point in a vertical, transcendent direction. The motives of the younger pilgrims, on the other hand, seem to have a more horizontal, immanent character. Here the religious frame of reference is less clear. Still, it may be possible that the open mind for nature, for the environment and the fellow pilgrim, creates an open attitude for the

transcendental as well. Maybe the younger pilgrim meets God in the others and in nature, while the older pilgrim – mediated by Mary – searches for the Other: God.« (175f) All dies zeigt, dass die Lektüre dieser Aufsatzsammlung viele interessante Aspekte bietet, die die Reflexion innerhalb der Religionspsychologie positiv beeinflussen werden.

Das Buch von HEMMINGER will Klärung in den Sektenbegriff bringen und packt somit ein zentrales Problem der systematischen Religionswissenschaft an. Richtig wird festgestellt: »Eine Sekte steht als Minderheit mit abweichender Lehre und/oder Praxis einer Religion gegenüber, von der sie sich getrennt hat. Das heißt, die «Sekte» wird von der Mutterreligion her definiert, es gibt jüdische, christliche, muslimische, buddhistische, hinduistische Sekten usw.« (14) Gerade deshalb ist dieser Begriff nicht neutral zu verwenden und im Gegensatz zu Hemmingers Ansicht (vgl. 14) kein brauchbarer Begriff für die Religionswissenschaft. Schließt man sich HEMMINGERS Vorstellung von der Sekte an, so ist der weitere Aufbau des Buches konsequent und nicht zu bemängeln: Neue religiöse Bewegungen, Jugendreligionen oder destruktive Kulte; Sekten und Sektenexperten heute; die Sekten und ihre Konflikte; der einzelne in der Sekte (wie wird man zum Sektierer?, Wege zum ideologischen Denken, die Attraktivität geschlossenen Denkens etc.); sektiererischer Geist und christlicher Glaube, die Sekten als Anfrage. Ganz zum Schluss wird festgestellt, dass die Unterscheidungslinie zwischen Geist und Ungeist in der Praxis nicht zwischen den Sekten und den etablierten Kirchen, sondern oft »mitten durch die Kirchen und Gemeinden hindurch« verläuft (160), so dass das Fazit lautet: »Wir können uns als Christen von den Sektierern nicht so absetzen, als handle es sich um zwei miteinander nicht verwandte Spezies religiöser Menschen. Die entstellte, verborgene Winkelkirche, die uns die Sekte vor Augen führt, und die weltweite Kirche Jesu Christi sind miteinander verwandt. Sie sind verwandt, weil die Kirche Christi bis zum Ende der Zeit ihre Entstellungen und Verbiegungen aufweisen wird, und weil Gott auch in den Sekten am Werk ist.« (161)

Der von KERBER herausgegebene Symposionsband thematisiert das Verhältnis von Religion und Wahrheit. H. SEIWERT untersucht dabei das Spezifische religiöser Wahrheit und kommt zu dem Schluss, »dass religiöse Wahrheitsansprüche sowohl diskursiv als auch pragmatisch begründbar sind und sie sich insofern nicht von wissenschaftlichen Wahrheitsansprüchen unterscheiden. Allerdings lassen sie sich ebensowenig wie wissenschaftliche Wahrheitsansprüche allgemeingültig begründen, sondern ihre Geltung ist begrenzt auf bestimmte Diskurszusammenhänge einerseits und bestimmte pragmatische Kontexte andererseits. Dass religiöse Wahrheitsansprüche in den meisten modernen Gesellschaften eine geringere Plausibilität besitzen als wissenschaftliche, hängt also unter anderem damit zusammen, dass in diesen Gesellschaften die Problemlagen, zu deren Lösung wissenschaftliche Anschauungen beitragen können, gesellschaftlich höher bewertet werden als die Problemlagen, zu deren Lösung religiöse Anschauungen beitragen können. Infolgedessen werden wissenschaftliche Diskurse auch höher bewertet als religiöse Diskurse.« (42f) R. SCHAEFFLER untersucht die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit. In diesem Zusammenhang kommt dem religionsexternen Diskurs im Vergleich zu den religionsimmanenten Aussagen eine wahrheitsdifferente Bedeutung zu, deren Berechtigung – vor allem in Krisensituationen – diskutierbar ist. Zur Frage, wie wahr Glaubensbekenntnisse sind, sagt H. SCHWARZ mit Blick auf die jüdisch-christliche Tradition, »dass ein Glaubensbekenntnis immer nur durch die Vergangenheit bewahrheitet werden kann, aber durch die Zukunft gefährdet ist.« (157) Nach B. GLADIGOW schließlich »setzt ein Bedarf an Dogmatisierung dann ein, wenn gleichzeitig ein gesamtgesellschaftliches Kommunikationsmedium verloren geht und die Notwendigkeit oder das Interesse erhalten bleibt, kollektive Verbindlichkeiten aufrechtzuerhalten.« (212)

Die von KING herausgegebene Festschrift zum 80. Geburtstag von Geoffrey Parrinder enthält nach einer Würdigung seiner Person und seines Werkes im ersten Teil einen Überblick über die historische Entwicklung der Religionswissenschaft (Religious Studies) in Großbritannien, im zweiten

Teil einen Überblick über die Entwicklung der Forschungsthemen (Indische Religionen, Afrikanische Religionen sowie relevante Themen wie Wahrheit und Dialogfähigkeit in den Religionen, religiöse Erfahrung, Mystik) und im dritten Teil neue Fragestellungen: Religion and the Arts, Religion and Gender, Religion and Information Technology sowie Concluding Reflections: Religious Studies in Global Perspectives. In diesem letzten Beitrag setzt sich Ninian Smart für die Schaffung einer World Academy of Religion ein, die die International Association for the History of Religions (IAHR) ablösen sollte, denn sie sollte, »not tied to the rightly and strictly scholarly and scientific stance of the IAHR«, im Unterschied zur IAHR »embrace all kinds of committed and non-committed scholarly organisations« (305). Eine solche Organisation – das ist klar – wäre eine Art Superorganisation des Dialoges der Religionen auf allen Ebenen und hätte folglich mit Religionswissenschaft als Fachdisziplin nichts mehr zu tun.

Das Buch von LAWSON und MCCAULEY versucht die unterschiedlichen Interpretationsmodelle innerhalb der Religionswissenschaft und Ethnologie zusammenzufassen und in einem interpretativen Neuanatz zu deuten. Es enthält folglich weit mehr Aspekte, als in einer üblichen Rezension zur Sprache kommen können. Dennoch erscheint es legitim, drei wichtige Einsichten des Buches hier kurz zusammenzufassen. Die erste dient einem Vergleich zwischen der Welt der Wissenschaft und der Welt der Religion im Verhältnis zur Alltagserfahrung. Dazu heißt es: »The religious world, like the world of science, is larger than the world of common life. The difference between the two, though, is that the religious world increases the number and influence of intentional agents while science ultimately aims to minimize both by seeking alternative accounts of affairs in terms of underlying, predictable, non-intentional mechanisms.« (162) Daraus folgt zweitens eine große Fülle von Erscheinungsformen, die beim Studium der Religionen mit bedacht werden muss, denn: »Humans are *compulsive* symbol producers (just as they are compulsive language users). ... Human cognitive systems have generated a stunning array of cultural forms. Any method of controlling this splendor theoretically offers a glimpse of the structure of the imagination.« (184) Um diese Fülle methodisch sicher in den Griff zu bekommen, schlagen die Autoren schließlich vor: »studying minds rather than the systems themselves. Minds, in comparison to socio-cultural entities, are relatively accessible.« (183) Sie lassen sich dabei vor allem von Chomskys Methoden und Theorien leiten, erweitern diese aber entsprechend dem viel breiteren Forschungsgegenstand der Welt des Religiösen, in der es nicht nur Texte, sondern auch Symbole und Riten gibt.

Das Buch von RIVIÈRE untersucht sog. »profane Riten«. Es stellt neben anderen Arbeiten des Autors sowie denen von Albert Piette einen besonders interessanten Beitrag zur Religionswissenschaft dar, weil hier Phänomene aus dem täglichen Leben wie Einschulung, Schulalltag, Jugendmusik, Studienbeginnphase (bizutage), Verhalten beim Sport, Essen, in der Freizeit (Lotto, Jagd) und in der Firma als Ritualisierungen des Verhaltens beschrieben werden, die viele Parallelen mit rituellem Verhalten in den großen Religionen oder in Stammesgesellschaften – wie das zitierte ethnologische Material zeigt – aufweisen. In Deutschland ist diese Art der Forschung noch recht unüblich. Erste Versuche in dieser Richtung gibt es jedoch: die Berliner Habilitationsschrift von Yvonne Karow zur Liturgie der Reichsparteitage (1996) oder Karows Studie zum Münchner Oktoberfest sowie das Buch von Vierling über die Profane Alltags-Religion.

VIERLING hat nach seinem Aufenthalt bei den Kendayan Indonesiens den Eindruck gewonnen, der profane Alltag in Deutschland lässt sich »als eine eigenständige Religion« beschreiben. Dies versucht er im hier zu besprechenden Buch. Im Unterschied zu dem Buch von Rivièrre aber ist dieser Versuch weit weniger konsistent durchgeführt und beruht eher auf Impressionen als auf einer konsequenten Analyse des Alltags mit Hilfe religionswissenschaftlicher Kategorien. Dies zeigt sich beim heiligen Wort hinsichtlich der Schlagwörter, Werbespots und Nachrichtensendungen ebenso wie bei der heiligen Tat als Blick auf die Uhr oder als Alltagssport. »Otto Normalverbraucher« und »Tante Emma« als »zum einfachen priesterlichen Stand der Öffentlichkeit« (142) gehörig zu

interpretieren, verlangt trotz der Einstufung der Fachleute als »Oberpriester« (143) mehr Präzision. Gleiches gilt für »die großen Hürden«, die die traditionellen Grenzsituationen andeuten wollen. Die Absicht des Buches ist folglich lobenswert, ihre Umsetzung sollte sich dagegen an französischen Vorbildern oder an Yvonne Karows Arbeiten orientieren, um wirklich erfolgreich zu sein.

ZWINGMANN'S Arbeit ist die veröffentlichte Fassung einer am Institut für Psychologie der Universität Frankfurt erstellten Diplomarbeit, bei der Befragungsergebnisse von 209 Katholiken einer empirischen Prüfung unterzogen worden sind. Das Fazit ist, dass »lediglich ein schwacher Zusammenhang« (129) zwischen verschiedenen Religiositäts- und Lebenszufriedenheitsmaßen besteht. Selbst wenn durch zusätzliche Variable (extrinsische/intrinsische religiöse Orientierung) besser differenziert werden kann, reichen die Ergebnisse für die Vorhersage der Lebenszufriedenheit noch nicht aus.

Hannover

Peter Antes

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Anselm Meier-Arntz, Kaiserstr. 123a, 50321 Brühl;

Dr. Martin Ott, z.Zt. Dipt. for Theology and Religious Studies, Chancellor
College, P.O. Box 280, Zomba, Malawi;

Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, 40489 Düsseldorf;

Prof. Dr. Ukachukwu Chris Manus, c/o Mon. Basile O. Adeye, B.P. 595,
Porto Novo, Rép. du Bénin.

MULTIRELIGIÖSE WIRKLICHKEIT UND CHRISTLICHE MISSION

Plädoyer für einen kritischen Dialog der Religionen¹

von Christoffer H. Grundmann

So harmlos wie das Thema zunächst zu sein scheint, ist es nicht. Zwar ist zugegebenermaßen die Rede von »multireligiöser Wirklichkeit« heutzutage ein wenig aussagekräftiger Allgemeinplatz, der lediglich eine globale Vorfindlichkeit menschlicher Gemeinschaft Ende des 20. Jahrhunderts beschreibt.² Aber schon die Thematisierung der »christlichen Mission« in diesem Zusammenhang führt zu Verlegenheit. Das kann höchstens doch nur auf deren Diskreditierung oder aber Apologie im Sinne einer trotzi-gen Polemik gegen den Zeitgeist hinauslaufen. Der Untertitel weist den folgenden Überlegungen ihre nicht nur aktuelle, sondern auch höchst umstrittene Richtung; denn dahinter verbirgt sich nichts anderes als das Bemühen um einen theologisch verantwortlichen Umgang mit dem christlichen Glaubens- und Vorstellungsgut angesichts der multireligiösen Gegenwart und in Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religions-theologie.

Dieses Unterfangen erfährt vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion der »Kultur-Knall-Theorie«³ des einflußreichen amerikanischen Politologen und Konfliktfor-schers Samuel P. Huntington⁴ eine besondere Dringlichkeit und Zuspitzung; denn nach Huntington wird das weltpolitische Szenario der Zukunft entscheidend durch die wesentlich ethnisch-religiös motivierten »Konfrontationen von Kulturen« bzw. »Zivilisa-tionen«⁵ bestimmt sein, oder, um es mit Huntington's eigener Formulierung auszudrück-

¹ Für die Publikation überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung vom 11.6.1997 in Hamburg.

² Mit Ausnahme der Malediven und der West Sahara, über die keine entsprechenden Daten vorliegen, gibt es heutzutage kein Land auf der Erde, in dem nur Menschen einer einzigen Religion leben; vgl. 1997 Britannica Book of the Year, Chicago 1997, *Comparative National Statistics – Religion*, S. 781ff.

³ So die Formulierung auf dem Umschlag des Buches *Kampf der Kulturen* von S.P. HUNTINGTON, München/Wien 1997⁵.

⁴ *Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München–Wien 1997⁵ (Original: *The Clash of Civilizations*, New York 1996). Die deutsche Übersetzung erlebte innerhalb nur eines Jahres insgesamt 5 Auflagen. – Huntington, der auch Berater des US-Außenministeriums und Mitbegründer der außenpolitischen Fachzeitschrift *Foreign Affairs* ist, hatte seine These erstmals 1993 in einem Artikel in eben jener Zeitschrift (Summer 1993, S. 22–49) publiziert, dort allerdings noch deutlich mit einem Fragezeichen als These formuliert: »The Clash of Civilizations?«

⁵ Zu dem Problem der angemessenen und sachlich richtigen Übersetzung des Begriffes »clash« in der Terminologie Huntingtons siehe das Vorwort des Übersetzers H. FLIESSBACH in: *Kampf der Kulturen*, S. 14.

ken, in der Zukunft wird es zu einem kaum mehr vermeidbaren »Clash of Civilizations« kommen. Die zunehmende politische, technische und ökonomische Globalisierung werde nämlich nicht, wie bislang allgemein vermutet, eine einheitliche Weltzivilisation herbeiführen, sondern eine weltweit interagierende Konkurrenz von sieben, vielleicht auch acht verschiedenen großen Zivilisationen. Zu diesen rechnet er die christlich geprägte westliche Kultur Europas und Nordamerikas (mitsamt Australien und Neuseeland), den islamischen Kulturkreis, die slavisch-orthodoxe Zivilisation Rußlands, die konfuzianisch-chinesische und die japanische Kultur sowie die hinduistische Kultur Indiens und die Zivilisation Lateinamerikas; vielleicht, aber da ist sich Huntington nicht sicher, wird auch die Zivilisation Afrikas in Zukunft noch auf globaler Ebene eine Rolle spielen.⁶ Alle diese »Zivilisationen« und »Kulturen« müssen lernen, auf Gedeih und Verderb miteinander auszukommen, um potentielle blutige Konflikte globalen Ausmaßes zu vermeiden. Dazu reiche Aufklärung allein nicht aus, sondern ein tiefes Verstehen ihrer je charakteristischen Eigenarten sei ebenso vonnöten wie ein Bewußtsein für die globalen Interaktionen und Gefährdungen auf den verschiedenen Gebieten menschlichen Miteinanders in der Welt von heute.⁷

Unter explizitem Bezug auf Huntingtons These, allerdings in deutlicher Abgrenzung zu ihr, betonte dann z.B. Bundespräsident Herzog am 3. April 1997 anlässlich seines Besuches in Kuala Lumpur, Malaysia, daß auch er den »Dialog zwischen den Kulturen« für »eines der wichtigsten Anliegen unserer Zeit« halte.⁸ Und Hans Küng, der den Bundespräsidenten auf jener Reise begleitete, hatte bereits früher im Rahmen seines ambitionierten »Projekt Weltethos« den Leitsatz formuliert: »Es gibt keinen Weltfrieden ohne Religionsfrieden« und »keinen Religionsfrieden ohne Religionsdialog«, eine Überzeugung, die ebenso von Harvey Cox, freilich in seiner ihm eigenen Weise,¹⁰ wie von vielen anderen geteilt wird.¹¹

Wie immer man sich zu diesen Thesen im einzelnen auch stellen mag, sie machen auf brisante Aspekte der gewählten Thematik aufmerksam, von der leider die gerade gängige Reform des evangelischen Theologiestudiums offensichtlich überhaupt nichts wahrgenom-

⁶ Ebd., S. 25.

⁷ »For the relevant future, there will be no universal civilization, but instead a world of different civilizations, each of which will have to learn to coexist with the others.« (*The Clash of Civilizations*, S. 49)

⁸ »... the dialogue between cultures, an issue which I consider to be one of the most important of our time ...« (Speech by ROMAN HERZOG, President of the Federal Republic of Germany, prior to the lectures on the topic »Towards a Universal Civilization« at the Institute of Islamic Understanding (IKIM) Kuala Lumpur, 3. April 1997, Skript des Bundespräsidialamtes Bonn, S. 2).

⁹ *Projekt Weltethos*, München 1993, S. 97 u. 137 (Thesen der Hauptteile B und C).

¹⁰ »Vierlei Gespenster lauern heute im Hinterhalt dem Menschheitsunternehmen auf. Wir sind an einem Punkt angelangt, wo Zank zwischen Völkern und Religionen zum apokalyptischen Ende führen könnte. Es ist nötiger denn je, daß wir die zerbrechliche Einheit der ganzen Erde und all ihrer Bewohner als unsere heilige Aufgabe erkennen. Aber Männer und Frauen, die aus dem Glauben leben, brauchen die heiligen Geschichten, mit denen wir die Einheit unserer Gattung und ihrer Nachbarn im Tierreich und im All hymnisch feiern, nicht erst zu erfinden. Paradoxe Weise sind diese Geschichten und Symbole schon in eben das religiöse Erbe eingebettet, das uns manchmal zu entzweien droht. Uns ist es aufgegeben, diese Erinnerungen an unsere gemeinsame Bestimmung aus der Tiefe der verschiedenartigen Quellen wachzurufen.« (H. COX, *Göttliche Spiele – Meine Erfahrungen mit den Religionen*, Freiburg-Basel-Wien 1989, S. 26; original: *Many Mansions – A Christian's Encounter with other Faiths*, Boston 1988).

¹¹ Belege dazu in: H. KÜNG (Hg.), *Ja zum Weltethos – Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München 1995.

men hat, da im Entwurf der neuen Grundstudienordnung für die sachgemäße und qualifizierte Auseinandersetzung mit derlei Fragen kein Stundenkontingent im Regelstudiengang vorgesehen ist.¹² Ist das Ausdruck von Blindheit oder von bornierter, weil bewußter und selbstgefälliger Ignoranz? Der alte Paul Tillich war immerhin so ehrlich öffentlich einzugestehen: »Ein spätes Ergebnis [meiner] Entprovinzialisierung ist mein wachsendes Interesse – als Theologe wie als Religionsphilosoph – an der Begegnung der heutigen Hochreligionen mit anderen Hochreligionen«¹³

Sicherlich, Opportunismus ist kein hinreichender Grund für theologische Relevanz. Man wäre schlecht beraten und sähe sich dem Verdikt des bloß Modischen und Reaktionären ausgesetzt, wollte man die aktuell diskutierten Thesen von Konfliktforschern, Politikern und Populisten zur Sache christlicher Theologie machen. Aber nicht auf Grund tagespolitischer Aktualität, sondern vom Zentrum ihrer eigenen Sache her, vom Zentrum der Theologie aus ist das Problem der christlichen Identität in einer multireligiös gewordenen Umwelt zu thematisieren. Das soll im folgenden in drei Schritten geschehen. Zunächst wird eine empirisch induktive, skizzenhafte Situations- und Gesellschaftsanalyse zur Aufhellung des allgemeinen Hintergrundes der Wahrnehmung gegenwärtiger religiöser Wirklichkeit unternommen, da heutzutage ein rein theoretisch deduktives, begriffliches Vorgehen kaum mehr wirklich überzeugend zu sein vermag. Das läßt, so ist zu hoffen, deutlicher erkennen, wo die entscheidenden Kriterien für einen kritischen Dialog der Religionen zu suchen sind, um deren Herausarbeitung sich in einem zweiten Schritt bemüht wird. Vor dem so konturierten Hintergrund ist in einer abschließenden Reflexion das Verhältnis zwischen interreligiösem Dialog und christlicher Mission neu zu bestimmen.

I. Die unvermeidliche Qual der Wahl und das moderne Bewußtsein einer »offenen Gesellschaft«

Es gehört zu den typischen Kennzeichen des ausgehenden 20. Jahrhunderts, in allen Lebensbereichen Auswahlmöglichkeiten angeboten zu bekommen: bei Gebrauchs- und Konsumgütern ebenso wie bei emotionalen Bedürfnissen, religiösen Wertvorstellungen und Sinnkonzeptionen. Je selbstverständlicher die Globalisierung, desto vielseitiger und

¹² Reaktionen auf den Bericht der Gemischten Kommission der EKD sind z.B. V. KÜSTER, »Religionsgeschichte, Missionswissenschaft, Ökumenik – Thesen zu einer bedrohten Disziplin«, in: *Deutsches Pfarrerblatt*, 97. Jg., Heft 7, Juli 1997, S. 342f; TH. SUNDERMEIER / KLAUS HOCK, »Zur Bedeutung des Faches Religions- und Missionswissenschaft für das Studium der evangelischen Theologie und die kirchliche Praxis«, in: *Zeitschrift für Mission*, Jg. 23, 1997, Heft 4, S. 263–272; O. SCHUMANN, »Wer nur eine Religion kennt, kennt keine. – Das Studium fremder Religionen innerhalb des Theologiestudiums«, in: *Zwischen Regionalität und Globalisierung – Studien zu Mission, Ökumene und Religion*, hrsg. v. TH. AHRENS, Ammersbek b. Hamburg 1997, S. 205–247. – Immerhin thematisierte die Mitgliederversammlung 1996 des EMW (Evangelisches Missionswerk in Deutschland), die vom 11.–13. Sept. in Dassel gehalten wurde, gerade diese Frage. Die dort gehaltenen Vorträge sind publiziert in: »Missionarische Kirche im multireligiösen Kontext«, *Weltmission heute* Nr. 25, Hamburg 1996.

¹³ P. TILICH, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart 1964, S. 9 (vgl. *Gesammelte Werke* Bd. V, »Die Frage nach dem Unbedingten«, S. 51).

zugleich verwirrender das Angebot auch auf diesen Gebieten. Um Optionen zu wissen und sich ihrer zu bedienen ist zweifellos ein Ausdruck von Freiheit und Unabhängigkeit, das oftmals nur an der ökonomischen Kapazität und dem eigenen, persönlichen Geschmack seine Grenze zu finden scheint. Wählen zu können bedeutet Freiheit zu haben, im Individuellen wie auch im Politischen; nach Karl Popper ist es sogar die ausdrückliche Aufgabe der Politik einer demokratischen und durch kritischen Rationalismus gekennzeichneten »offenen Gesellschaft«, »in der sich die Individuen« nur und nichts anderem als »persönlichen Entscheidungen gegenübersehen«, die Ermöglichung dieser zu gewährleisten, ohne dabei irgendwelche inhaltliche Vorgaben zu machen.¹⁴

Ganze Heere von Werbestrategen und Informationsmanagern sind darum bemüht, mit manchmal recht originellen Einfällen uns glauben zu machen, daß die großartigen Auswahlmöglichkeiten auch allen Individuen tatsächlich zur Verfügung ständen und von ihnen unbedingt zur Profilierung ihres eigenen, persönlichen Selbst genutzt werden sollten. Die grellen Farben und schrillen Töne ihrer Anpreisungen aber kaschieren nur unzureichend die Schattenseiten dieser Scheinwelt vermeintlich absoluter Freiheit und Selbstbestimmung, die eine bloß virtuelle, aber keine faktische Realität ist. Dennoch ist sie als solche nicht unwirksam oder gar harmlos. Im Gegenteil. Mit großer Suggestionskraft vermag sie diejenigen in ihren Bann zu ziehen, die sich auf sie einlassen. Die virtuelle Welt der Werbung trübt das Bewußtsein für die Grenzen zwischen Traum und Wirklichkeit. Sie läßt das Leben als ein einziges, buntes Experiment und ästhetisches »Projekt« erscheinen,¹⁵ in dem alles ausprobiert werden kann, was auf dem Markt feilgeboten wird. Dieser berüchtigten »Modernisierungs-« bzw. dieser »Sowohl-als-auch-Falle«¹⁶ ist dann nicht mehr leicht zu entkommen.

Das überbordende Warenangebot und der erklärte Wille zu radikaler Selbstbestimmung haben zu der existentiell nicht mehr zu bewältigenden Situation geführt, fortan ständig bewußt wählen zu müssen, und zwar kritisch bewußt wählen zu müssen. Glücklicherweise bilden sich mit der Zeit ganz wie von selbst bestimmte Präferenzen heraus, die sich zu Handlungs- und Denkmustern verfestigen, bis sie schließlich zu Gewohnheiten werden, die die Springflut aller gebotenen Entscheidungen auf ein einigermaßen erträgliches Maß reduzieren. Vor allem sind es die heute oftmals als einengend und autoritär empfundenen traditionellen religiösen Vorstellungen, die diese lebenswichtige Funktion erfüllen. Durch einst gemeinschaftlich sanktionierte Vorentscheidungen hinsichtlich der Gestaltung zentraler Bereiche des individuellen wie kollektiven Lebens (Geburt, Reifung, Ehe, Zeugung,

¹⁴ K. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II – »Falsche Propheten«, Bern 1958, S. 342: »... der Politiker« sollte sich »auf einen Kampf gegen die Übel beschränken und nicht versuchen ..., »positive« oder »höhere« Werte wie Glück und so fort zu erkämpfen ...«; vgl. auch Bd. I, S. 213ff; Bd. II, S. 275ff.

¹⁵ Zum Leben als »lebensästhetisches Projekt« vgl. J. GOEBEL / CHR. CLERMONT, *Die Tugend der Orientierungslosigkeit*, Berlin 1997, bes. S. 77ff.

¹⁶ Vgl. dazu K. FÜSSEL / D. SÖLLE / F. STEFFENSKY, *Die Sowohl-als-auch-Falle – Eine theologische Kritik des Postmodernismus*, Luzern 1993. Zur Rede von der »Modernisierungsfalle« vgl. K. WAHL, *Die Modernisierungsfalle – Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt*, Frankfurt a.M. 1989; K. GABRIEL, »Christentum zwischen Tradition und Postmoderne«, in: *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?*, hg. v. M. v. BRÜCK / M. WERBICK, Würzburg 1994, S. 77ff, bes. S. 91ff.

Familie, Sterben, Tod, Gesellschaft, Staat, Frieden, Nahrung usw.) vermochten sie drohendes Chaos wirksam einzudämmen, vorausgesetzt, sie waren plausibel. Waren bzw. sind sie das nicht oder nicht mehr, büßen sie wie von selbst ihre Verbindlichkeit durch eine zunehmende Asynchronität zwischen Selbstwahrnehmung und faktischer Plausibilitätsleistung ein, ungeachtet dessen, daß sie einen solchen Anspruch nach wie vor erheben. Je größer aber der Zwiespalt zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist, desto stärker der Verlust an Glaubwürdigkeit, der dann entsprechend zu kompensieren ist. In der offenen Gesellschaft fällt solche Kompensation vor allem den einzelnen Individuen zu, denen nunmehr alle fälligen Entscheidungen zur Gänze aufgebürdet sind. Der auf ihnen lastende Entscheidungsdruck wird stärker und nimmt noch weiter zu; denn in Ermangelung einer letzten, verbindlichen, allgemein anerkannten Autorität ruht alles, tatsächlich alles auf ihren eigenen Schultern. Moderne Menschen repräsentieren die »unglückseligen Atlasse«, die schon Heine beklagte.¹⁷

Entgegen aller verbürgten Freiheit sind die Menschen in den demokratischen Gesellschaften praktisch zu andauernden Entscheidungen gezwungen. Es wäre ja tatsächlich nicht nur aus finanziellen Gründen töricht, sich unbedacht auf das erstbeste Angebot einzulassen. In der globalen Perspektive einer unübersichtlich gewordenen Zeit und Gesellschaft und der damit einhergehenden Verunsicherung ist naives Vertrauen geradezu lebensgefährlich. Mißtrauen und Zweifel sind mehr denn je angebracht, die kritische Abwägung von Alternativen ist überall geboten. Diese Qual der Wahl ist ganz offensichtlich das leidige Schicksal moderner, aufgeschlossener Menschen.

Doch nicht nur das belastet sie. Zur Entscheidungsnotigung tritt außerdem noch die wissentliche Inkaufnahme einer letzten Unsicherheit; denn jede noch so bewußt getroffene und sorgfältig, kritisch abgewogene Entscheidung bleibt auf Dauer nicht unangefochten. Besonders instabil, weil anfällig für den willkürlichen Widerruf nur einer einzigen Person, sind alle individuellen, persönlichen Entscheidungen. Aber auch gemeinschaftlich getroffene Vereinbarungen stehen, zumal in einer Demokratie, prinzipiell zur Disposition, sind sie doch letztlich nichts weniger – aber auch nichts mehr – als bewußt erfolgte Festlegungen mit der Option zur Revozierung. Das bedeutet aber, daß das deutliche Bewußtsein davon, sich entschieden zu haben, von Anfang an in sich den Keim nagenden Zweifels trägt; denn man könnte sich ja falsch entschieden haben. Insofern ist das »moderne Bewußtsein« des – und der – sich selbst bestimmenden Menschen von einer letzten Unsicherheit geplagt, derer es sich nicht entledigen kann, wie Peter L. Berger in »Der Zwang zur Häresie – Religion in der pluralistischen Gesellschaft« eindrücklich gezeigt hat.¹⁸

¹⁷ »Ich trage Unerträgliches und brechen will mir das Herz im Leibe. / Du stolzes Herz, du hast es ja gewollt. / Du wolltest unendlich glücklich sein ... / Stolzes Herz, und jetzt bist du elend. / Ich unglückseliger Atlas, eine Welt, die ganze Welt der Schmerzen muß ich tragen.« H. HEINE, »Buch der Lieder – Die Heimkehr 1823/24«, Nr. 24, in: *Werke in 5 Bänden*, Bd. 1, hrsg. von R. TOMAN, Köln 1995, S. 127f. Man höre dazu auch einmal die 1828 erfolgte Vertonung dieses Textes durch F. Schubert in seinem sogenannten »Schwanengesang« (D 957, 8)!

¹⁸ Frankfurt a.M. 1980, bes. S. 109ff.

Solch grundlegende Verunsicherung und der potentielle Zweifel sind der Preis, den sowohl das einzelne Individuum als auch die (post-)moderne Gesellschaft für die zugestandene Entscheidungsfreiheit heute zu zahlen haben, ein hoher Preis mit weitreichenden Folgen und unabsehbaren Auswirkungen. Unter diesen Voraussetzungen läßt es sich nämlich gar nicht vermeiden, auftretende Schwierigkeiten als das leidige Ergebnis unseliger früherer Fehlentscheidungen zu deuten, die man nicht nur widerrufen kann, sondern nach Möglichkeit auch widerrufen sollte. Hinfort ist nichts mehr unveränderbar und schicksalhaft, handle es sich dabei nun um die Wahl des Berufes, des Lebenspartners, der Nachkommenschaft oder auch um die Entscheidung für bestimmte wirtschafts-, bildungs- und friedenspolitische Optionen, oder auch um die Religion.

Und noch ein weiteres gesellt sich dazu; denn anstatt in die Tiefe zu gehen und an den fraglos manchmal auch durchaus problematischen Konsequenzen früherer Entscheidungen dadurch zu reifen, daß man sich mit ihnen kritisch auseinandersetzt, neigt man heute allseits dazu, in die Breite zu gehen und an der Oberfläche zu bleiben, um dort unter der Losung der »Erlebnisorientierung«¹⁹ sein Glück erneut zu versuchen. Dem jeder Enttäuschung impliziten Sinnverlust wird durch mehr und mehr Erlebnisorientierung entgegenzusteuern versucht, was sich dann in einem unbändigen Verlangen danach äußert, irgend etwas zu erleben, egal was es sei, und dieses Verlangen wird dann zum letztendlich entscheidenden Auswahlkriterium für die Angebote des Marktes. Sachliche wie inhaltliche Kriterien treten zurück. Sie müssen einer solchen, vom ständigen und stetig steigenden Risiko enttäuschter Erwartungen bedrohten Lebenshaltung naturgemäß zweitrangig werden, wenn sie nicht gar als irrelevant erscheinen; denn, so der Theoretiker und Soziologe unserer »Erlebnisgesellschaft« Gerhard Schulze: »Die ständigen Verfeinerungen und Qualitätsverbesserungen der Produkte können den Rückgang der Erlebnisintensität nicht ausgleichen. ... [K]aufen läßt sich immer nur das Erlebnisangebot, nicht das Erlebnis selbst – dieses muß jeder in eigener Regie produzieren. ... Genuß steigt nicht proportional zu den dafür eingesetzten Mitteln.«²⁰ Deshalb ist es »weder erstaunlich, daß unsere Gesellschaft nicht glücklich scheint, noch ist der steigende Aufwand unerklärlich, mit dem sie nach Glück sucht. Der homo ludens spielt mit zunehmender Verbissenheit.«²¹

Weil also mit Ausnahme der individuellen Selbstbestimmung in unserer offenen Gesellschaft keinerlei Selbstverständlichkeiten mehr gelten, gelten können, darum ist das menschliche Miteinander inzwischen zu einer großen, amorphen Masse vereinzelter Individuen mutiert, ohne wirkliche Gemeinsamkeiten oder gesellschaftliche Solidarität. Einzelne Individuen finden sich nur noch punktuell und spontan nach ihren jeweiligen augenblicklichen Interessenlagen in »Szenen«²² zusammen, in denen sie nicht mehr und nicht auf Dauer das ganze Leben mit anderen teilen und teilen wollen, sondern nur noch bestimmte Erwartungen auf suggerierte Erlebnisse, nicht einmal mehr die Erlebnisse selbst;

¹⁹ GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft – Eine Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995⁵.

²⁰ Ebd., S. 548; vgl. auch S. 432.

²¹ Ebd., S. 14.

²² Zum soziologischen Begriff der Szene vgl. ebd., S. 463ff.

denn das Risiko, enttäuscht zu werden, ist ihnen einfach zu groß. Sie haben gelernt, sich mit Wenigem zu bescheiden und begnügen sich fortan mit Surrogaten, weil sie sich längst damit abgefunden haben, daß es eine letzte Verlässlichkeit offenbar nicht gibt – nicht mehr gibt. Und selbst diese Situation wissen noch manche optimistische Zeitgenossen zur Tugend zu erklären, nämlich zur »Tugend der Orientierungslosigkeit«.²³

Marktperspektive, Angebotssituation, autonome Selbstbestimmung und erlebnisorientiertes Konsumverhalten als die hervorstechenden Merkmale einer allgemeinen zeitgenössischen Grundeinstellung und Geisteshaltung beeinflussen nun aber in fataler, weil entscheidender Weise auch die Wahrnehmung und Gestaltung religiöser Lebensäußerungen. Deswegen sind die geschilderten Beobachtungen hier in diesem Zusammenhang überhaupt von Interesse; denn alle bislang erwähnten Erkenntnisse der hauptsächlich empirischen Sozialforschung sollten nichts anderes als den spezifischen Charakter unserer Zeit- und Geisteshaltung verdeutlichen, durch den eine sachgemäße Beschäftigung mit dem Thema des interreligiösen Dialogs und der Mission ungemein erschwert wird.

Das zeigt sich z.B. daran, daß in der Regel wie selbstverständlich angenommen wird, alles Wissen und Erkennen verdanke sich menschlicher Willkür; nicht unbedingt der Willkür einzelner, wohl aber den willkürlichen Setzungen einzelner Menschengruppen, die sich im Laufe unzähliger Generationen ihre je verschiedenen Symbolsysteme, namentlich die Sprachen geschaffen haben, mittels derer sie ihre je spezifische Weltsicht zum Ausdruck bringen und an ihre Nachkommen weitergeben. Diesem Ansatz gemäß wird heute in verschiedenen Wissenschaftszweigen alles darangesetzt, die Wirklichkeit einem in der semiotischen Theorie sehr aufwendig etablierten Verständnis gemäß zu analysieren und gewissenhaft zu dokumentieren. Nicht nur einzelne Menschen, nein, auch der sich in gemeinsamen Überzeugungen artikulierende Zeitgeist schafft sich seine eigene Theorie und konstruiert sich sein eigenes Weltbild, sein Paradigma – das dann bei Falsifikation auch wieder verworfen werden kann und zu verwerfen ist. Die Annahme, daß es irgend etwas letztlich Verbindliches oder irgendwie wirklich Verlässliches gäbe, ist damit auch erkenntnistheoretisch als Illusion ausgemacht und deswegen nicht weiter aufrecht zu erhalten. Wer darum nunmehr so etwas wie Verlässlichkeit oder gar Wahrheit in den Religionen sucht, der hat nicht begriffen, was die Stunde geschlagen hat.

Dieser Grundüberzeugung erscheinen religiöse Lebensäußerungen und Vorstellungen konsequenterweise als wesentlich zeitbedingte, gesellschaftliche Konstrukte und als Resultate persönlicher Entscheidungen, die einmal auf Grund bestimmter Präferenzen und biographischer Umstände gefällt wurden. Das sind sie zweifellos auch. Doch sind sie das nur? Ist der genuin religiöse Anspruch auf Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit nur eine unaufgeklärte, vor-postmodernistische Haltung, die angesichts aller relativierenden multireligiösen Gegenwartserfahrungen und der radikalen individuellen Selbstbestimmung als anachronistisch aufzugeben ist? Ist der Anspruch auf verbindliche Wahrheitserkenntnis im Sinne der vieldiskutierten pluralistischen »Theologie der Religionen«, die recht eigentlich eine pluralistische »Theorie der Religionen« ist, prinzipiell aufzugeben?

²³ Vgl. dazu das gleichnamige Buch von J. GOEBEL / CHR. CLERMONT wie in Anm. 14; zur Genese des Titels ebd. S. 198f.

Ich denke nein und möchte meine Position in einem zweiten Schritt durch den Hinweis auf die Kriterien begründen, die m.E. für das sachgemäße Verständnis von Religion und kritischem interreligiösen Dialog entscheidend sind.

II. Religion und kritischer Dialog

Obwohl sie die Öffentlichkeit der Agora nicht scheuen, sind Religionen ihrem Wesen und Selbstverständnis nach keine Handelsware. Religionen sind teils hochkomplexe, teils verblüffend einfache Gebilde von Vorstellungen und Lebensgewohnheiten, die sich in langen Jahren aus gemeinschaftsbildenden Zentralerfahrungen oder individuellen Schlüsselerlebnissen einzelner herauskristallisiert haben. Sie bilden ein verhältnismäßig kohärentes Ganzes, das seine Einheit in Bezug auf das sie konstituierende Ereignis hat und durch auf Wahrheitstreue gegenüber diesem Ereignis bedachte Tradition bewahrt, egal ob es sich dabei nun um eine prophetische Offenbarung, eine heilige Schrift, einen heiligen Ort, eine heilige Person oder eine heilige Geschichte handelt. Zwar ist dieses Ereignis von Religion zu Religion verschieden. Dennoch besteht eine gewisse Gemeinsamkeit aller Religionen darin, daß sie Ausdruck eines solchen, jeweils als letztgültig erachteten Bezuges sind.

Ohne jetzt die gut erforschte vielschichtige Begriffsgeschichte von »Religion« mitsamt den diversen Definitionsversuchen zu referieren,²⁴ sei Religion hier bestimmt als das menschliche Sich-Verhalten und In-Beziehung-Setzen zu einem letzten Gegenüber, das als personal, apersonal oder transpersonal erlebt werden kann. Der entscheidende Punkt ist, daß ein solches Sich-Verhalten die Lebensweise prägt und im Lebensstil seinen unverwechselbaren, mehr oder weniger profilierten Ausdruck findet. Dort, wo ein solcher religiöser Letztbezug deutlich artikuliert wird, kann man von »Glauben« sprechen, und dort, wo dieser Bezug nicht eigens thematisiert wird, mag die Rede von »Religiosität« angebracht sein. Und selbst dort, wo alles nur diffus erlebnisorientiert ist, lassen sich aus dem jeweiligen Lebensstil unschwer Rückschlüsse darauf ziehen, wessen Geistes Kind man ist.

Religion hat es also, das gilt es hier festzuhalten, durchaus mit Letztgültigem zu tun, wobei Letztgültigkeit jetzt nicht die Behauptung einer definitiven Gegebenheit im Sinne eines absoluten Datums meint, sondern lediglich die unvoreingenommene Anerkenntnis des Vorhandenseins solch unbedingt verbindlich gelebter Beziehungen auf Letztes hin. Daran haben weder die multireligiöse Gegenwart noch die scheinbar absolute Selbstbestimmung des erlebnisorientierten Individuums noch die des orientierungslosen Lebensästheten etwas geändert.

Letztgültigkeit im Sinne von »Letztgültigkeit für mich« oder »für einen Menschen« oder auch »für eine Gruppe von Menschen« entzieht sich dem wertenden Vergleich. Sie äußert

²⁴ Vgl. dazu allgemein: E. FEIL, *Religio – Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffes vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen Bd. 1: 1987, Bd. 2: 1997; *Der Begriff der Religion*, hg. von W. KERBER (*Fragen einer neuen Weltkultur* Bd. 9), München 1997; vom religionsphilosophischen Standpunkt: F. WAGNER, *Was ist Religion?*, Gütersloh 1991²; sowie vom soziologischen Blickwinkel: N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977.

sich bezeichnenderweise im Modus des Bekenntnisses und nicht in dem des theoretischen Diskurses. Die Beachtung der verschiedenen Modi ist wesentlich; denn während der theoretische, im unverfänglichen Bereich gedanklicher Erwägungen mit ihrer Tendenz zur Unverbindlichkeit verbleibende Diskurs auf eine kritische Erörterung angelegt ist, steht ein Bekenntnis nicht zur Disposition. Dieses wird von den Bekenntenden in Abgrenzung zu anderen Sichtweisen als für sie wirklich gültig und verbindlich dargelegt. Darin geben sie sich nicht nur ganz persönlich in ihrem Innersten zu erkennen, sondern sie werden auch angreifbar und verletzlich, weil sie per definitionem dahinter ja nicht zurück können. Deswegen ist in einer solchen Situation keusches Verhalten angezeigt und Achtung allemal geboten, unabhängig davon, ob einem der Inhalt des Bekenntnisses zusagt oder nicht.

Von daher verbietet es sich auch, den Anspruch der Letztgültigkeit der einen Religion mit den Letztbezügen anderer Religionen zu vergleichen oder diese gar gegeneinander auszuspielen. Das zeugt genauso von Unverständnis für den Gegenstand wie die Vergleichsgültigung dieser Letztbezüge in einer pluralistischen Theorie. Während nämlich der wertende Vergleich anderen Religionen ein diesen uneigentliches, inhaltliches Maß anlegt, führt der pluralistische Ansatz zur Auflösung von Religion durch Relativierung; denn das macht ja gerade das Religiöse der Religion aus, daß sie sich explizit auf ein für sie nicht mehr weiter zu Hinterfragendes und in ihren Augen auch nicht mehr Hinterfragbares, eben für sie wirklich Letztgültiges bezieht. Die Diskussion um eine »inklusive« oder »exklusive« oder auch »pluralistische Theologie der Religionen« verkennt aber diesen Sachverhalt völlig. Darin ist sie äußerst naiv, mag sie auch als »in logischer Hinsicht umfassend und unausweichlich und in theologischer Hinsicht *adäquat*« angesehen werden.²⁵ Das ist sie gerade nicht; denn sie wird dem Wesen von Religion nicht gerecht und führt sich damit schließlich selbst ad absurdum.

Der durchaus verständliche, sich in der gegenwärtigen Situation geradezu aufdrängende Vergleich verschiedener Religionen untereinander entstellt deren Wesen und verfälscht so die eigentliche Problematik. Diese Verzerrung gilt es zunächst einmal als eine solche zu erkennen und entsprechend zu korrigieren; denn es geht nicht an, das eher zufällige Vorhandensein verschiedener Religionen an ein- und demselben Ort in der multireligiösen Gegenwart einzig als Angebot religiöser Optionen zu interpretieren. Das belegt nur einmal mehr die Omnipräsenz einer marktorientierten Wahrnehmung sowie das völlige Unverständnis für genuin religiöse Sachverhalte.

Religionen erschließen sich nicht in der Perspektive marktstrategischer Konkurrenz. Sie erschließen sich in ihrer Eigentlichkeit von ihrem je eigenen Zentrum, ihrer »Zentralanschauung« aus, um einen Begriff Schleiermachers zu gebrauchen.²⁶ Das empirische Nebeneinander verschiedener Religionen ist sozio-historisch, nicht konzeptionell bedingt.

²⁵ P. SCHMIDT-LEUKEL, »Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle«, in: *Catholica*, 47. Jg., Münster 1993, S. 163; Hervorhebungen im Original.

²⁶ Zum Begriff der »Zentralanschauung« vgl. D.F.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Göttingen 1967⁶, S. 176. Ein zeitgenössischer Beleg dafür findet sich in dem engagierten Plädoyer von KENNETH CRAGG, in: DERS., *Troubled by Truth – Life-Studies in Inter-Faith Concern*, Edinburgh u.a. 1992, bes. S. 3f.

Deswegen ist im Interesse eines echten interreligiösen Gesprächs und in diametralem Gegensatz zum pluralistischen Relativismus gerade die Forderung nach der expliziten Darstellung des jeweils spezifischen Letztbezuges, also des Herzstückes einer Religion, ausdrücklich zu erheben. Erst die Kenntnis des unverwechselbaren Propriums, der Zentralanschauung einer Religion erhellt die mannigfachen Unterschiede des fremden Weltbildes wie der fremden Lehre. Erst sie läßt die unterschiedlichen Vorstellungen von Welt und Leben, von Staat, Gesellschaft und Individuum, der praktischen Lebensgestaltung sowie der Sitten und Gebräuche wirklich verständlich werden, Unterschiede, an denen sich ja nicht nur neugieriges Interesse oder Bewunderung entzünden, sondern vor allem auch die vielen großen und kleinen Konflikte des persönlichen wie politischen Alltags. In dieser Hinsicht und vor dem Hintergrund der »Clash-of-Civilization«-These Huntington's ist ein entsprechend gewissenhaft geführter, kritischer Dialog zugleich aktive Friedensarbeit und nichts weniger als dies.²⁷ Die Konvivenz bedarf des Dialogs um der Konvivenz willen.²⁸

John Hick, einer der Vordenker des modernen religiösen Pluralismus wußte sehr genau darum, daß mit der Handhabung der Frage nach den Letztgültigkeitsansprüchen der Religionen der pluralistische Ansatz steht und fällt. »Der ernsthafteste Widerspruch zur pluralistischen Hypothese kommt von seiten der großen religiösen Traditionen, die jeweils eigene Absolutheitsansprüche erheben. Hier kommt es zum Konflikt. Echter Pluralismus ist nämlich unvereinbar mit Ansprüchen wie, daß es außerhalb der Kirche keine Rettung gäbe, oder außerhalb des dar al-Islam, oder des Sangha, oder außerhalb jedweder anderen verbindlich lebenden menschlichen Gemeinschaft. Desgleichen ist Pluralismus unvereinbar mit dem Anspruch auf den alleinigen Besitz einer normativen Offenbarung oder gar der Wahrheit selbst, die einmal alles richten wird.«²⁹

Das Problem seines Ansatzes liegt darin, daß Hick nicht zwischen religiösen Aussagen an sich und einer areligiösen theoretischen oder auch theologischen Reflexion über die Pluralität von Religionen differenziert. Solche Unachtsamkeit, die von anderen Gesinnungsgegnossen gedankenlos übernommen wird, führt dann z.B. zu Aussagen wie den folgenden: »Mit einer pluralistischen Interpretation der Religionen ist es freilich nicht zu vereinbaren, Jesus Christus als die alleinige Quelle des Heils zu betrachten. Denn in diesem Falle wäre das Christentum ... die allen anderen überlegene Religion, da sie ... allen anderen die

²⁷ Eine sicherlich ungewollte aktuelle Bestätigung dieser Aussage lieferte im Dez. 1997 der türkische Ministerpräsident Yılmaz, als er in Reaktion auf die Ablehnung des Antrags seines Landes, den Status eines Beitrittskandidaten für die Europäische Union zu bekommen, davon sprach, daß die deutsche Regierung offensichtlich aus Europa einen »Club von Christen« machen wolle. Vgl. dazu T. ALI BIRAND, »Müssen wir ewig draußen bleiben? Wenn Helmut Kohl aus Europa einen Christenclub machen will, droht ein Kampf der Kulturen«, in: *Die Zeit*, Nr. 2, 2. Jan. 1998, S. 5.

²⁸ Zum Begriff der Konvivenz: THEO SUNDERMEIER, »Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute«, in: *Ökumenische Existenz heute*, Bd. 1, München 1986, S. 49–100.

²⁹ JOHN HICK, »Religious Pluralism«, in: *Encyclopaedia of Religions*, New York 1987, Vol. 12, S. 333; Übersetzung C.G. — Der Originaltext lautet: »Perhaps the most serious objection to the pluralist hypothesis is that it conflicts with the absolute claims that have been made and are still being made by each of the great religious traditions. For genuine pluralism is incompatible with any any claim that there is no salvation outside the church, or outside the dar al-Islam, or outside the sangha, or outside any other bounded human group, and it is inhospitable to any claim to sole possession of complete, definitive and normative revelation or truth, a truth that judges all others ...«

Erkenntnis des einzigen Heilsmittlers voraus hätte. ... Jesus ist ... nicht heilskonstitutiv, sondern heilsrepräsentativ.«³⁰ Doch bedeuten Einmaligkeit und Einzigartigkeit sogleich Überlegenheit? Wird hier nicht lediglich die eine Hypothese durch eine andere begründet, sprich: weil es mit der Theorie »nicht zu vereinbaren« ist, »Jesus Christus als die alleinige Quelle des Heils zu betrachten«, darum kann, ja darf er es nicht sein? Kreuz und Auferstehung Jesu Christi haben deshalb keine universale Bedeutung, weil sie diese nicht haben dürfen. Ein angesichts historischer wie theologischer Einsichten völlig haltloser, naiver Zirkelschluß von Hypothesen, der sich noch nicht einmal die Mühe macht, die eigenen Voraussetzungen kritisch zu hinterfragen. – Etwas differenzierter, in der Sache aber durchaus identisch ist bei Paul Knitter zu lesen: »Christen spüren, daß ihre traditionelle Christologie, die auf der Endgültigkeit und Normativität Christi beruht, ein Hindernis des interreligiösen Dialogs ist ... Das neue Umfeld des religiösen Pluralismus zwingt Christen zu fragen, ob Gott endgültig in Jesus offenbart ist oder ob die Inkarnation der Gottheit noch über das hinausgeht, was in Jesus geschah.«³¹ Wer so formuliert entstellt die Christologie zum Christomonismus und gibt sein völlig untrinitarisches, also theologisch unsachgemäßes Verständnis des zentralen Heilsereignisses zu erkennen. Das ist nicht nur schlechte, weil unzureichende Theologie.³² Das ist auch zutiefst areligiöse Reflexion, die mit Denkmöglichkeiten spielt und sich dabei die Wirklichkeit so konstruiert, wie sie gemäß der Theorie zu sein hat. Indem suggeriert wird, daß die Tiefen der Inkarnation, die per definitionem an Person und Werk Jesu Christi gebunden ist, nicht ausgelotet seien, wird diese in ihrer Anstößigkeit um der Konfliktvermeidung willen zu entkräften versucht anstatt sich darum zu bemühen, sie im interreligiösen Dialog wirklich sinnvoll zu explizieren. Das mag dann durchaus zu Neuformulierungen der erkannten Wahrheit führen, zu Formulierungen, die sehr wohl über alles bisher Gesagte und Gewußte hinausgehen können.

Das Problem des unversöhnlichen Nebeneinanders logisch sich ausschließender Gültigkeitsansprüche ist aber wesentlich ein Problem der Theorie, nicht der religiösen Alltagspraxis oder eines wahrhaft religiösen Lebens, in denen nämlich derlei Fragen zugunsten pragmatischer, spiritueller oder auch mystischer Lösungen spürbar zurücktreten. Jedoch wird die Lösung der theoretischen crux allerdings dadurch erschwert, daß die heute allseits beliebte Denkfigur des »Sowohl-als-auch«, die ja für den pluralistischen Ansatz typisch ist, im reflektierenden Umgang mit widerstreitenden Letzt-Ansprüchen ungeeignet ist. Sie macht nämlich aus der intellektuellen Not eine heuristische Tugend, indem sie die alles entscheidenden Letztverbindlichkeiten nicht wirklich ernst nimmt, sondern die darin implizierten Ausschließlichkeitsansprüche ex principio ignoriert. Doch auf diese Weise läßt sich das kognitive Problem nicht wirklich lösen.

³⁰ PERRY SCHMIDT-LEUKEL, »Was sind Religionen?«, in: *Fremde Nachbarn – Religionen in der Stadt, Kirche in der Stadt*, Bd. 2, hg. v. H.W. DANNOWSKI / W. GRÜNBERG u.a., Hamburg 1997, S. 31.

³¹ P.F. KNITTER, *Horizonte der Befreiung – Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hg. v. B. JASPERT, Frankfurt-Paderborn 1997, S. 150.

³² Sehr aufschlußreich sind dazu z.B. die in den *Quaestiones Disputatae*, Bd. 160, von R. SCHWAGER unter dem Titel »Christus allein? – Der Streit um die pluralistische Religionstheologie«, Freiburg 1996, herausgegebenen Beiträge. Als amerikanisches Pendant wäre zu nennen: *Christian Uniqueness Reconsidered – The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. by GAVIN D'COSTA, Maryknoll, NY, 1990.

Eine Lösung ist nur in Sicht, wenn anstatt bei den logisch einander widerstrebenden Ansprüchen einzusetzen oder mit inhaltlichen Schwerpunkten zu beginnen die Fragestellung darauf ausgerichtet wird, was denn allen Menschen in allen Kulturen zu allen Zeiten an allen Orten wirklich gemeinsam ist. Das ist nämlich das Faktum, als Mensch zu existieren und sich dieses Zustandes auch bewußt zu sein, das Faktum bewußter Existenz. Wie diese bewußte Existenz in der Welt erfahren und gedeutet wird, das variiert freilich von Ort zu Ort, von Zeit zu Zeit und von Kultur zu Kultur. Doch gemeinsam ist allen das Daß solcher Existenz. Auf den vorliegenden Zusammenhang angewandt bedeutet dies, daß angesichts der multireligiösen Wirklichkeit zunächst rein funktional danach zu fragen ist, welche existentielle Situationen wie beantwortet und gedeutet werden. Sind die gegebenen Antworten lebensförderlich oder -hinderlich? Sind sie einsichtig und rational? Sind sie plausibel oder unverständlich? Stiften sie Gemeinschaft oder zerstören sie diese? Hier wird es dann neben der überraschenden Entdeckung von vielen Gemeinsamkeiten nahezu wie von selbst zum Dialog über signifikante Verschiedenheiten kommen, die in unterschiedlichen Weltbildern und daraus abgeleiteten Wertsetzungen begründet sind. Auf diese Weise – dem pragmatisch-funktionalen Zugang – wird dem religiösen Selbstverständnis am besten Rechnung getragen; denn eine jede Religion wird in ihrer jeweiligen Eigenart gelten gelassen, ohne zuvor eine Gleichwertigkeit mit anderen zu postulieren oder einen Inklusivismus bzw. Exklusivismus zu konstruieren. Der allen Religionen konzedierte Letztbezug fungiert als Ausgangspunkt, kritischer Maßstab und entscheidendes Kriterium für den gemeinsamen Dialog über die wahrgenommenen je unterschiedlichen Aspekte der je eigenen Welt- und Lebensbewältigung einer fremden Kultur, – und nicht ein hypothetisierter kleinster gemeinsamer Nenner, sei dieser nun »theozentrisch«, »soteriozentrisch«, »regnozentrisch« oder auch »kosmotheandrisch« definiert.³³

Einem so verstandenen Dialog erscheint unvermutet auch die Mission in einem völlig neuen Licht. Sie ist dann nicht primär eine Gefährdung des um gegenseitiges Verstehen bemühten Dialogs, sondern geradezu die Bedingung seiner Möglichkeit, sofern sie das christliche Proprium artikuliert. Das soll nun abschließend etwas ausführlicher reflektiert werden.

III. Interreligiöser Dialog und christliche Mission heute

Das Erlebnis der facettenreichen multireligiösen Gegenwart und die Auswirkungen der Globalisierung haben das Bewußtsein dafür geschärft, wie begrenzt und partikular die je eigene Weltsicht ist; stellt auch sie doch nur eine unter anderen Möglichkeiten dar, den Herausforderungen durch Welt und Leben gerecht zu werden. Verunsicherung also allerorten, ohne Aussicht darauf, bald wieder festen Boden unter die Füße zu bekommen.³⁴

³³ Zu den einzelnen Termini vgl. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY, 1997, S. 180ff.

³⁴ Vgl. dazu auch P.L. BERGER, »Wenn die Welt wankt – Pluralismus ist eine Chance für die Christen«, in: *Lutherische Monatshefte*, 32. Jg., Nr. 12, 1993, S. 12–16.

Wie sind in dieser unerquicklichen Situation Halt und Orientierung zu finden? Wie die existentiell notwendige Vergewisserung eines alles tragenden Lebensgrundes? Hier kommt dem interreligiösen Dialog eine wichtige Funktion zu, zumal wenn er mehr sein soll als ein bloßer Informationsaustausch oder Forum für den gelehrten Disput von Fachleuten. In Zusammenhang mit den tiefgreifenden Erschütterungen unserer Zeit ist solcher Dialog wesentlich als Ausdruck einer Suchbewegung von Menschen zu verstehen, denen allesamt die bisherigen Selbstverständlichkeiten so fraglich geworden sind, daß sie gar nicht mehr anders können, als sich gemeinsam auf die mühsame Suche nach einem tragfähigeren Halt als bisher zu begeben und ein den neuen Umständen besser gerecht werdendes, plausibleres Weltbild zu entdecken. Dabei sind sie alle auch auf Dialogpartner aus ihnen fremden Religionen angewiesen, weil die herkömmliche monoreligiöse Weltsicht unwiederbringlich perdu ist. Im Hinblick auf die christliche Theologie skizzierte Carl Heinz Ratschow diese Situation einmal folgendermaßen: »Es gibt kein innertheologisches Selbstgespräch mehr, das sich nicht auf Schritt und Tritt vor den Religionen zu verantworten hätte. ... Dazu zwingt uns als Christen die neue Tatsächlichkeit, daß unser theologisches Gespräch auch in Westeuropa nicht mehr ohne die Öffentlichkeit der vielen Religionen geführt werden kann, die hier präsent sind.«³⁵

Unter diesen Vorzeichen Theologie zu treiben bedeutet, sich wagemutig auf den steinigen Weg des interreligiösen Dialogs zu begeben, um sich so auf Schritt und Tritt der Tragfähigkeit neu gewonnener Erkenntnisse zu vergewissern. Es ist durchaus angebracht, dieses Unterfangen als »wagemutig« zu apostrophieren, weil das Gelingen eines solchen Dialogs keineswegs selbstverständlich ist, wie wir aus der Geschichte der Religionsgespräche und -dialoge wissen und wie es von der noch recht jungen Disziplin der kommunikationswissenschaftlich orientierten Dialogforschung systematisch analysiert wird.³⁶

Anliegen allen interreligiösen Dialogs ist eine möglichst gute, vertrauensvolle Verständigung über Sachfragen religiöser Natur im multireligiösen Kontext, nicht die Missionierung. Solche Verständigung über die Grenzen der empirischen Religionen hinweg ist dann als »gelingen« zu bezeichnen, wenn alle daran Beteiligten nicht nur zu einer durch den dialogischen Prozeß vertieften Vergewisserung ihres eigenen Weges finden, sondern zugleich auch die Wege der anderen respektvoll zu achten gelernt haben, wenn also alle um die Verschiedenheiten der jeweiligen Propria wissen, ohne diese zu nivellieren. Ja mehr noch: wenn sie diese Verschiedenheiten auch bejahen können; denn aus der Begegnung mit der sich erschließenden Wahrheit wächst das dazu die Freiheit schenkende Vertrauen, das etwas wesensmäßig anderes ist als alle aufklärerische Forderung nach Toleranz. Damit soll diese freilich nicht verunglimpft werden. Damit soll aber dem Rechnung getragen werden, daß Toleranz auch ihre Grenzen hat; wird sie doch immer nur

³⁵ »Die Religionen«, *Handbuch Systematischer Theologie*, Bd. 16, Gütersloh 1979, S. 119.

³⁶ Vgl. dazu jetzt besonders die Ergebnisse der empirischen Dialogforschung, z.B. *Dialogue Analysis: Units, Relations and Strategies beyond the Sentence – contributions in honour of sorin Stati's 65th birthday*, ed. by E. WEIGAND in collaboration with E. HEMBEUHERM, Tübingen 1997, passim. – Die »International Association of Dialogue Analysis« (IADA) wurde 1990 gegründet.

»gewährt«. Solches »Gewähren lassen« ist so lange unproblematisch, so lange man sich selbst sicher fühlt und sich durch die Andersartigkeit der anderen nicht in Frage gestellt sieht. Sind aber diese Voraussetzungen aus was für Gründen auch immer nicht mehr gegeben, wird es kritisch. Dann nämlich besteht die akute Gefahr, daß Toleranz in Intoleranz und liberale Offenheit in Fundamentalismus umschlagen, ein Phänomen, mit dem sich A. Mitscherlich als soziologisch geschulter Psychiater wiederholt beschäftigt hat. Seiner Meinung nach ist Toleranz »wirklichkeitsfern ... dort, wo die Intensität aggressiver Bedürfnisse geleugnet und der Aufwand bei weitem unterschätzt wird, der nötig ist, um Triebbefriedigungen die Konzession des Umwegs (der Sublimierung) oder des Aufschubs (der dem Ich die Möglichkeit zur kritischen Einmischung bietet) abzurufen.«³⁷ Toleranz reiche »so weit, wie sich die kritische Fähigkeit des Individuums und einer Kultur entfalten konnten und durften.«³⁸ Einzig die »Entschlossenheit zur Selbstverteidigung« stelle »die realistische Basis für Toleranz dar«, denn »nur der, dem die eigene Leistung verteidigungswert ist, wird ernsthaftes Verständnis für die Lebenswelt der anderen aufbringen« können.³⁹

So erwächst also auch von dieser Seite aus die Forderung nach einem wirklich kritischen Dialog, der darüber hinaus auch das Potential in sich birgt, zu einer ganz neuen Selbstexplikation des Menschseins zu führen. Dabei will die etwas martialische Terminologie Mitscherlichs nicht den »clash-of-civilization« stimulieren, sondern lediglich auf meist unbewußt bleibende, weil irrationale Kräfte aufmerksam machen, die immer auch mit im Spiel sind und sich weder durch naives Wunschdenken noch durch wohlmeinende Theorien zu bändigen sind, sondern einzig durch kritische Nüchternheit.

In diesem Zusammenhang kommt der Mission eine wichtige Funktion zu. Mission, verstanden als das bewußt gelebte Zeugnis – nicht als proselytisierende Werbeaktivität einer bestimmten Konfession, Kirche oder Sekte –, ist lebendiger Ausdruck christlichen Selbstverständnisses. Während nämlich Dialog auf Verständigung, Vermittlung und Selbstvergewisserung zielt, hat die Mission die überzeugende Verkündigung des Evangeliums zur Aufgabe. Beides, Mission wie Dialog, sind legitime Formen authentischer religiöser Kommunikation und daher nicht nach dem Motto »Dialog statt Mission« gegeneinander auszuspielen. Solche Forderungen verwechseln das Prinzipielle mit dem Methodischen und dokumentieren nur die Verlegenheit derer, die sich zu ihren Forderungen erheben.

Da sie zu einer freien Willensentscheidung auffordert, müßte Mission eigentlich auch in postmodernistischer Zeit gut gelitten sein; denn das kommt der ubiquitären Selbstbestimmungstendenz sehr entgegen. Tatsächlich aber hat Mission wie seit eh und je einen

³⁷ »Toleranz – Überprüfung eines Begriffes«, in: DERS., *Toleranz – Überprüfung eines Begriffes*, Frankfurt a.M. 1976, S. 7–34, jetzt in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. H. HAASE, Frankfurt a.M. 1983, Bd. V, S. 429–455, Zitat S. 440. – Schon 25 Jahre zuvor hatte MITSCHERLICH unter dem Thema »Wie ich mir – so ich dir« – Zur Psychologie der Toleranz gearbeitet (in: *Psyche*, 5. Jg., 1951, S. 1–15; jetzt in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, S. 410–428).

³⁸ *Toleranz*, a.a.O., S. 445.

³⁹ Ebd., S. 454.

schweren Stand. Waren es früher Bedenken hinsichtlich der Mißachtung freier Willensentscheidung und der Toleranz, so werden ihre Promotoren heute besonders deshalb mit Hohn und Verachtung gestraft, weil sie eine erklärtermaßen religiöse Entscheidung, als Entscheidung für Letztgültiges, überhaupt anmahnen. Das ist nicht zuletzt auch deswegen unzeitgemäß, weil sich die christliche Mission dabei, jetzt streng theologisch gesprochen, im Gegensatz zu dem von Zweifel und Unsicherheit umgetriebenen Zeitgeist ihrer Sache gewiß ist, was freilich etwas völlig anderes meint als jene selbstgefällige Überheblichkeit, mit der neuerdings große Firmen in sogenannten »mission-statements« ihre Marketingstrategien zu bekunden pflegen. Gewißheit und Entscheidungsanmahnung lassen nicht nur in den Augen der Allgemeinheit die christliche Mission suspekt werden. Sie bedingen mittlerweile auch innerhalb der Kirche ein nach Michael Welker »fast neurotisches Verhältnis zum missionarischen Auftrag.«⁴⁰

Selbstverständlich kommt solche Haltung nicht von ungefähr. Sie hat ihre eigene Geschichte, die im wesentlichen auf einem rein funktionalen und formalen Mißverständnis von Mission beruht, das man in der Missionsgeschichte der Neuzeit, besonders in den expansionistischen Missionsbemühungen des 19. Jahrhunderts als religiös verbrämten europäisch-nordamerikanischen Imperialismus sicherlich nicht ganz unzutreffend konkretisiert fand⁴¹ und nach wie vor in radikal fundamentalistischen Missionsinitiativen bestätigt findet.⁴²

Mission ist ihrem Wesen nach gerade nicht entscheidungsbeeinflussende Propaganda für eine ganz bestimmte Denomination oder kirchliche Richtung. Christliche Mission wird nur dann richtig verstanden, wenn sie in ihrem Anliegen von ihrem Ursprung her als das begriffen wird, was sie ist, nämlich pointierter Ausdruck christlichen Zeugnisses und Glaubens für die Gegenwart des lebendigen Gottes in der Welt. Alles kommt darauf an, die im Lichte dieser Botschaft notwendig werdende radikale Umwandlung menschlichen Lebens glaubwürdig zu bezeugen, was infolge des vertrauenden Sich-Einlassens auf die Kunde von der Menschwerdung Gottes in Christus, die in der Passion Jesu von Nazareth, seines Kreuzes und seiner Auferstehung konkrete Gestalt gewonnen hat.

Ein besonderer Aspekt der Menschwerdung Gottes ist unschwer auch in dem durch und durch dialogischen Leben Jesu zu erkennen: Jesus dialogisierte mit Gott in seinen Gebeten und Klagen (z.B. Joh. 17; Mt. 27,46), mit der jüdischen Umwelt in seinen Lehr- und Streitgesprächen (z.B. Joh. 3; Mt. 16,1ff; 19,1ff u.a.), mit der Natur in seinen Gleichnissen (vgl. Mt. 13; Joh. 15) und mit dem widersprüchlichen menschlichen Wesen (vgl. Mk. 10,17ff). Muß dieses Leben in Anbetracht von Passion und Kreuzigung auch als gründlich gescheitert gelten, so erhielt es doch von der Auferstehung her eine ungeahnte

⁴⁰ M. WELKER, »Der missionarische Auftrag der Kirchen in pluralistischen und multireligiösen Kontexten«, in: *Weltmission Heute*, 25, Hamburg 1996, S. 48.

⁴¹ Dazu H. GRÜNDER, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus*, Paderborn 1982; DERS.: *Welteroberung und Christentum – Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1991; K. HAMMER, *Weltmission und Kolonialismus – Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, München 1978.

⁴² So z.B. in den *Seven Hundred Plans to Evangelize the world – The Rise of a Global Evangelizationprogramme*, ed. by D.B. BARRETT / J.E. REAPZOME, New Hope, Alabama, 1988.

Bestätigung, von der auch die Jünger betroffen wurden; denn als diese sich nach der Karfreitagserschütterung »aus Furcht vor den Juden« hinter verschlossenen Türen zusammenfanden, »kam Jesus, trat mitten unter sie und sprach: ›Friede sei mit euch!‹. Und als er das gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und seine Seite. ... Da sprach Jesus abermals zu ihnen: ›Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch!« (Joh. 20,19–21).

Die Sendung der Jünger, ihre Beauftragung und Mission hat also der Sendung Jesu gemäß zu sein, d.h. sie haben, wie er, eine dialogische Existenz zu leben, – in Überwindung aller ja auch so verständlichen ängstlichen Bedenken, was daraus werden möge. Das macht, zumindest diesem Text zufolge, Inhalt und Wesen christlicher Mission aus, daß sie nicht nur selbst Zeugnis von solch konsequent dialogischer Existenz gibt, sondern Menschen dazu ermutigt, dasselbe ebenfalls zu tun. Alles andere wäre nicht wirklich christlich zu nennende Mission, sondern allenfalls christliche Formulierungen bemühende Ideologie.

Für die inhaltliche Gestaltung eines sich in solcher Art der christlichen Tradition verpflichtet wissenden interreligiösen Dialogs würde das z.B. bedeuten, daß man dabei hinfert weder Elend noch Ungerechtigkeit mit Schweigen übergeht bzw. übergehen kann, auch nicht aus falscher Rücksichtnahme; denn das Erbarmen Gottes über den Menschen ist mit gleicher Authentizität zu bezeugen wie sein Willen für Gerechtigkeit. Die Glaubwürdigkeit der Botschaft und des christlichen Zeugnisses stehen dabei auf dem Spiel. Deswegen ist überall der Mahnung des Apostels gemäß zu diesem Wort Gottes zu stehen, »es sei zur Zeit oder zur Unzeit« (2. Ti. 4,2), es sei auf der Agora oder im Privathaus.

Das tun zu können setzt allerdings eine große innere Freiheit und Unabhängigkeit voraus, die als bemerkenswerte Tugenden selbstbewußte Menschen auszeichnen. Warum aber schwindet dieses Selbstbewußtsein unter Christen so oft dann, wenn es zur Sache gehen soll? Ganz offensichtlich leidet das Image und die Vollmacht der Mission hier an den Folgen eines christlichen Identitätskonfliktes. Die beim Thema Mission allseits verspürte Verlegenheit ist ja nichts anderes als ein Indiz für den faktischen Verlust der einstigen Glaubensgewißheit. Es ist keineswegs nur die Mission, die uns zutiefst fraglich geworden ist. Es ist die Glaubensüberzeugung selbst.

In dieser Hinsicht bietet die multireligiöse Gegenwartssituation mit ihrer Nötigung zum Dialog auch eine geradezu willkommene Gelegenheit zu einer gründlichen Aufarbeitung dieses christlichen Identitätskonfliktes, vorausgesetzt man gewinnt die erforderliche Unbefangenheit zurück, im Gegenüber zu den Menschen anderer Religionen wieder von dem zu reden, was einen denn selbst im Letzten wirklich und unmittelbar betrifft.

Summary

While the title may sound somewhat unexciting at first hand sight it soon becomes obvious that it is not, especially in light of S. P. Huntington's »Clash-of-Civilization« prognosis. But how to handle it avoiding the pitfall of a mere semantic exercise? This

caused the first part of the article to analyze the ways and means by which religion in general is perceived of in a modern, »open society« (K. Popper), hallmarked by individualism, hedonism and consumerism. Beyond that it is asked if the quest for truth has become obsolete, because the particularity of any human perception of truth is a Common conviction to anybody now, providing the soil for the development of a pluralist theology of religions, which actually is just a »theory of religions«. This is to be doubted, as stated in the second part where it is shown how an appropriate understanding of religion and a critical interreligious dialogue interact, religion thereby being understood as the lived expression of relating to an ultimate reality. Because the precise content of what is being regarded as such »ultimate reality« varies from religious tradition to religious tradition it turns out to be the expressed task of a critical dialogue to call for the explicit exposition of the respective propria of the various religions and not to put them aside as proposed by the protagonists of an uncritical dialogue. The plea for such a critical dialogue also throws new light on the role and function of mission. Mission is not threatening interreligious dialogue but stimulating it, for it represents the vivid expression of authentic Christian self-perception. And further: as Jesus lived a dialogical existence so he ordered his disciples to do likewise (Joh. 20,19–21). Thus the interreligious dialogue compelling multireligious reality has the potential to provide a timely opportunity to overcome and settle the apparent identity crisis of postmodern Christianity, provided Christians regain the ease to consciously witness to what really matters in the encounter with people of other religions and interreligious dialogue.

ÜBERLEGUNGEN ZU EINER INTER-KULTURELLEN VERSTÄNDIGUNG ÜBER NEUTESTAMENTLICHE WUNDER

von Werner Kahl

1. Einleitung

Im folgenden setze ich voraus, daß ein allgemeiner Wunderglaube sowie diesbezüglicher Unglaube nur in dem jeweiligen geistesgeschichtlichen Kontext verständlich werden. Die Frage nach der Realität von Wundern wird immer im Rahmen eines bestimmten kulturellen Systems beantwortet, sei es positiv oder negativ: was den einen als sicheres Faktum gilt, ist den anderen Zeugnis des Un- oder Aberglaubens.¹ Die Verabsolutierung der eigenen Anschauung ist nun – wie der Wunderglaube und dessen Ablehnung, aber im Gegensatz zum Wunder – ein allgemein zugängliches, sowohl beobachtbares als auch beschreibbares Phänomen der Religionsgeschichte.² Wunder selbst hingegen sind *absolut* nicht feststellbar. Ich gehe bei der Analyse von Wunderberichten allerdings davon aus, daß sie verlässlicheren Aufschluß geben über die jeweiligen Anschauungen und Absichten der Erzählenden als über die im erzählten Geschehen vorausgesetzte Wirklichkeit an sich.³

Dies wird exemplarisch deutlich anhand der Analyse von sechs Perikopen aus unterschiedlichen religionsgeschichtlichen und literarischen Zusammenhängen, die sich als Varianten ein und derselben Erzählung herausstellen: »Die Heilung des Sohnes einer gesellschaftlichen Autoritätsperson über eine räumlich beträchtliche Distanz hinweg« (Mt 8,5–13; Lk 7,1–10; Joh 4,46–53; bBer 34b [2x]; yBer 9d).⁴ Trotz vieler Versuche, die Frage ihrer traditionsgeschichtlichen Beziehungen zueinander zu erhellen, läßt sich weder eindeutig klären, wie sich die rabbinischen zu den evangelischen, noch wie sich die

¹ Vgl. S. ALKIER, »Lazarus – Fact, Fiction, Friction«, Vortrag am RPI Loccum anläßlich eines Mentorentages am 29.8.1996, S. 15, der mit Verweis auf Umberto Ecos Kategorie der Enzyklopädie der LeserInnen (entfaltet in U. ECO, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München/Wien 1987) darzulegen versucht, »daß die Frage nach der Realität oder Fiktionalität von Wundergeschichten nicht auf der Ebene ihrer jeweiligen Textauslegung beantwortet wird, sondern vor jeder Lektüre feststeht« (Hervorhebung durch mich); vgl. auch die abschließenden Thesen, S. 25f.

² Zu diesem Phänomen vgl. B.K. BLOUNT, *Cultural Interpretation. Reorienting New Testament Criticism*, Minneapolis 1995; DERS., »Kulturelle Interpretation: Jenseits der Begrenzungen von ›Bedeutung‹«, mit einer Einführung von W. KAHL, *Transparent-Extra*, S. 1–12, in: *Transparent* Nr. 44, Dez. 1996.

³ Vgl. W. KAHL, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective* (FRLANT 163), Göttingen 1994, S. 12f.

⁴ Ebd. S. 166–173, 177–180, sowie DERS., »Strukturelle Erzähltheorie am Beispiel des religionsgeschichtlichen Vergleichs neutestamentlicher und rabbinischer Versionen einer Story«, in: S. ALKIER, R. BRUCKER (Hg.), *Exegese und Methodendiskussion* (TANZ 23), Heidelberg 1998, S. 155–176.

synoptischen zur johanneischen, noch wie sich die beiden ursprünglich der Redequelle zugeordneten Versionen in historisch diachroner Hinsicht zueinander verhalten.⁵ Auch angesichts dieser Problematik erscheint die Frage nach einer vermeintlich ursprünglichen Fassung wenig sinnvoll. Anhand des Vergleiches der sechs verschiedenen Varianten der Erzählung kann aber anschaulich vor Augen geführt werden, in wie vielfältiger Weise ein Erzählstoff durch unterschiedliche kulturelle, religiöse und literarische Kontexte je eigene Prägungen erfährt. Bei all diesen Beobachtungen wird die grundsätzliche und bedeutsame, wenn auch nicht unproblematische Frage nach der *Faktizität* bzw. *Historizität* von Wundern in Antike und Gegenwart nur mittelbar berührt. An dieser Stelle stellt sich nämlich das mitzubedenkende Problem der Realitätserkenntnis bzw. -interpretation. Es gab und gibt offenbar weltweit ganz unterschiedliche Wahrnehmungen von Wirklichkeit.

Läßt sich aber angesichts dieser Sachlage überhaupt definieren, was ein Wunder ist? Ich denke, daß sich diese Frage in einer Weise beantworten läßt, die einer Verifikation an den unterschiedlichsten Kulturen und Wirklichkeitsverständnissen standhält. Nach der Analyse von vielfältigem religionsgeschichtlichen Material definiere ich als Wunder ein *Geschehen, das nicht aufgrund eines menschlichen Vermögens zustande kommen kann, sondern seine Ursache hat in einem Sprech-, Denk-, Willens- oder sonstigen Handlungsakt eines Subjekts, das der numinosen Sphäre (Geist, Gott, Engel, Ahne, Teufel, Dämon etc.) zugerechnet wird*.⁶

2. Zeitgenössisches Fallbeispiel

Der deutsche Evangelist Reinhard Bonnke bewirkt Wunderheilungen in Afrika. Das bezeugen viele Afrikaner und meinen damit, daß Blinde wieder sehend werden, Lahme wieder gehend und Stumme wieder sprechfähig – nicht aufgrund eines medizinischen Eingriffs, denn aus medizinischer Sicht handelte es sich hier offensichtlich und angeblich um hoffnungslose Fälle –, sondern Heilung setzte schlagartig ein aufgrund eines vollmächtigen Gebetes des weißen Predigers. Nun sind allerdings Wunder, Heiler und Hexen⁷ nichts Ungewöhnliches im afrikanischen Kontext. In diesem Kontext des Bewußtseins davon, daß das gesamte Leben mit der numinosen Sphäre unauflösbar

⁵ Vgl. nur die unterschiedlichen Lösungsvorschläge von P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament bearbeitet. Ein Beitrag zum Streit um die »Christusmythe«*, Tübingen 1911, bes. S. 22.; DERS., »Die Wunder Jesu und die Wunder der Rabbinen«, in *ZWTh* 54 (1912), S. 158–79, bes. S. 170; U. WEGNER, *Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7,28a; 8,5–10.13 par Lk 7,1–10). Ein Beitrag zur Q-Forschung* (WUNT II,14), Tübingen 1985; B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (FRLANT 170), Göttingen 1996, S. 257–259.

⁶ Vgl. meine lexikalischen Artikel zum Wunderbegriff in der vollständig neu erarbeiteten Auflage des *Theologischen Begriffslexikons zum Neuen Testament*, Bd. 2 (1998).

⁷ Hexenverfolgungen im europäischen Sinne, geschweige Ausmaß, hat es in Afrika nie gegeben. Wenn afrikanische Christen heute Hexen »bekämpfen«, dann nicht die jeweiligen Personen, sondern die in ihnen herrschenden bösen, d.h. antigöttlichen und lebensbedrohlichen Geister.

verwoben ist,⁸ zeichnet sich Bonnke dadurch aus, daß seine Wunder eine missionarische Funktion haben. Diese Wundervorgänge ereignen sich in großer Quantität und spielen sich mit einer scheinbaren Mühelosigkeit innerhalb kürzester Zeit ab. Dadurch erweist sich Bonnkes Gott als mächtiger als die Geister der Fetischpriester. Während Elia im AT (1 Kön 18) nach einem inszenierten Machtkampf zwischen Baal und Gott die konkurrierenden Baalspriester hinrichten ließ, werden bei den Massenheilungen Bonnkes die heidnischen Fetische durch Verbrennung anschaulich vernichtet.

Viele Afrikaner haben einen direkten und unmittelbaren Zugang zur Bibel im allgemeinen und zu den Wundern Jesu im besonderen. Wunder gehören zu ihrer Lebenserfahrung. In Afrika wird somit als Realität erlebt, gedeutet und kommuniziert, was von einer Weltminderheit in den reichen Ländern des Nordens, die sich lange Zeit mit dem Nimbus der Aufgeklärtheit umgab, als unreal und Ausdruck eines kindlichen Aberglaubens abgetan wird.

3. Kritische Betrachtung

Nach obiger Definition dürften nun Geschehnisse, die *diesseits* menschlicher Möglichkeiten – wenn auch oft im verschwommenen Grenzbereich dessen, was menschenmöglich und was unmöglich ist – liegen *könnten*, nur *bedingt* bzw. *nicht unbedingt* zu den Wundern gezählt werden. So könnten die durch Bonnke gewirkten Heilungen, wollte man sie nicht gleich – und vielleicht berechtigterweise – als Scharlatanerie abtun, z.B. eine psychologische Erklärung finden: durch die gebetsmächtige Suggestierung des Beistandes Gottes hätte sich bei einem Blinden eine letztlich psychisch bedingte Ursache seines Blindseins spontan gelöst (vgl. moderne psychologisierende Deutungen der ntl. Wunderheilungen).

Derartige Geschehnisse sind also immerhin verschiedentlich zu interpretieren, je nach dem was der jeweilige Betrachter/die jeweilige Betrachterin für möglich hält, bzw. welche Rolle die numinose Sphäre in seinem/ihrem Lebenskontext, inklusive persönlicher Erfahrung, spielt. Überzeugt werden dürfte etwa ein skeptischer Mensch wohl dadurch, daß er/sie miterlebt, wie etwas eindeutig Menschenunmögliches geschieht, etwa daß einem einbeinigen Menschen ein Bein aufgrund eines vollmächtigen Gebets spontan nachwächst. Die skeptische Person würde dann *wissen*, daß hier die numinose Sphäre involviert sein *muß*, wenn ein Trick ausgeschlossen werden kann, und sie würde dann an die Präsenz dieser Sphäre, etwa an Gottes Eingriff in Heilhandlungen, glauben können.

⁸ Vgl. die hervorragende Darstellung der westafrikanischen traditionellen Religiosität durch K.A. OPOKU, *West African Traditional Religion*, Accra 1977.

4. Biblische Konkretionen

Wichtig aber scheint mir die Tatsache, daß die etwa von Bonnke berichteten und als Wunder dargestellten Geschehnisse *mehrdeutig* bleiben. Über ihre Deutung *kann* nämlich gestritten werden, weil es sich hier nicht um eindeutige Wunder im oben definierten Sinn handelt. Das gilt nun allerdings – aus grundsätzlich wonderskeptischer Perspektive – auch für die meisten ntl. Heilungen und andere als Wunder Jesu im NT dargestellten Geschehnisse. Wenn viele Christen die in diesen Erzählungen beschriebenen ungewöhnlichen Taten als Wunder deuten, schließen sie sich darin den ntl. Schriftstellern an, indem sie dabei Jesus als Träger numinoser Macht, d.h. als Wundertäter *voraussetzen*.

Ich möchte dies an der Erzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Joh 4,46–54 deutlich machen: Der königliche Beamte schließt aus dem zeitlichen Zusammentreffen der Zusage der Heilung durch Jesus und der tatsächlich eingetretenen Heilung, daß *Jesus* in ursächlichem Zusammenhang mit der Heilung steht. Aufgrund dieses Schlusses, der auch innerhalb der Erzählung keineswegs notwendig ist, beginnt der Bittsteller mit seinen Angehörigen zu glauben (an Jesus als den Offenbarer Gottes). Die allgemeine Beobachtung Jesu hinsichtlich des Zustandekommens von Wunderglaube trifft auf den königlichen Beamten allerdings nicht unbedingt zu: »Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, dann glaubt ihr nicht« (V. 48). Die Schlußfolgerung des Vaters ist nämlich schon *Ausdruck seines Glaubens an Jesu Heilfähigkeit*, zumal er es von Anfang an für möglich hielt, daß Jesus heilen könnte, wenn in der Geschichte wohl auch impliziert ist, daß Jesus seine Erwartungen übertraf, indem er – aus der Perspektive des Vaters und des Evangelisten – über eine Distanz hinweg heilte.

Auch dieses Geschehnis ließe sich von einem Skeptiker als Zufall deuten. Daß die von Jesus berichteten Wunder mehrdeutig sind, zeigt in eindrücklicher Weise die Wunderauslegung von der Antike bis heute. In der modernen Exegese überwiegt die Tendenz, die Wunderberichte des NTs einfach wegzurationalisieren. Dabei wird meistens zugestanden, daß Jesus heilen konnte, wobei diese Heilungen aber ihres wundersamen Charakters gleichsam entkleidet werden. Andere Wunder wie z.B. der Seewandel oder die Brotvermehrung werden hingegen als legendarische Berichte ohne jeden historischen Kern abgewiesen. D.h., uneindeutige sowie eindeutige Wunder – im oben definierten Sinn – werden zu eindeutigen Nichtwundern.⁹ Diese Ansätze werden dem NT nicht gerecht, da der antike Referenzrahmen durch den neuzeitlich-westlichen wertend ersetzt wird.

Sicher scheint mir nur eins: Wie der königliche Beamte in der joh. Darstellung, so waren die ntl. Schriftsteller davon überzeugt, daß Jesu Heilungen, Totenaufweckungen,

⁹ Vgl. die rationalistisch historisierende bzw. entmythologisierende Linie von D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835/36 über R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 12), Göttingen 1921 hin zu G. THEIßEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974 und B. KOLLMANN, *Jesu und die Christen*, wobei die beiden letzteren den Anstoß, den die ntl. Wunderberichte den »aufgeklärten« Zeitgenossen bieten, gelegentlich durch psychologisierende Exegese zu beseitigen versuchen; vgl. auch die Kritik durch ALKIER, »Lazarus«, S. 4–6.

Seewandel, Brotvermehrungen, etc. tatsächlich und wirklich Wunder des immanenten Trägers numinoser Macht Jesus waren, also Geschehnisse jenseits menschlicher Möglichkeit, und nicht etwa Kunststückchen oder lediglich auf Zufall beruhende glückliche Wendungen (z.B. aufgrund von temporären psychischen Störungen oder Scheintod). Diese Wundermacht Jesu scheint ihm im übrigen auch von seinen Gegnern zugestanden worden zu sein. Auch dies ist Ausdruck dessen, daß in der Antike – wie heute z.B. in Afrika – die Möglichkeit der Involvierung numinoser Mächte in diesseitigen Ereignissen grundsätzlich vorausgesetzt wurde. In Bezug auf Jesus schieden sich die Geister erst an der Frage der Zugehörigkeit seiner Wunderfähigkeit: war sie von Gott oder muß sie der widergöttlichen Sphäre zugeordnet werden (vgl. z.B. Mk 3,22–30 parr. sowie Joh 9,1–41)? In diesem Kontext macht die Zeichenforderung durch die Pharisäer Sinn (Mt 12,38–42 parr.): Durch ein »Zeichen vom Himmel« versprechen sie sich eine *eindeutige* Antwort auf die Frage nach der Zugehörigkeit Jesu. Jesus bleibt ihnen *diese* Eindeutigkeit schuldig.

Für einen geheilten ehemals Blinden hingegen ist die Sache klar. Er antwortet den Gegnern, die Jesus für einen Widersacher Gottes halten, folgendermaßen (Joh 9,30–33): »Darin besteht ja gerade das Wundersame, daß ihr nicht wißt, woher er ist. Und mir hat er die Augen geöffnet. Wir wissen, daß Gott Sünder nicht erhört; aber wenn einer gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, den erhört er. Seit dem Beginn der Zeiten ist es noch nie bekannt geworden, daß einer einem Blindgeborenen die Augen geöffnet hat. Wenn dieser nicht von Gott wäre, hätte er nichts vermocht.«

Sicher schwingt in Joh 9 eine allegorische Deutung der Blindenheilung durch den Evangelisten bereits mit: Blindsein bedeutet – auch – Nichtwissen in Bezug auf Gottes Pläne im allgemeinen und in Bezug auf die Sendung Jesu als seines Sohnes im besonderen. Voraussetzung dieser Deutung ist aber die als tatsächlich geschehen dargestellte Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen. Der Evangelist legt Wert darauf, jede Manipulation und Zufälligkeit des Geschehenen auszuschließen. Bei dem Kranken handelt es sich um einen *Blindgeborenen*, wie allseits bezeugt wird, und »seit dem Beginn der Zeiten ist es noch nie bekannt geworden, daß einer einem Blindgeborenen die Augen geöffnet hat« (V. 32). Physisches Sehenkönnen wird vorausgesetzt als eine Fähigkeit, die dem Menschen aufgrund der guten Schöpfung Gottes zu eigen ist. Demgegenüber ist physisches Blindsein Resultat von Sünde, also eines Handelns, das nicht dem göttlichen Willen entspricht. Jesu Akt des Sehenmachens ist – als Wiederinstandsetzung dessen, was der Schöpferwillen ursprünglich beabsichtigte – eine Tätigkeit, die dem göttlichen Schöpfungshandeln entspricht. Deshalb kann sie nicht Sünde sein und deshalb kann es sich bei Jesus nicht um einen Sünder handeln, da Gott einen Sünder nicht mit dieser Wundermacht ausgestattet hätte – soweit die Argumentation in Joh 9.

Auch für die jüdische Einschätzung der wundersamen Ereignisse im AT gilt, daß sie auf Gott zurückgeführt werden. Als Beispiel diene Philo, *De Vita Mosis* I. 210–213. Im Anschluß an die Schilderung der Versorgung Israels mit Speise vom Himmel auf dem Weg aus der ägyptischen Sklaverei interpretiert Philo die Erzählung von der wundersamen Aufhebung des Wassermangels folgendermaßen:

»Nachdem Moses jenen heiligen Stab nahm, mit Hilfe dessen er die Zeichen (σημεία) in Ägypten vollbracht hatte, schlug er unter göttlicher Inspiration den steilen Felsen. Es mag sein, daß der Fels ursprünglich eine Quelle enthielt, deren Wasserader nun angeschlagen war, oder daß damals ein Wasservorrat, der sich dort aufgrund versteckter Wasseradern angesammelt hatte, zum erstenmal durch den Aufschlag nach außen befördert wurde (...). Wenn jemand diesen Dingen nicht glaubt (ἀπιστεῖ), kennt er weder Gott noch hat er jemals versucht ihn kennenzulernen. Andernfalls würde er sofort erkennen (...), daß diese außerordentlichen und unfasslichen Geschehnisse für Gott ein Kinderspiel sind. Dafür braucht man nur seinen Blick zu richten auf die Dinge, die wirklich großartig und der eifrigen Betrachtung würdig sind, nämlich die Schöpfung des Himmels und der Planeten (...). Aber diese Dinge werden, obwohl sie wahrhaftig Wunder sind, aufgrund ihrer Gewöhnlichkeit wenig beachtet. Anders ist es mit dem Ungewöhnlichen: obwohl es sich um mickrige Angelegenheiten handelt, erliegen wir den merkwürdigen Erscheinungen und erschrecken aufgrund ihrer Neuigkeit.«

Philo gesteht zu, daß bei der wundersamen Versorgung der Israeliten mit Wasser auch ein Zufall zugrunde liegen könnte. Dieses Eingeständnis mag eine kritische Wunderdiskussion im Alexandria des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung reflektieren. Philo verweist auf die Schöpfung als überdeutliches und eindrückliches Zeichen der Wundermacht Gottes. Von hier aus schließt er auf die Möglichkeit der Involvierung Gottes bei kleineren Wundern, wie er sie bei dem Wasserwunder voraussetzt. Gleichzeitig kritisiert Philo ein Wunderverständnis, das sich nur auf außergewöhnliche Ereignisse bezieht und eben dabei das eigentliche Wunder der Schöpfung durch Gott aus dem Blick verliert.

5. Folgerungen

An den ntl. – wie an anderen antiken oder zeitgenössischen – Wundererzählungen wird deutlich, daß eine grundsätzliche *Glaubensbereitschaft* zur Wunderwahrnehmung dazugehört. Ungewöhnliche Ereignisse werden auf das Einwirken numinoser Mächte zurückgeführt. Vorausgesetzt ist hierbei der Glaube

- a. an die Existenz der numinosen Sphäre, etwa Gottes, und darüber hinaus
- b. an die Verwobenheit der diesseitigen Existenz mit der numinosen Sphäre.

Beide Voraussetzungen werden in *unserem* geistesgeschichtlichen Kontext durch einen weitverbreiteten und in der Antike wohl unbekannten Atheismus – die Annahme, daß es keinen Gott gibt – hinfällig. Bei einer deistischen Position fällt die zweite Voraussetzung weg. Darüber hinaus macht es der Mangel an *eindeutigen* Wundern in unserem Lebenskontext einem Skeptiker heute nicht leicht, einen ungebrochenen Zugang zu den ntl. Wundern zu finden, selbst wenn ein »blinder Glaube« im NT eingefordert wird (vgl. nur Joh 20,29; Röm 8,24f.; 2 Kor 4, 17f.; 5,7 und Hebr 11,1.3).

Ich denke, es gibt keine Kriterien, Jesu Wunder historisch zu verifizieren oder zu falsifizieren. Wir können aber den geistesgeschichtlich-kulturellen Kontext der Wunder Jesu herausarbeiten, um in diesem Kontext, nicht in unserem, diese Wundererzählungen

zu verstehen. Dabei wird die geistesgeschichtliche – diese Begriffswahl impliziert kein Werturteil – Diskrepanz zwischen unserem und dem damaligen Kontext nicht einfach übersprungen werden können. *Unsere* – nicht die etwa von afrikanischen Christen – Verhältnisbestimmung zu Wundern ist aus der *Perspektive des NTs* problematisch und bleibt bis auf weiteres die Herausforderung an die westliche Theologie, insbesondere nach dem Deutlichwerden der Kontextgebundenheit und der geistesgeschichtlichen Bedingtheit des großartigen Entwurfs Bultmanns von der Entmythologisierung des NTs. Angesichts dieser Problematik ist es wohl an der Zeit, sich von einem ideengeschichtlichen Imperialismus, wie er seit kurzem etwa aus der Sicht der African-American Minority in den USA an der westlichen Exegese kritisiert wird, zu verabschieden.¹⁰

Wunder im NT provozieren nicht nur Glauben, sondern setzen Glauben immer schon voraus, wie an den Varianten der Erzählung von der Heilung des Hauptmanns exemplarisch deutlich wird. Eine ökumenische, interkulturelle Verständigung¹¹ über den Wunderbegriff nötigt im Vorfeld zur – erneuten – Klärung einiger Fragen. An die Wundergläubigen: Warum offenbart sich Gott heute nur in uneindeutigen, nicht aber in eindeutigen Wundern, bzw. warum bedürfen Geschehnisse immer einer religiösen Interpretation, die sie erst als Wunder deklariert? An die Wunderskeptiker: Warum sollte sich Gott damals nur in der Schöpfung oder der Auferweckung Jesu von den Toten offenbart haben, bzw. warum sollte sich Gott heute nicht mehr in Wundern offenbaren?

Ist den heutigen Kulturen, die das Wirklichkeitsverständnis des NTs hinsichtlich der Verwobenheit der innerweltlichen mit der numinosen Sphäre teilen, nicht doch grundsätzlich ein hermeneutischer Vorsprung einzuräumen? Die Klärung dieser offenen Fragen setzt die Bereitschaft und Fähigkeit zur selbstkritischen Besinnung voraus – auf allen Seiten. Sind wir bereit, unser Wirklichkeitsverständnis in Frage stellen zu lassen? Nicht in ehrfürchtiger Kapitulation vor einem vermeintlich ganzheitlichen Weltbild der Antike oder anderer heutiger Kulturen, sondern aus der Einsicht in die Beschränktheit unseres abendländisch-neuzeitlichen Weltbildes heraus!¹²

Die Begegnung mit dem, was uns z.B. in der afrikanischen Prägung des Christentums als fremd erscheint, könnte gleichzeitig die Funktion eines Spiegels als auch eines Fensters annehmen. Als *Spiegel*: Wir erkennen die Konturen und Spezifika unserer christlichen

¹⁰ Vgl. BLOUNT, *Cultural Interpretation*; A.K.M. ADAM, *What is Postmodern Biblical Criticism?*, Minneapolis 1995, bes. S. 45–60; vgl. auch aus lateinamerikanisch-befreiungstheologischer Perspektive TH. SCHMELLER, *Das Recht der Anderen. Befreiungs-theologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika* (Ntl. Abh. 27), Münster 1994.

¹¹ ALKIER, »Lazarus«, S. 19 entwirft aus semiotischer Perspektive sehr schön die Vision einer *ökumenischen Lektüregemeinschaft*: »Eine semiotische Lektüre will andere Lektüren nicht ersetzen und schon gar nicht ihre Legitimität bestreiten. Semiotik eröffnet aber eine Möglichkeit zu fragen, wie solche Lektüren zu ihren Ergebnissen kommen und die unausgesprochenen Annahmen, denen sich die konkreten Lektüren verdanken, deutlich zu machen. Semiotik *relativiert* in einem *ideologiekritischen* Interesse den Absolutheitsanspruch jeder einzelnen Lektüre und eröffnet damit die Vision einer ökumenischen Lektüregemeinschaft, die die Vielfalt der Lektüren nicht als gefährliches, zu beseitigendes Übel anvisiert, sondern sie als dem Reichtum der Texte angemessen zu schätzen lernt« (Hervorhebungen durch mich).

¹² Als Beispiel solch einer geforderten Grenzüberschreitung vgl. die weitsichtige und innovative Wunderdiskussion in K. BERGER, *Darf man an Wunder glauben?*, Stuttgart 1996.

Tradition genauer, sehen was anders ist und worauf wir besonderen Wert legen. Hier scheint mir das Theologoumenon vom Wort Gottes besonders auffällig. Es ist ja kein Zufall, daß die Umschreibung von Jesus Christus als Wort Gottes so gut korrespondiert zum aufklärerischen Dogma des Primates der Vernunft in der Weltwahrnehmung und -deutung. In dieser Tradition stehen wir im Abendland. Dazu kompatibel ist es, wenn in den Bibelwissenschaften das dort begegnende mythische Weltbild der Antike wegrationalisiert und der Fokus auf die Sprüche und die Lehre Jesu gelegt wird. So erscheinen z.B. die Heilungsgeschichten und überhaupt Motive wie Berührungen und Emotionen in den Wundergeschichten als wenig relevant für unseren Kontext (vgl. dazu das völlige Fehlen von Heilungsliedern in deutschen Kirchengesangbüchern). Gleichzeitig sind natürlich Theo-logen in unserer Kultur die anerkannten Experten des Wortes Gottes. Sie beschäftigen sich mit *Texten*, entwerfen neue Texte und *reden* über Gott (vgl. dazu die Tendenz einiger Semiotiker, die ganze Welt als Text zu begreifen). D.h., ideologiekritisch ist einzugestehen, daß wir ständig versucht sind, uns das Objekt unserer Beschäftigung erst zu konstruieren, indem wir es auf bestimmte Aspekte reduzieren, um diese dann besonders zu akzentuieren, wobei andere Aspekte der wahrzunehmenden (Text-)Wirklichkeit unterbelichtet bzw. als irrelevant völlig ausgeblendet werden. In diesem Prozeß werden wir selbst wichtig als Experten des von uns konstruierten Forschungsgegenstands, den wir – das sei nochmals wiederholt – uns erst selbst nach unserem Vermögen und unseren Vorlieben geschaffen haben (vgl. die historisch-kritischen Versuche zur Eruierung des hinter den biblischen Texten vermuteten Tradierungsprozesses). So weit so gut. Der Vorgang wird problematisch, wenn wir unser Vorgehen universalisieren, d.h. es als allgemein gültig proklamieren und andere Zugänge als primitiv und ungültig diskreditieren. Das ist sicher geschehen und geschieht noch im Hinblick auf die Wahrnehmung und Anerkennung von Hermeneutiken aus der sog. Dritten Welt. In der Begegnung mit dem Fremden kann ich aber auch wie durch ein *Fenster* den Blick nach draußen richten und neue Zugänge entdecken. So kann mir die Auslegung des NTs in Westafrika z.B. nicht nur meine eigenen Begrenzungen vor Augen führen, sondern mir Aspekte des NTs deutlich werden lassen, die mir bisher verschlossen blieben bzw. bleiben mußten. Jetzt kann ich vielleicht neue Sinndimensionen des ntl. Konzepts erkennen und erleben, nach dem das Wort Gottes *Fleisch* wurde – daß also Emotionen, Berührungen, Körperlichkeit, Gemeinschaft, kurz das Leben in seiner ganzen Fülle und nicht nur Gedanken, Entscheidungen, Einstellungen und Worte im NT unter den Zuspruch des heilenden Geistes gestellt werden.

Summary

This paper offers some preliminary observations concerning the development of an intercultural, ecumenical hermeneutics of the Bible. The focus is on the interpretation of New Testament (NT) miracle stories from an African and from a European perspective. It becomes clear that the predominant world-view in African cultures presupposes the existence of numinous powers at work in reality, while the post-enlightenment perception

of reality in Europe and the USA rejects any such claim. The African and the ancient perceptions of reality with respect to the involvement of the numinous sphere in worldly affairs show many affinities and are almost identical. In Africa, as in NT antiquity, healings can be attributed to the miraculous intervention of God who destroys the power of life-threatening demons.

This experience of reality is a challenge to the Western world-view. The Western demythologizing of reality, and of the NT in particular, can no longer claim absolute validity, for all cultures. Due to the many affinities to the ancient perception of reality, do African Christians have a hermeneutical advantage? At least it can be presumed that the African experience and interpretation, both of life and of the NT, can open up new dimensions of meaning and relevance in the latter.

GOTT UND GESCHLECHT

Aspekte hinduistischer Gottes- und Menschenbilder

von Birgit Heller

1. Zusammenhänge zwischen Gottesbild und Menschenbild

Das religiöse Sprechen von Gott und die vielfältigen Gottesbilder sind eingebunden in den umfassenden Kontext menschlichen Lebens. Gottesbilder stehen in einem komplexen Bezugsgeflecht mit den sozio-kulturellen Lebensbedingungen von Menschen. Neben sozialen, politischen, ökonomischen, sprachlichen und sogar geographischen Faktoren ist es wesentlich die Kategorie Geschlecht, die die verschiedenen Gottesvorstellungen erschließt. Die Kategorie Geschlecht meint hier nicht eine biologisch vorgegebene Ausdifferenzierung von Menschsein, sondern die sozial konstruierten Stereotypen von Mannsein und Frausein.¹ Frauen- und Männerbilder, weibliche und männliche Rollen sind kulturell determiniert. Zwischen den einzelnen Kulturen gibt es Übereinstimmungen und Unterschiede, wobei historische Epochen, soziale Schichten und altersspezifische Phasen als Differenzierungskriterien hinzukommen.

Besonders im Westen wird das *brahman*-Konzept als typisch hinduistische Gottesvorstellung gepriesen. Dieses Konzept ist wesentlich geprägt vom *Advaita-Vedānta*, einer einflußreichen Richtung hinduistischer Philosophie.² Viele Strömungen des modernen Hinduismus verstehen sich in der Nachfolge des *Advaita-Vedānta* und unterscheiden zwischen *nirguṇa brahman*, dem absoluten Sein ohne Eigenschaften und *saguṇa brahman*, dem mit Eigenschaften versehenen *brahman*, das ist Gott als (männliche oder weibliche) Person. Vom metaphysischen Standpunkt aus betrachtet besitzt nur das *nirguṇa brahman* Realität, während die vergängliche Welt in ihrer Vielfalt empirischer Erscheinungsformen das Ergebnis von *avidyā*, »Nichtwissen« (auf seiten des Menschen), und *māyā* ist. Mit *māyā* ist der schöpferische Aspekt des *saguṇa brahman* gemeint, des persönlichen Gottes,

¹ Die im Englischen übliche Differenzierung zwischen »sex« und »gender« wird im Deutschen mit den Begriffen »biologisches Geschlecht« und »soziales Geschlecht« wiedergegeben. Eine Einführung in die Grundlagen und Fragestellungen einer religionswissenschaftlichen »Gender«-Forschung mit vielen Literaturhinweisen gibt URSULA KING in dem jüngst von ihr herausgegebenen Sammelband *Religion and Gender*. Vgl. dazu URSULA KING, »Introduction: Gender and the Study of Religion«, in: *Religion and Gender*, hg. v. KING, U., 1–38.

² Zur Einführung in das System des Advaita-Vedānta vgl. z.B. HELMUTH VON GLASENAPP, *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und Lehren*, Stuttgart 1974. Spezieller zur Gottesvorstellung vgl. PAUL HACKER, »Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras«, in: *ZDMG* 100 (1950), 246–286.

der sich – vom empirischen Standpunkt aus gesehen – in der Welt manifestiert und sie (meistens) als höchster Herr, *Īśvara*, regiert. Zwischen dem *nirguna brahman* und der empirischen Welt gibt es kein Verhältnis. Es ist daher bezeichnend für diese Konzeption, daß die verschiedenen hinduistischen Traditionen, Götterkulte und Gottesbilder sowie die sozialen Ordnungen nicht angetastet werden. Sie bleiben auf der empirischen Ebene, der Ebene der »niederen Wahrheit« nebeneinander bestehen.

Diese »saubere« Trennung zwischen der empirischen Ebene anthropomorpher Gottesbilder und der metaphysischen Ebene einer apersonalen absoluten Wirklichkeit vermag jedoch die Probleme, die sich aus der geschlechtsspezifischen Prägung von Gottesbildern ergeben, nicht zu lösen. Für die empirische, konkrete Existenz von Menschen als Frauen und Männer ist die absolute Wirklichkeit belanglos. Das *nirguna brahman* ist nur als Zielpunkt der religiösen Bemühungen von Bedeutung. Wenn das Ziel erreicht ist, hat die empirische Realität allerdings aufgehört zu existieren. Die Fragen nach der Wechselwirkung zwischen Gott und Geschlecht ereignen sich auf der Ebene der sogenannten niederen Wahrheit, sind aber für die konkrete Lebensbewältigung von Menschen unabdingbar relevant.

Im folgenden möchte ich Beispiele für geschlechtsspezifisch geprägte anthropomorphe Gottesbilder aus dem hinduistischen Kontext erläutern. Meine besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den Wechselwirkungen zwischen Gottes- und Menschenbildern. Exemplarisch stelle ich verschiedene Möglichkeiten dar, wie Gottesbilder bestimmte Geschlechterrollen spiegeln, verstärken und legitimieren oder in Frage stellen und außer Kraft setzen. Die ausgewählten Beispiele stammen aus verschiedenen historischen Epochen und Landesteilen Indiens. Sie stehen im Kontext verschiedener hinduistischer Traditionen. Da der Begriff Hinduismus nur einen Sammelbegriff für eine Vielfalt verschiedener religiöser Traditionen darstellt, bilden die folgenden Beispiele hinduistischer Gottesbilder verschiedene Perspektiven auf den Reichtum hinduistischer Religiosität. Sie sind daher nicht für den Hindu oder die Hindu-Frau verbindlich, sondern besitzen Relevanz für die AnhängerInnen jener religiösen Tradition, der sie entstammen.

2. Gott als Ehemann

2.1 Legitimation weiblicher Unterordnung und Festschreibung eines weiblichen Stereotyps

Die in vielen hinduistischen Richtungen verbreitete Vorstellung von Gott als Ehemann spielt auf den verschiedenen Ebenen der Theologie, Mystik, Mythologie, Ikonographie und Volksfrömmigkeit eine hervorragende Rolle. Ein männlich personifizierter Gott – vor allem Viṣṇu und seine *avatāras*, aber auch Śiva – nimmt gegenüber seiner weiblich personifizierten *Śakti*, »Kraft«, die Position des Ehemannes ein. Das Konzept von Gott als Ehemann ist zu verstehen als Projektion eines sozio-kulturellen Konstrukts. Gott als

Ehemann ist die Kehrseite der traditionell brahmanischen Vorstellung vom Ehemann als Gott. Demnach soll die ideale Hindu-Ehefrau ihren Gatten als Gott verehren und ihm mit absoluter Hingabe dienen.³ Die Religion der Ehefrau besteht in *patiyoga*, die Hochzeitszeremonie wird mit ihrer religiösen Initiation gleichgesetzt. Die vorbildliche Ehefrau wird identifiziert mit der Glücksgöttin Lakṣmī, der Ehefrau des Gottes Viṣṇu. Sie soll für das umfassende Wohlergehen ihres Ehemannes und seiner Familie sorgen. Ihr Leben erfüllt sich im Dienst an ihrem persönlichen Gott.

2.1.1 Die Metapher des göttlichen Paares

Wenn nun Gott als Ehemann konzipiert ist, so inspiriert und legitimiert die Metapher des göttlichen Paares die Devotion der traditionellen Ehefrau gegenüber ihrem Ehemann. Der göttliche Ehemann Viṣṇu und seine *Śakti* Lakṣmī dienen als normatives Leitbild für die Beziehung zwischen den Geschlechtern, die eine Beziehung der Unterordnung der Frau unter den Mann darstellt.

Diesen Zusammenhang zwischen der Vorstellung von Gott als Ehemann und dem Ehemann als Gott möchte ich an einem konkreten Beispiel näher erläutern.⁴ Der Mystiker Caitanya (1486–1533) gilt als *avatāra* des Gottes Kṛṣṇa bzw. Viṣṇu. Er bildet das Zentrum einer viṣṇuitischen Bewegung, genannt Gauḍīya Vaiṣṇavas, die in Bengalen und Orissa verbreitet ist und durch die Tätigkeit der Internationalen Gesellschaft für Krishnabewußtsein (ISKCON) weltweit bekannt wurde. In der populärsten Biographie über Caitanya wird seine erste Ehe mit einer Frau namens Lakṣmī als normatives Leitbild der Mann-Frau-Beziehung entworfen. Gleich bei der ersten Begegnung erkennt er – gleichgesetzt mit Viṣṇu – die junge Frau als seine ewige Gefährtin, die ihn auf seinen »Herabstiegen« auf die Erde begleitet. Auch sie erkennt ihren ewigen Gemahl sofort und verehrt im Geist – als Ausdruck tiefster Ehrfurcht – die »Lotosse seiner Füße«. Nach der Hochzeit erfüllt Lakṣmī in vorbildlicher Weise die Pflichten einer Ehefrau und Hausfrau: »Lakṣmī (Nārāyaṇas Śakti) kocht und er Selbst (Nārāyaṇa) sitzt bei den Gästen, um sorgsam zu sehen, was sie essen. Es ist ja die Hauptpflicht der Hausväter, daß sie den Gästen dienen und diese Pflicht lehrt Er die Welt ... Lakṣmī kocht allein. (Sie haben keinen Brahmanenkoch und keine Diener.) Vom Morgengrauen an vollbringt sie freudig alles Werk des Haushalts, einschließlich der kultischen Pflichten und des Dienstes für die Tulasī und eifrig dient sie (wie es Gebot ist), ihrer Schwiegermutter.«⁵ Das Leben von Lakṣmī erfüllt sich im Dienst an Gott, ihrem Ehemann. Sie stirbt während einer längeren Abwesenheit ihres Mannes an Trennungsschmerz. Auf diese Weise wird ihr das gute Geschick einer Ehefrau

³ Vgl. dazu ausführlich JULIA LESLIE, *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman According to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan*, Oxford 1989.

⁴ Weitere Ausführungen zu dieser Thematik finden sich bei BIRGIT HELLER, »Verheiratet mit einem Gott. Zum Geschlechterverhältnis im Hinduismus am Beispiel von Lakṣmī und Bishnupriyā, den Ehefrauen eines Mystikers«, in: *Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft*, hg. v. PAHNKE, D., Marburg 1993, 225–250; bes. 229–234.

⁵ Zitiert nach WALTHER EIDLITZ, *Kṛṣṇa Caitanya. Sein Leben und seine Lehre*, Stockholm 1968, 267.

zuteil, die vor ihrem Gatten sterben darf. Zu der Nachricht ihres Todes äußert sich Caitanya mit den Worten: »Es ist ein gutes Geschick, wenn die edle Frau noch vor dem Gatten bei der Gaṅgā ankommt.«⁶ Da sie im umgekehrten Fall als Witwe ihren eigentlichen Lebenszweck verloren hätte, bleibt Lakṣmī auch im Tod das Vorbild einer idealen Ehefrau. Obwohl offiziell möglich, stellt die Wiederheirat von Witwen in der indischen Gesellschaft bis heute ein zählebiges Tabu dar.

2.1.2 Gott als Ehemann seines menschlichen Gegenübers

Die Vorstellung von Gott als Ehemann ist nicht nur an die Metapher des göttlichen Paares gebunden. Die besonders in viṣṇuitischen Richtungen verbreitete Bhakti-Religiosität betrachtet Gott unter anderem als Geliebten und/oder Ehemann seines menschlichen Gegenübers. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird analog zu menschlichen Beziehungsmodellen beschrieben.⁷ Die höchste Stufe der Gottesbeziehung wird veranschaulicht durch das Modell der erotischen Mann-Frau-Beziehung. Der Mensch nimmt dabei – unabhängig von seinem Geschlecht – die Rolle der liebenden Frau ein. Hinter der Idee von der weiblichen Natur des vollkommenen *bhakta* steht die Auffassung, daß das Weibliche auf typische Weise dadurch gekennzeichnet ist, alles zu geben und nichts zu beanspruchen.

Zur Verdeutlichung des Motivs von Gott als Ehemann seines menschlichen Gegenübers beziehe ich mich nochmals auf das Beispiel von Caitanya.⁸ Die autoritativste Caitanya-Biographie bedient sich der Ehe zwischen Caitanya und Lakṣmī, um die idealtypische Beziehung zwischen Gott und Mensch zu veranschaulichen. Lakṣmī wird als Prototyp des liebenden Gottesverehrsers dargestellt. In ihr spiegelt sich die Sehnsucht des Menschen nach der Vereinigung mit dem göttlichen Geliebten. Bereits bei der ersten Begegnung mit Caitanya, die als romantische Liebeszene geschildert wird, ist ihr Bewußtseinszustand als höchste Liebesseligkeit gekennzeichnet. Lakṣmī kommt der Aufforderung Caitanyas, ihn als höchsten Herrn zu verehren, nach. Sie bringt ihm Blüten, Sandelholzpaste und eine Blumengirlande dar und betet ihn an. Lakṣmī hat bereits die höchste Form der Bhakti erreicht. Sie ist der ideale *bhakta*, der die größtmögliche Verbundenheit mit Gott verwirklicht hat. Lakṣmī ist ein lehrhaftes Beispiel dafür, wie sich der Mensch in der Rolle der liebenden Frau gegenüber Gott in der Rolle des geliebten Ehemanns verhält.

Mit der Vorstellung der typisch weiblichen Natur des *bhakta* schreibt die Bhakti-Religiosität das Stereotyp einer besonderen weiblichen Hingabefähigkeit fest. Darüber hinaus nährt sie ein romantisches Ideal der Geschlechterbeziehung. Am Ideal des göttlichen Geliebten formen sich die Erwartungen vieler hinduistischer Mädchen an eine leiden-

⁶ W. EIDLITZ, a.a.O., 270.

⁷ Vgl. dazu speziell für den bengalischen Viṣṇuismus SUDHINDRA CHANDRA CHAKRAVARTI, *Philosophical Foundation of Bengal Vaiṣṇavism (A Critical Exposition)*, Calcutta 1969, 214ff.

⁸ Vgl. zum folgenden BIRGIT HELLER, a.a.O., 234–239.

schaftliche Liebesbeziehung zum künftigen Ehemann.⁹ Die traditionell normierte soziale Realität ist diesen Erwartungen diametral entgegengesetzt.

2.2 Befreiung aus gesellschaftlichen Zwängen

Genauso wie die Vorstellung von Gott als Ehemann zur Verstärkung und Legitimierung der traditionellen Geschlechterbeziehung dient, kann sie die herrschende gesellschaftliche Norm in Frage stellen und außer Kraft setzen. Die absolute Bindung von Frauen an den einzigartigen göttlichen Ehemann führt in manchen Fällen zur radikalen Abwertung der »sterblichen« Ehemänner. Frauen, die Gott als ihren wahren Ehemann verehren, erhalten damit eine religiöse Legitimation zur Verweigerung der kulturell normierten weiblichen Rolle als Ehefrau. Die als ausschließlich erlebte Gottesbeziehung kann zum radikalen sexuellen Beziehungsabbruch führen. Frauen, die traditionell für ein Leben in der Abhängigkeit von Vater, Ehemann und Bruder oder Sohn bestimmt sind,¹⁰ ersetzen alle Formen sozialer Abhängigkeit mit der Bindung an Gott. Am Beispiel von Akkamahādevī,¹¹ einer Mystikerin aus dem 12. Jahrhundert, möchte ich dieses Phänomen erläutern.

Mahādevī wurde als Tochter eines frommen Śaiva-Ehepaares in Udutadi, einem Dorf in Westkarnataka geboren.¹² Das Datum ihrer Geburt ist nicht bekannt. Von Kindheit an soll sie mit Hingabe Śiva als *Cennamallikārjuna*, als »lieblichen Herrn, weiß wie Jasmin«, verehrt haben. Von einem unbekannten Guru wurde sie in die Śiva-Verehrung initiiert.

Als König Kauśika, ein Anhänger des Jainismus, ihr eines Tages begegnet, verliebt er sich in sie und will sie heiraten. Nach anfänglichem Widerstand willigt Mahādevī, um ihre Eltern zu schützen, schließlich in die unerwünschte Ehe ein. Sie knüpft ihre Zustimmung allerdings an die Erfüllung von drei Bedingungen: Sie verlangt von Kauśika völlige Freiheit und Ungestörtheit bei ihrer Śiva-Verehrung, für die Zeit, die sie mit Śiva-Heiligen verbringen will und für den Dienst an ihrem Guru. Kauśika geht auf ihre Bedingungen ein. Jene *Vacanas*, die ihr Leiden an dem (zukünftigen) Ehemann,¹³ den sie als Behinderung in der Beziehung zu ihrem wahren Ehemann *Cennamallikārjuna* erlebt, zum Ausdruck bringen, sollen aus der Zeit ihres Aufenthalts im Palast von Kauśika stammen:

⁹ Vgl. dazu MANISHA ROY, *Bengali Women*, Chicago 1975.

¹⁰ Vgl. *The Laws of Manu*, übers. v. BÜHLER, G. (Sacred Books of the East 25), Delhi Nachdruck 1988. Es handelt sich um die häufig zitierte Stelle Manu 11, 67.

¹¹ Zu Akkamahādevī liegen bislang nur wenige Untersuchungen vor. Eine umfangreichere Studie, die allerdings nicht historisch-kritisch angelegt ist, stammt von SAROJINI SHINTRI, *Akka Mahadevi*, Sirigere 1983. Mit speziellen Aspekten ihres Lebens beschäftigen sich die Beiträge von DAVID KINSLEY (»Devotion as an Alternative to Marriage in the Lives of Some Hindu Women Devotees«, in: *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, hg. v. LELE, J., Leiden 1981, 83–93) und JAN PETER SCHOUTEN (»Images of Akka Mahādevī«, in: *Female Stereotypes in Religious Traditions*, hg. v. KLOPPENBORG, R. / HANEGRAAFF, W.J., Leiden 1995, 123–150).

¹² Von den Liṅgāyats, die generell dem Śvaismus zugerechnet werden und die hauptsächlich in Karnataka verbreitet sind, wird Akkamahādevī bis heute stark verehrt. Bei den biographischen Angaben folge ich der populären Version des Lebens der Mystikerin, wie sie mir von Māte Mahādevī, dem Oberhaupt einer zeitgenössischen Reformbewegung der Liṅgāyats, erzählt wurde.

¹³ Die Quellen sind uneinig darüber, ob Akkamahādevī mit Kauśika überhaupt verheiratet war.

»Ich liebe den Hübschen:
er ist unberührt von Tod,
Verfall und Form,
von Ort und Richtung,
von Ende und Muttermalen.

Ich liebe ihn, oh Mutter. Hör zu.
Ich liebe den Schönen
ohne Bindung und Furcht
ohne Sippe und Land
ohne Begrenzungen
für seine Schönheit.

So ist mein Herr, weiß wie Jasmin, mein Ehemann.

Nimm diese Ehemänner,
die sterben und verwesen
und verbrenne sie
in deinem Küchenfeuer.«¹⁴

Kausika verstößt in kurzer Zeit gegen alle Abmachungen und Mahādēvi verläßt den Palast. Mit einer extremen Geste entledigt sie sich der aufgezwungenen Lebensführung und wirft ihre Kleider von sich. Indem sie nackt und ungeschützt den Palast und ihren Heimatort verläßt, bricht sie mit allen sozialen Konventionen. Sie wandert allein, nur bekleidet mit ihren langen Haaren, Richtung Kalyana, dem Zentrum einer sozio-religiösen Reformbewegung, die sich der ausschließlichen Verehrung des Gottes Śiva verschrieben hat. Mehrfach muß sie sich gegen männliche Belästigungen zur Wehr setzen. Als sie ihr Ziel schließlich erreicht, wird sie von den männlichen spirituellen Autoritäten einem harten Test unterzogen, der die spirituelle Reife der unkonventionellen jungen Frau überprüfen soll. Insbesondere das Faktum ihrer unentschiedenen Nacktheit – ihre Haare bedecken die Intimzonen – wird zum Anlaß scharfer Infragestellung. Mahādēvi kann ihre Erscheinung überzeugend rechtfertigen und geht aus dieser Prüfung als anerkannte spirituelle Autorität hervor. Sie wird als *Jaganmāte*, »Mutter der Welt«, gepriesen.

Akkamahādēvi verbringt als eine der führenden spirituellen Persönlichkeiten fünf bis sechs Jahre in Kalyana und vollendet dort ihre spirituelle Entwicklung. Schließlich macht sie sich zu dem Ort Srishaila in Nordindien auf, um sich mit Śiva zu vereinen. Kurze Zeit nach ihrer Ankunft erlangt sie dort auch das Ende ihres spirituellen Weges. Zum Zeitpunkt ihres Todes ist sie etwa 24 oder 25 Jahre alt.

Für Akkamahādēvi ist es unvereinbar, zugleich Ehefrau Gottes und eines sterblichen Mannes zu sein. Mit der ausschließlichen Bindung an Gott schafft sie ein Paradigma, das

¹⁴ Zitiert nach A.K. RAMANUJAN, *Speaking of Śiva*, Harmondsworth 1973, 134, *Vacana* 283 (Übers. v. B. H.).

in einem unversöhnlichen Gegensatz zur traditionellen Rolle der Ehefrau steht. Akkamahādevī ist für zeitgenössische Liṅgāyats das bedeutendste Symbol für die Gleichberechtigung der Frau.¹⁵ Sie gilt als Vorläuferin der Frauenemanzipationsbewegung. Ihre Bedeutung und Anziehungskraft wird auf ihren außergewöhnlichen Kampf für Emanzipation, soziale Anerkennung und spirituelle Erfüllung zurückgeführt.

3. Die Śakti und ihre irdischen Manifestationen

Das metaphysische Konzept der Śakti ist in vielen hinduistischen Richtungen mit unterschiedlichem Stellenwert verbreitet. Frauen als irdische Manifestationen der göttlichen Śakti zu betrachten, ist ebenfalls in vielen hinduistischen Traditionen üblich. In der hinduistischen Volks- und Alltagsreligiosität spielt die Verehrung der göttlichen Mutter, die als ein besonderer Aspekt der Śakti gedeutet werden kann, seit langem eine zentrale Rolle. Diese reiche weibliche Symbolik hinduistischer Traditionen erfreut sich zur Zeit bei westlichen Frauen regen Interesses. Wie unterschiedlich sich das Symbol der Göttin auf das Frauenbild auswirken kann, möchte ich mit zwei Beispielen verdeutlichen.

3.1 Die »Heilige Mutter« zwischen Unterordnung und Autonomie

Im Zentrum des Frauenbildes der Rāmākṛṣṇa-Bewegung steht die Definition der Frau als Manifestation der göttlichen Mutter.¹⁶ Die Frau ist wesentlich Mutter, ihr Wesen erfüllt sich im »Muttertum«. Ich verwende diesen Terminus zur Umschreibung der biologischen Mutterschaft in Verbindung mit dem daraus abgeleiteten Eigenschaftskomplex der Mütterlichkeit, nämlich absichtslose Liebe, grenzenlose Geduld, Vergebungsbereitschaft, uneigennütziger Dienst.

Das weibliche Hauptleitbild der Bewegung wird durch die historische Person Sārādā Devī repräsentiert.¹⁷ Sārādā Devī lebte als Frau des Mystikers Rāmākṛṣṇa, von dem sich die Bewegung herleitet, unscheinbar und zurückgezogen. Die Ehe wurde sexuell nie vollzogen. Sārādā Devī kümmerte sich vor allem um das leibliche Wohlergehen ihres asketischen Ehemannes. Erst nach seinem Tod begann ihr Aufstieg zur spirituellen Autorität. Allmählich wurde sie als Erbin der spirituellen Errungenschaften von Rāmākṛṣṇa und als »Ordensmutter« verehrt. Ihre Bedeutung wird historisch und religiös begründet mit

¹⁵ Vgl. z.B. SHINTRI, a.a.O., 48f; SIDDHAYA PURANIK, *Mahādevī*, Dharwad 1986, 1; 21.

¹⁶ Vgl. z.B. die thematisch aus seinen Werken zusammengestellten Auszüge von SWAMI VIVEKANANDA, *Our Women*, Calcutta 1982, 11; 27. Die von Vivekānanda vertretenen Positionen dominieren das Denken der Rāmākṛṣṇa-Bewegung bis heute.

¹⁷ Die Rāmākṛṣṇa-Bewegung hat etliche Biographien über Sārādā Devī veröffentlicht. Als Standardwerk gilt SWAMI GAMBHIRANANDA, *Holy Mother. Sri Sarada Devi*, Mylapore, Madras 1986. Die folgenden biographischen Angaben sind diesem Werk entnommen.

dem von Rāmakṛṣṇa vollzogenen Akt ihrer rituellen Verehrung als *Śakti* (wahrscheinlich in der Neumondnacht des 5. Juni 1872). Das gewöhnliche Dorfmädchen Sārādā Devī wird dadurch als vollkommene irdische Manifestation der göttlichen Mutter des Universums offenbar. Bereits zu Lebzeiten gilt sie als »Heilige Mutter«, als Rāmakṛṣṇas letztgültiges Wort hinsichtlich des Ideals indischer Weiblichkeit. Sārādā Devī wird in Hymnen und Gebeten der Bewegung als ideale Ehefrau, aber genauso als Verkörperung sämtlicher Göttinnen, universale Mutter und Erlöserin verehrt:

»Die aus ihrem eigenen freien Willen Geborene.
 Die Keusche.
 Die unschuldige und reine Braut.
 Die sich dem Dienst an ihrem Ehemann widmete.
 Die das ganze Wissen von ihrem Ehemann erhielt.
 Deren Schmuck die Liebe zu ihrem Ehemann war.
 Die ihr Sein zu Füßen ihres Ehemanns weihte.
 Die die Früchte der asketischen Anstrengungen ihres Ehemanns erntete.
 Die universales Muttertum erlangte.
 Die das göttliche Spiel von Śrī Rāmakṛṣṇa vollendete.
 Die Seine Kraft war.
 Die gläubig den Anordnungen ihres Ehemanns folgte.
 Verkörperung der beständigen Hingabe an Gott.
 Die Vollkommene.
 Die den Befehlen ihres Guru (Ehemanns) gehorchte.
 Die das Universum gebar.
 Der grenzenlose Ozean des Mitleids.
 Die unsere Sehnsüchte stillt. Die unser Unglück zerschlägt.
 Die Zuflucht.
 Die Mutter, die Lakṣmī, Kālī und Sārādā oder Sarasvatī ist.
 Die Personifikation aller Göttinnen.«¹⁸

Rāmakṛṣṇa verehrte die Göttin Kālī als Inbegriff der göttlichen Mutter. Für die spätere Bewegung sind die wichtigen hinduistischen Göttinnen untereinander austauschbar und symbolisieren den weiblichen Aspekt Gottes. Die »Heilige Mutter« Sārādā Devī gilt als persongewordene Offenbarung von Gottes Muttertum.¹⁹

Für die Rāmakṛṣṇa-Bewegung ist nicht die Person Sārādā Devī, sondern ihre Funktion als (historisch kinderlose) »Heilige Mutter« von Bedeutung. Da sie nach Ansicht der Bewegung in ihrem Leben die verschiedenen idealtypischen Frauenrollen Ehefrau, Mutter,

¹⁸ Auswahl aus SWAMI HARSHANANDA, *Śrī Sārādādevī Aṣṭottaraśata Nāma Stotram*, Bangalore 1990. Der litaneiartige Text wurde als Pendant zu ähnlichen Texten, die sich auf Rāmakṛṣṇa beziehen, konzipiert und ist zur Andacht für die Gläubigen bestimmt. Der Verfasser ist Oberhaupt des *Rāmakṛṣṇa-Āśrama* in Bangalore.

¹⁹ Vgl. SWAMI TAPASYANANDA, *Sri Sarada Devi. The Holy Mother*, Mylapore, Madras 1986, 295ff.

Nonne und Guru integriert hat, gilt sie als ein komplexes und universales Symbol für sämtliche weibliche Lebensentwürfe.²⁰ In ihrer universalen Mütterlichkeit versöhnen sich die gegensätzlichen Pole von Ehefrau und Nonne sowie die traditionellen und modernen Eigenschaften idealer Weiblichkeit. So ist Sārādā Devī einerseits das Modell der idealen Ehefrau, die sich völlig an ihrem göttlichen Ehemann orientiert. Sie nimmt ihm gegenüber die Rolle der Dienerin, Schülerin, Gehilfin und asexuellen Mutter ein. Sārādā Devī verkörpert eine perfekte Ehefrau, die sich zu Lebzeiten ihres Ehemannes hingebungsvoll um sein leibliches Wohl gekümmert hat und nach dem Tod ihres Ehemannes und Gurus seine spirituelle Mission fortgeführt hat. Andererseits stellt sie aber genauso das spirituelle Leitbild der *saṁnyāsini*s des nach ihr benannten *Śrī Sārādā Maṭh* dar.²¹ Sie inspiriert die religiöse Autonomie von Frauen, die sich auf ihre Nachfolge berufen, wenn sie den traditionell für Frauen verschlossenen Weg des *saṁnyāsa* wählen.

Mit dem spirituellen Konzept der »Heiligen Mutter« hat die Rāmākṛṣṇa-Bewegung das traditionell hinduistische Frauenideal reformuliert. Die Gefahr der weiblichen Sexualität, die den Mann bei seiner spirituellen Entwicklung behindert, wird durch die Definition der Frau als Mutter gebannt. Als Ehefrau muß sich die Frau nach dem Vorbild der »Heiligen Mutter« ihrem Ehemann in traditioneller Weise unterordnen, als *saṁnyāsini* wird ihr Autonomie und spirituelle Autorität zugestanden. Der eigenartige Widerspruch zwischen der völligen Unterordnung unter den Ehemann und der souveränen Macht von Sārādā Devī ist unübersehbar. Die traditionell der Göttin zugewiesene kreative und befreiende Macht hat sich in Sārādā Devī auf eine Weise Ausdruck verschafft, daß ihr heute dieselbe Bedeutung wie Rāmākṛṣṇa selbst zukommt. An dieser Autorität partizipiert allerdings nur die *saṁnyāsini*, für die unvollkommenen Manifestationen der göttlichen Mutter bleibt die Unterordnung unter den Ehemann aufrecht.

3.2 Ermächtigung von Frauen

Die indischen Göttinnen, allen voran die Göttin Kālī, ziehen seit etlichen Jahren die Aufmerksamkeit von spirituell interessierten westlichen Frauen auf sich. Der Reichtum weiblicher religiöser Symbolik hinduistischer Traditionen ist attraktiv für Frauen, die nach Alternativen zu einer patriarchal geprägten Religiosität suchen. Während sich die überwiegende Mehrheit der hinduistischen Frauen, die sich im Rahmen der vielfältigen indischen Frauenbewegung engagieren, von Religion nichts mehr erwartet, versuchen hinduistische Frauen, die im Westen leben, andere Wege zu gehen.

²⁰ Vgl. dazu PRAVRAJIKĀ AMALAPRANA, »The Role of Women in Bridging the Gulf Between India's Past and Future«, in: *Bulletin* 39 (1988), 163.

²¹ Der *Śrī Sārādā Maṭh* wurde 1954, dem Jahr des hundertjährigen Geburtstagsjubiläums von Sārādā Devī, als völlig autonome Parallelorganisation zum *Rāmākṛṣṇa-Maṭh* geschaffen. Die lange Vor- und Gründungsgeschichte des weiblichen Ordens beschreibt ausführlich BETTY SUE ROBINSON, *The Ramakrishna Sarada Math: A Study of a Women's Movement in Bengal*, Diss. Columbia Univ., New York 1978, microfilm (UMI).

In Anknüpfung an die christlich-feministische Theologie nimmt Lina Gupta eine Reinterpretation und Rekonstruktion der hinduistischen Traditionen in Angriff.²² Die hinduistischen Göttinnen sollen zur Quelle sozialer und spiritueller Befreiung von Frauen und Männern werden. Besonders die Göttin Kālī wird als post-patriarchales Modell jenseits von Mutter und Ehefrau betrachtet. Die schreckenerregende Erscheinung der Göttin wird nicht durch die übergeordnete Deutung als universale Mutter gezähmt, sondern als Symbol für weibliche Grenzüberschreitung, Nonkonformität, Schöpfungsmacht und Rebellion gegen Unterdrückung interpretiert. Kālī wird so zum »personifizierten Zorn aller Frauen in allen Kulturen« und ihr »schreckenerregendes Geheul zur Forderung nach Gleichberechtigung«.²³

4. Zur Vieldeutigkeit geschlechtsspezifischer Gottessymbole

Die angeführten Beispiele machen deutlich, daß Gottes- und Menschenbilder in einem komplexen Bezugsnetz stehen. Männliche und weibliche Gottessymbole sind vieldeutig und werden in einem gesellschaftlichen Kontext in ihrer Bedeutung für menschliches, d.h. männliches und weibliches Leben festgelegt. Männliche und weibliche Gottesbilder können die traditionellen Geschlechterrollen legitimieren oder in Frage stellen. Geschlechtsspezifische Gottesbilder können zur Festschreibung bestehender Herrschaftsverhältnisse herangezogen werden: So stehen der göttliche Ehemann und die Heilige Mutter im Dienst des Patriarchats. Sie können aber auch traditionelle Rollenzuschreibungen außer Kraft setzen und neue Identifikationsmöglichkeiten anbieten: So befreien der göttliche Ehemann, die Heilige Mutter und die schreckliche Göttin von sozial normierten weiblichen Rollen.

Summary

Images of God are determined by culturally constructed categories of gender. This article is focused on the interrelation between God and gender. All examples are taken from Hindu traditions and belong to different times and regions of India. It turns out that the image of God as husband functions to reinforce and legitimate the traditional subordination of the orthodox Hindu wife and the stereotype of female devotion and self-surrender. The exclusive devotion of women to the divine husband, however, can bring about freedom from mortal husbands. According to the concept of women as manifestations of the Divine Mother women can partly participate in her divine power but are also reduced to motherhood. A completely different model for women is derived from the wrathful and rebellious Goddess Kālī. It is evident that gender-specific symbols of God are polyvalent. The social context determines their meaning for female and male life.

²² Vgl. LINA GUPTA, »Kali, the Saviour«, in: *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, hg. v. COOEY, P.M. u.a., Maryknoll, New York 1991, 15–38.

²³ Vgl. L. GUPTA, a.a.O., 31.

KLEINE BEITRÄGE

»Religiöse Moral und der Aufbau einer sozialistischen geistigen Zivilisation«¹

von Feng Jinyuan²

Durch die Reform und Öffnung haben sich in der chinesischen Gesellschaft zwei spektakuläre Veränderungen vollzogen: Das Wirtschaftssystem hat erste Schritte von einer sozialistischen Plan- hin zu einer sozialistischen Marktwirtschaft realisiert; und Chinas Gesellschaftsstruktur wandelt sich gerade von einer (halb-)geschlossenen traditionellen Agrargesellschaft zu einer offenen und modernen Industriegesellschaft. Infolge dieses Veränderungsprozesses sind auch die sozialen Beziehungen, wesentliche gesellschaftliche Faktoren und Interessen dabei, sich zu trennen, umzugestalten und neu zusammenzufügen. Dies führt zu einem tiefgreifenden Wandel der Gesellschaftsmoral. Traditionelle Grundprinzipien der Zivilisation und Moral werden momentan einer Prüfung unterzogen. Subjektivität, Unternehmungsgeist und Pragmatismus des einzelnen werden gestärkt, gesellschaftliche Toleranz, Freiheit und die Durchlässigkeit der Gesellschaftsschichten nehmen zu. Das System der sozialistischen Marktwirtschaft und die sich modernisierende Gesellschaft benötigen für eine ungestörte Weiterentwicklung und Vervollkommnung die Errichtung eines Systems sozialistischer geistiger Zivilisation und Moral. Nun gehört gerade die religiöse Moral entscheidend zu den Quellen traditioneller chinesischer Kultur und Moral.

Sozialistische geistige Zivilisation ist nicht vom Himmel gefallen. Sie hat sich in der sozialistischen Praxis Schritt für Schritt etabliert und muß sich notwendigerweise mit dieser Praxis weiterentwickeln und ständig neu an die Erfordernisse der Zeit anpassen.

Natürlich unterscheiden sich Marktwirtschaft und Planwirtschaft deutlich voneinander. Im gleichberechtigten Handelsaustausch zwischen den Subjekten erkennt die Marktwirtschaft die unabhängige und selbständige Qualifikation des Menschen voll an, sie betont Werte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Recht und strebt nach Profit, Effizienz und Schnelligkeit. Damit verfügt sie über moderne Faktoren, die dem traditionellen Ethik- und Moralsystem unter planwirtschaftlichen Vorgaben fehlten. Deshalb werden einige ethische Werte, die im planwirtschaftlichen System galten, an Geltungskraft

¹ In: *Studien der Weltreligionen* (shijie zongjiao yanjiu), Nr. 1, 1997, S. 20-29 und in: *Aktuelle China-Nachrichten* Nr. 14, 26.05.97 (China Info Stelle), S. 4-6.

² Der Autor, Jahrgang 1944, ist Angehöriger der Hui-Nationalität und Mitarbeiter des Instituts zur Erforschung der Weltreligionen an der Akademie für Sozialwissenschaften in Peking.

verlieren. Ein struktureller Wandel der gesellschaftlichen Moral ist unvermeidbar. Doch viele Werte wie Freundlichkeit, Mitgefühl und selbstloser Einsatz werden sich in der unvollendeten Marktwirtschaft nicht automatisch bilden.

Inzwischen hat sich die gesellschaftspolitische Lage der fünf Religionen unseres Landes (Buddhismus, Daoismus, Islam, katholisches und evangelisches Christentum) grundlegend geändert. Die Religionen haben die Kontrolle und den Einfluß von Imperialismus und Ausbeuterklasse abgeworfen und werden immer mehr zu einem Teil des Überbaus der sozialistischen Gesellschaft. Die Existenz und Entwicklung der Religionen in China ist nicht nur keine Gefahr für unsere Gesellschaft, sondern diese stellen auch einen entscheidenden Faktor für die Bewahrung gesellschaftlicher Stabilität und eine wichtige Kraft zur Vertiefung der Reform dar. Chinas Zivilisation hat eine Geschichte von mehreren tausend Jahren, und Liebe zum Land wie zur Religion (*ai guo ai jiao*) ist eine hervorragende Tradition der Religionen Chinas. Seit 47 Jahren hat die große Masse der Gläubigen unseres Landes die positiven Faktoren religiöser Moral gelebt und popularisiert, so daß sie heute mit den Erfordernissen des sozialistischen Zivilisationsaufbaus in Einklang stehen.

Was die fünf Religionen unseres Landes betrifft, so waren der zeitliche Hintergrund und die gesellschaftliche Ausgangssituation ihres Entstehens sehr unterschiedlich. Aber allen ist eines gemeinsam: ihr Entstehen ist eng verbunden mit der Tatsache, daß die gesellschaftlichen Maßstäbe und ethisch-moralischen Vorstellungen ihrer Zeit in eine Krise geraten waren. Schlagen wir ein Kapitel in der Geschichte der Religionen auf, so entdecken wir, daß es früher, wenn sich ein Wertewandel vollzog, oft zu Konflikten mit den alten ethisch-moralischen Vorstellungen kam. Man rief nach neuen Lehren, die zwar mit den traditionellen Wertvorstellungen und ethisch-moralischen Grundsätzen noch in Verbindung standen, aber auch von ihnen unterschieden waren. Man rief nach neuen Religionen, die die Glaubenskrise und die ethische Krise der Gesellschaft lösen sollten. So haben alle fünf Religionen einen aktiven Beitrag zum Fortschritt ihrer damaligen Gesellschaft geleistet. Daß sie so viele Gläubige einen und sich so rapide entwickeln konnten, hängt weitgehend mit der Anziehungskraft ihrer leicht annehmbaren religiösen Moral für die Massen zusammen.

Im zwischenmenschlichen Bereich basieren religiöse Anschauungen auf der Prämisse, daß vor Gott alle Menschen gleich sind. Deshalb sollen Menschen einander freundlich, ehrlich und tolerant begegnen. Im gesellschaftlichen Bereich fordern Religionen den Einsatz für das eigene Land und Kollektiv sowie für ein gerechtes, harmonisches und geregeltes Gesellschaftssystem. Was die Beziehung des Menschen zur Natur betrifft, setzen sich Religionen dafür ein, die Natur zu achten und mit Vernunft zu erschließen, sie nicht zu zerstören und Ressourcen nicht zu vergeuden. Ebenso wie der Mensch Luft, Licht, Wasser und Nahrung zum Leben braucht, benötigt eine Gesellschaft solche moralischen Minimalprinzipien. Wenn sich Menschen nicht an moralische Prinzipien halten, verliert eine Gesellschaft ihre Ordnung, und die Existenzbedingungen der Menschheit werden zerstört.

Unter den Voraussetzungen des sozialistisch-marktwirtschaftlichen Systems brauchen wir gewiß individuelle Werte wie Unabhängigkeit, Freiheit, Stärke etc. Aber noch drin-

gender benötigen wir gesellschaftliche Wertvorstellungen wie Verantwortungsgefühl, Treue, Toleranz und Idealismus. Wir brauchen die Autorität einer gemeinsamen Moral. Dabei kann uns die Moral der Religionen nützlich sein für den Aufbau einer sozialistischen geistigen Zivilisation.

Religion ist nicht nur ein gedankliches Glaubenssystem von ganz bestimmter Form, sondern auch ein – auf ganz bestimmte Weise geformtes – Kultursystem. In der Kulturgeschichte der Welt ist Religion ein allgemeines Phänomen. Da bildet auch China keine Ausnahme. Religion ist untrennbar verschmolzen mit der Kulturgeschichte unseres Landes.

Innerhalb der traditionellen Kultur Chinas hat die konfuzianische Kultur die größte Bedeutung. Ethisches Gedankengut ist der Kern der konfuzianischen Kultur. Zwei Begriffe kennzeichnen das konfuzianische Gedankensystem: ren und li.³ Während der Han-Zeit⁴ entwickelte der Konfuzianismus nach und nach die Merkmale eines Glaubenssystems.

Wir erschließen heute die hervorragenden Traditionen Chinas, die sich in tausenden von Jahren entfaltet haben, neu, um eine sozialistische geistige Zivilisation zu etablieren. In diesem Zusammenhang setzen wir uns natürlich auch stark dafür ein, die positiven Faktoren der religiösen Moral zutagezufördern, um sie für unsere Modernisierung zu nutzen.

Das Zentrum des religiös-moralischen Handelns ist der Gläubige. Jede Art von religiöser Moral bildet für den Gläubigen das System seines individuellen glaubensbezogenen Handelns. Für einen Nicht-Gläubigen entfaltet religiöse Moral im Normalfall keine autoritative normative Wirkung. Was bedeutet dies nun für unseren Aufbau einer sozialistischen geistigen Zivilisation?

In China gibt es über 56 Nationalitäten und 1,2 Milliarden Menschen. Viele unserer nationalen Minderheiten hängen einem Glauben an, einige davon sogar geschlossen einer Religion. Auch unter den Han-Chinesen ist die Zahl der Gläubigen hoch. Außerdem gibt es viele, die mit religiöser Kultur sympathisieren. Statistisch gesehen hat die Anzahl aller Gläubigen bereits die Hundert-Millionen-Grenze überschritten.

In der Kulturgeschichte der Welt ist Religion ein allgemeines Phänomen. Aber man muß auch sehen, daß aufgrund besonderer Umstände die Religion in der chinesischen Geschichte eine etwas andere Rolle gespielt hat. Welche besondere Bedeutung spielten die Religionen in Chinas Geschichte?

Zum einen: In China hat Ahnenverehrung immer eine große Rolle gespielt. Zum zweiten: In der chinesischen Geschichte stand die kaiserliche Autorität immer über der religiös legitimierten Macht und kontrollierte sie. Drittens: In China gab es stets mehrere Religionen, unter denen gegenseitige Toleranz herrschte. Anders als im Westen lag die Betonung nicht auf Glaubensunterschieden, und man trennte auch nicht aufgrund der

³ Ren ist Tugend, die im zwischenmenschlichen Bereich zum Tragen kommt und sich in Treue und Verantwortung für das Allgemeinwohl äußert, li die ordnende Kraft des Konformismus und der gesitteten Umgangsformen.

⁴ 206 v.-220 n.Chr. Während der Han-Dynastie etablierten sich das chinesische Kaiserreich und der Staatskonfuzianismus. Der Herrscher war als Himmelssohn Mittler zwischen Himmel und Erde.

Religion in Freund und Feind. Deshalb kam es auch nicht zu solch grausamen Religionskriegen wie im Westen. Viertens: Die Religionen in Chinas Geschichte waren stark vom Geist des Humanismus geprägt. Sie betonten die Moral in den zwischenmenschlichen Beziehungen.

Diese Punkte zeigen, daß die Religionen Chinas immer besonderen Wert auf eine Einheit zwischen Glauben und Handeln gelegt haben. Und genau darum ist die Moral der chinesischen Religionen nicht nur für eine kleine Anzahl gläubiger Menschen, sondern für alle Mitglieder der Gesellschaft als Verhaltensnorm von Bedeutung. Sie kann geschichtlich zur moralischen Richtschnur für gesellschaftliche Verhaltensnormen und zu einem Bestandteil unserer geistigen Zivilisation werden.

Ob religiöse Moral zu einem Bestandteil der sozialistischen geistigen Zivilisation werden kann, hängt nun grundlegend davon ab, ob ihre Inhalte zu den Erfordernissen einer solchen Zivilisation passen. Es gibt da folgende Möglichkeiten:

Nehmen wir zum Beispiel die 10 Gebote des Christentums: Diese moralethischen Regeln passen inhaltlich wunderbar zur geistigen Zivilisation unseres modernen China. Besonders die moralischen Normen: Einsatz für das Vaterland und den Frieden, Nächstenliebe und Achtung vor dem anderen können auch für die nicht-gläubige Bevölkerung sinnvoll sein. Unsere sozialistische geistige Zivilisation braucht genau solche Inhalte.

Manche religiösen Moralregeln sind allerdings längst überholt. Sie sollten deshalb beim Aufbau unserer geistigen Zivilisation nicht zum Einsatz kommen. Gemeint sind zum Beispiel feudalistisch anmutende frauenfeindliche Moralregeln einiger Religionen, die implizieren, daß die Frau nicht so viel gilt wie der Mann. Solche Aussagen passen nicht zum Geist der sozialistischen Zeit und sollten deshalb auf dem Abfallhaufen der Geschichte landen. Dasselbe gilt, wenn Religionen, die von außen nach China eingedrungen sind, aufgrund des Glaubens eine übertriebene Trennung zwischen Gut und Böse, Freund und Feind vornehmen.

Dieser Artikel will einen Beitrag zur korrekten Einschätzung der Beziehung zwischen religiöser Moral und sozialistischer geistiger Zivilisation leisten. Denn eine solche korrekte Einschätzung trägt unseres Erachtens aktiv dazu bei, daß sich die Religionen und die sozialistische Gesellschaft weiter aneinander anpassen.

Übersetzung: Monika Gänßbauer

Gründung des »European Network of Buddhist-Christian-Studies«

von P. Cosmas Hoffmann OSB

Vom 17.-20.10.97 trafen sich in der Erzabtei St. Ottilien (Bayern) Buddhisten und Christen, die sich in der religionswissenschaftlichen, theologischen oder buddhologischen Forschung, in Meditationszentren oder Bildungseinrichtungen, in buddhistischen oder christlichen Orden für den interreligiösen Dialog engagieren. Die 30 Teilnehmer, von denen gut ein Drittel aus verschiedenen buddhistischen Traditionen stammt, kamen vor allem aus Großbritannien, Irland, Skandinavien, den Niederlanden, Deutschland. Bereits vor zwei Jahren hatte es eine solche Begegnung in der Missionsakademie an der Universität Hamburg gegeben. Damals wurde das diesjährige Treffen vereinbart und eine Arbeitsgruppe, mit dem Zentrum an den Selly Oak Colleges in Birmingham, beauftragt, einen Fond aufzubauen und die Voraussetzungen für ein Netzwerk zu schaffen. Dahinter stand der Wunsch, auch im europäischen Raum ein Forum zu bilden, das, wie die »Society for Buddhist-Christian-Studies« in den USA, am buddhistisch-christlichen Dialog Interessierte zusammenführt und ins Gespräch bringt. Da dieses Anliegen weiterhin besteht, entschloß man sich nun in St. Ottilien zur Gründung des »European Network of Buddhist-Christian-Studies«. Der offizielle Vertreter des »Network« ist als Vorsitzender Prof. A. Lande (Universität Lund/Schweden), das Zentrum des Sekretariates, das von Br. Josef Götz OSB, Dr. P. Schmidt-Leukel und G. Köberlin geleitet wird, ist in St. Ottilien. Dem Leitungsteam gehören zudem buddhistische und christliche Vertreter der verschiedenen beteiligten europäischen Länder an. Das »Network« hat im Kontext der Begegnung von Buddhismus und Christentum zwei Standbeine, zum einen die akademische Forschung, zum anderen die spirituelle Übung. Dem entsprach auch das Programm der Tagung, das im Rahmen von Workshops vor allem Raum zur Begegnung anbot, verschiedene Beiträge aus dem akademischen Bereich enthielt und von gemeinsamen Meditationssitzungen, die abwechselnd von Buddhisten und Christen geleitet wurden, umrahmt war. Die Referenten dieses Treffens waren Br. Josef Götz OSB (St. Ottilien), der den intermonastischen Dialog vorstellte, Dr. Shenpen Hookham (Wales), die die Stellung der Frau im Buddhismus skizzierte, Prof. M. von Brück (München), der verschiedene hermeneutische Fragen und Annäherungen der buddhistisch-christlichen Begegnung aufzeigte, Prof. A. Lande (Lund), der aus der Praxis buddhistisch-christlicher Begegnungen berichtete, und Dharmachari Kulananda (Birmingham), der den »Engaged Buddhism« vorstellte. Dazu kamen noch einige Gäste aus der Umgebung, die sich als Buddhisten oder Christen um den buddhistisch-christlichen Dialog bemühen. Eine solche Tagung kann, wie es die Teilnehmer dieses Treffens in St. Ottilien erfahren haben, Raum geben zur Erfahrung von Begegnung.

nung und zur Reflexion der Bedingungen, Möglichkeiten und auch Grenzen dieser Begegnung. Im Frühjahr 1999 soll, wahrscheinlich wieder in Deutschland, das nächste Treffen stattfinden. Ein weiterer Ausbau des »European Network of Buddhist-Christian-Studies« wäre ganz im Sinne dieses Unternehmens, das all jene, die sich im akademischen oder spirituellen Bereich mit dem Miteinander von Buddhismus und Christentum engagieren, herzlich einlädt.

Wer näheres erfahren möchte, wende sich bitte an folgende Adresse:

Br. Josef Götz OSB

D-89941 St. Ottilien

Fon: 08193-71206, Fax: 08193-71332

E-Mail: josef.ottilien@t-online.de <http://home.t-online.de/home/ottilien/>

Buchbesprechungen

Anderson, Gerald H. / Coote, Robert T. / Horner, Norman A. / Philips, James M. (Hg.): *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement* (American Society of Missiology Series No. 19), Orbis Books / New York 1995; XVIII + 654 S.

Die an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in Westeuropa und in den USA einsetzenden missionarischen Initiativen waren im Blick auf die Kirchen, denen sie entsprangen, oft nur Randphänomene; gleichwohl haben diese christlich-missionarischen Unternehmungen der Neuzeit das Gesicht der Weltchristenheit grundlegend verändert und ausschlaggebend dazu beigetragen, daß im ausgehenden 20. Jahrhundert das Christentum nicht nur wirklich eine Weltreligion, sondern auch eine Religion des Südens und infolgedessen auch der Armen geworden ist. Diese Westmission ist, was die Großkirchen Europas und Nordamerikas angeht, faktisch an ihr Ende gekommen. Beurteilungen dieser Unternehmungen und ihrer Resultate sind und bleiben, weil interessegebunden, meist kontrovers. Wer waren die an dieser Entwicklung beteiligten Personen? *Mission Legacies* ergänzt vorliegende Gesamtdarstellungen durch eine Sammlung von etwa 80 biographischen Skizzen, die seit etwa 1977 im *International Bulletin of Missionary Research* erschienen sind. Dazu gehören weltbekannte Namen wie John Mott, Ruth Rouse, William Carey, Roland Allen und viele andere mehr, Protestanten, Katholiken, Frauen und Männer. Die Repräsentanten angelsächsisch-protestantischer Mission dominieren. Das Buch gliedert sich in vier Abteilungen: Initiatoren und Interpreten; Theologen und Historiker, unter Anerkennung der großen Bedeutung von Gustav Warneck; Theoretiker und Strategen und schließlich Administratoren, unter Voranstellung von Henry Venn. Dazu kommen drei regionale Fokusse: Afrika, China, Südasien. Die Herausgeber stellen einen weiteren Band, der Nordafrika, den Mittleren Osten, Nordostasien, den Pazifik und Lateinamerika einbezieht, in Aussicht.

Die in der Regel gründlich recherchierten Artikel folgen dem Schema, neben einer biographischen Skizze die Konturen des Wirkens zu markieren und dann eine missionstheologische Bilanz zu formulieren. Jeder Artikel wird ergänzt durch oft detaillierte bibliographische Hinweise. Ein Stichwort-, Orts- und Namensverzeichnis hebt die Querverbindungen hervor, die zwischen diesen Beiträgen in der Sache gegeben sind. Indem dieses Buch den Fokus auf Individuen und deren Beitrag in der Dynamisierung des Christentums im vorigen Jahrhundert legt, gibt es einen wichtigen Beitrag zu bisherigen Gesamtdarstellungen. Es bietet eine nützliche Erstorientierung, nicht zuletzt im Blick auf US-amerikanische Personen, deren Weg und Beitrag zur Weltmission in Europa vielleicht nicht so bekannt geworden sind. Ein nützliches Nachschlagewerk für missionshistorische, aber auch allgemein missionswissenschaftliche Bibliotheken.

Hamburg

Theodor Ahrens

Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hg.): *Ein Blick zurück nach vorn: Johannes XXIII. Spiritualität – Theologie – Wirken* (= Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit 2) Echter/Würzburg 1992; 211 S.

In einer Zeit, in der die meisten Menschen das 2. Vatikanische Konzil nur noch als Ereignis der Vergangenheit kennen und es zugleich je nach Standpunkt als ein solches behandeln, ist es gut, daß

von Zeit zu Zeit an das Konzil, vor allem an die großen Gestalten, die es ermöglicht und gestaltet haben, erinnert wird. Viel zu sehr scheint das Rad der Geschichte in der Kirche selbst inzwischen den Schwung des Konzils verloren zu haben; es dreht sich nicht selten gar rückwärts. Im vorliegenden Band, in dem die Beiträge eines internationalen Kongresses in Bergamo 1986 in deutscher Sprache vorgelegt werden, steht die Gestalt des unvergeßlichen Johannes XXIII. im Vordergrund, sein geistig-geistliches Profil, seine »Lebens-«erfahrung in Bulgarien und Paris, die Gestalt des Predigers Roncalli, seine Bedeutung für das Konzil, seine Theologie. Der bekannte Konzilshistoriker behandelt auch hier das 2. Vatikanische Konzil, Giuseppe Ruggieri die Theologie. Zum 30. Jahrestag der Eröffnung des Konzils in deutscher Sprache veröffentlicht, bleibt das Buch eine spannende Lektüre vor allem für solche, denen – wie gesagt – die unmittelbare Erfahrung des Konzils nicht mehr geschenkt war.

Bonn

Hans Waldenfels

D'Arelli, Francesco / Tamburello, Adolfo (Eds.): *La missione cattolica in Cina tra i secoli XVII–XVIII: Emiliano Palladini (1733–1793), congregato della Sacra Famiglia di Gesù Cristo, procuratore della Sacra Congregazione di Propaganda Fide a Macao. Atti del Convengno (Lauria, 8–9 ottobre 1993) (Istituto Universitario Orientale; Collana »Matteo Ripa« XI) Istituto Universitario Orientale di Napoli / Napoli 1995; XI and 311 pp.*

There are not many detailed studies of the history of the Catholic Church in China during the second half of the eighteenth century. It was a time of a disturbed relationship with the Emperor of China caused by the Rites Controversy and this led to persecutions, expulsions and underground activities. Moreover, the opposition between the defenders of the Portuguese Padroado and the supporters of the Sacred Congregation of the Propaganda Fide was still very much alive. It is this background that strongly influenced the life and activities of Emiliano Palladini (1733–1793). The second centenary of his death (1993) was celebrated by organizing an exposition and a symposium held at Lauria in Southern Italy on October 8–9, 1993. The proceedings of the symposium and the catalogue of the exposition have been published in the present volume under review. The editors have done an excellent job. Twelve contributions were presented by ten specialists and the entire catalogue was reproduced (283–311), followed by some ten pages containing reproductions of documents preserved in the archives of the Congregation for Evangelization in Rome.

Palladini was a priest and a member of the Congregation of the Sacra Famiglia di Gesù Cristo, founded by Matteo Ripa (1682–1746), a secular priest and during thirteen years a missionary of the Propaganda Fide in China. This congregation looked after the Collegio de' Cinesi, started by the same Ripa with the intention to prepare young men from China to serve as priests in China. Palladini joined the Congregation in 1754, but we know nothing about his life in the College up to his appointment as procurator of the Propaganda Fide in Macao in 1761 in which function he served until 1772. He was the superior of the Chinese priests hailing from the College at Naples. Moreover, he was the liaison man between the Propaganda Fide and her missionaries labouring in five provinces of Northern and Central China. After his return he served as vice-superior of the College at Naples and during a brief period (1785–1786) he was the temporary rector of that college. When he died in 1793 he still held the post of vice-superior. No documents exist about his last twenty years which he passed at the College. Consequently, hardly any information is attainable about this part of his life. However, his stay as procurator in Macao during eleven years is well documented. We get an insight in the difficult circumstances in which the Chinese priests and the

Propaganda missionaries had to live, into the daily life of the procurator, who had to deal with financial, theological and personal matters. Above all, this study is very helpful to understand the activities of the Propaganda Fide in China, of the importance of the College in Naples and the relationship between Palladini and the Chinese priests. Additionally, the editors did not forget to focus on the context of these activities: there are special contributions on the religiosity of the Chinese, on Christianity in China during the thirteenth up to the seventeenth century and also a very precious contribution by Angelo Lazzarotto on the catholic missions in China during the last two centuries. D'ARELLI and TAMBURELLO appear to be the scholars specialized in the life and the activities of Palladini and they are responsible for four contributions to the symposium.

This precious and well-printed book fills a gap in our knowledge of one of the most tragic periods of the history of the Church in China. It is highly recommendable to everybody who attempts to understand the present situation of this Church.

Wijchen

Arnulf Camps OFM

Ehlen, Peter (Hg.): *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Ein deutsch-russisches Symposium* (= Fragen einer neuen Weltkultur, Bd. 11) P. Kindt / München 1994; 223 S.

Nach der politischen Wende in Osteuropa hat die Münchener Jesuitenhochschule für Philosophie im Frühjahr 1993 einen philosophischen Kongreß zum Thema »Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten« veranstaltet. Dazu hat sie vor allem Professoren aus der eigenen Hochschule mit Philosophen der Russischen Akademie der Wissenschaften zusammengeführt. Eröffnet wurde die Tagung durch den Regensburger Philosophen FRANZ VON KUTSCHERA, der die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion ortete und letztlich nach dem notwendigen Zusammenhang von Metaphysik und Glauben fragte. Dem folgten Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen der religiösen Sprache (FRIEDO RICKEN). Es fällt auf, daß die russischen Beiträge sich stark an der Moral orientierten. So fragt ABDUSSALAM A. GUSSEJNOW nach der Idee des Absoluten als Möglichkeitsbedingung von Moral, ERICH SOLOWJOW nach der unbedingten Gültigkeit des Rechts, wobei er auf Kant zurückgreift. Einen anderen, wenngleich anschließenden Ansatz wählt dann GERD HAEFFNER, der nach der Begründung der Menschenwürde fragt. Wo philosophisch vom Absoluten die Rede ist und der deutsche Idealismus eine Hintergrundfolie abgibt, kommt man an Hegels Idee des Absoluten nicht vorbei. Mit dem Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Hegel befaßt sich ANDREJ KRITSCHESKIJ, mit seinem »Absoluten Geist« JÖRG SPLETT. Dieser Gedankengang setzt sich fort im Beitrag des Freiburgers LUDWIG WENZLER »Geschichtlichkeit und Absolutes«. Der heutige Denkhorizont des Pluralismus kommt vielleicht am nachdrücklichsten im Schlußbeitrag von NELLY MOTROSCHLOWA zum Ausdruck, die von der »Suche nach dem Absoluten im Zeitalter des moralischen Relativismus« handelt und zugleich die Schwankungen zwischen Totalitarismus und Relativismus thematisiert. Im Ergebnis bietet die in ihren Vorträgen dokumentierte Tagung mehreres: (1) Sie legt eine Quersumme der idealistischen Idee des Absoluten vor. (2) Sie beweist, wie in einem eher von Religionslosigkeit geprägten Umfeld dennoch die Frage nach dem Absoluten und Unbedingt-Gültigen im Hinblick auf moralisches und rechtliches Handeln sinnvoll gestellt wird. (3) Religiös und religionsorientierte Philosophie braucht auch heute nicht der Frage nach Gott auszuweichen. (4) Die Relativismusfrage erhält eine deutliche Verschärfung im Zeitalter des Pluralismus, der sich auch in der Aktualisierung des geschichtlichen Bewußtseins Raum bricht und somit eine philosophiegeschichtliche Wurzel vorzuweisen hat. Der Band reiht sich konsequent in die zahlreichen Bemühungen um die Probleme einer neuen Weltkultur ein, denen die

Münchener Hochschule für Philosophie mit Hilfe der Rottendorf-Stiftung nachgeht. Er verdient wie die vorausgegangenen Bände hohe Beachtung.

Bonn

Hans Waldenfels

Frick, Johann: *Zwischen Himmel und Erde. Riten und Brauchtum in Nordwestchina*. Gesammelte Aufsätze, eingeleitet, bearbeitet und hg. von **Anton Quack** (Collectanea Instituti Anthropos 41) Academia Verlag / Sankt Augustin 1995; 310 S.

Das vorliegende Buch ist ein vielschichtiges Werk. In erster Linie geht es um die Ehrung und Würdigung des ältesten Mitgliedes des Anthropos Institutes, Pater Johann Frick, der am 26. Dezember 1993 seinen 90. Geburtstag vollendet hat. Aus diesem Anlaß hat A. QUACK als Herausgeber eine Auswahl aus dem ethnographisch-ethnologischen Lebenswerk des Jubilars getroffen.

Das gesamte Buch besteht aus sieben Kapiteln von sehr unterschiedlicher Länge. Das erste, das vom Hg. als Einleitung geschrieben wurde, führt am sehr konkreten Beispiel des Lebens von J. FRICK in das Spannungsfeld zwischen Ethnologie und Mission ein. Deren Geschichte schwankt zwischen Dekulturation um des Evangeliums willen als Kulturzerstörung und Inkulturation des Evangeliums als Kulturkritik mit dem Ziel der Befreiung aller Menschen zu echter Menschlichkeit. QUACK will das ambivalente Verhältnis zwischen Ethnologie und Mission, die immerhin auf einen gemeinsamen Ursprung am Ende des 15. Jhts. zurückschauen müssen, mit Hilfe von J. FRICKS durchaus gelungener Synthese von zwei unterschiedlichen Lebensentwürfen, d.h. des eines Missionars und des eines Ethnologen, in Richtung auf eine dialogisch-kritische Partnerschaft aussöhnen.

Die Kapitel 2 bis 6 stellen eine repräsentative Auswahl der ethnologischen Beiträge des Jubilars dar. Die Kriterien für die Auswahl werden von A. QUACK selbst ausdrücklich auf S. 25 formuliert. Die gesammelten Beiträge lassen sich als ethnographisch-ethnologisch und nicht in erster Linie als sinologisch verstehen, obwohl die Grenze zwischen den beiden fließend, weil standpunktbedingt ist. Denn Ethnologie ist im allgemeinen Sinne die Wissenschaft von den Kulturen verschiedener Völker. Im Hinblick auf die Kultur Chinas wäre sie eine Teil der Sinologie. Ohne dieses Problem weiter vertiefen zu wollen, sagen wir nur, daß die Beiträge des vorliegenden Buches uns einen sachkundigen Einblick in den Unterschied zwischen der chinesischen Hochkultur der Oberschicht zusammen mit der Schicht der sogenannten Literaten-Beamtenschaft und der Bauernkultur auf dem Lande geben. In der sozialen Rangordnung folgten die Bauern im traditionellen China gleich hinter den Literaten-Beamten an zweiter Stelle, noch vor Handwerkern und Kaufleuten. Während der ersten Hälfte des 20. Jhts., also zur Zeit des missionarischen Aufenthaltes von Pater J. FRICK (1931–1952), fielen die Bauern in China auf die unterste Stufe der sozialen Leiter herab. Wenn auch die im vorliegenden Buch aufgenommenen Artikel nicht direkt diese für die chinesischen Bauern leidvolle Umwandlung zur Sprache bringen, so zeichnen sie ein lebendiges Bild von der (klein-)bäuerlichen und vorwiegend von einer animistisch-magischen Weltanschauung geprägten Kultur im damaligen Nordwestchina nach. Sie machen uns späteren Generationen das zugänglich, was wie mit Naturnotwendigkeit und in großem Tempo im Verschwinden begriffen ist. In diesem Sinne sind die gesammelten Aufsätze selbst eine Würdigung der Lebenswelt und ländlichen Kultur in China.

In Kapitel 2, »Bäuerliches Spruchgut aus Tsinghai« (29–109; ursprünglich in vier Fortsetzungen 1964–1970 in der Zeitschrift *Sinologica* erschienen) beschreibt und analysiert der Autor 111 Sprichwörter, die unter den dortigen Bauern geläufig waren und von lebenslehrhaftem Inhalt

geprägt sind. Viele dieser Bauernsprüche besitzen eine über die gewöhnliche Rede gehobene Form (z.B. Reime) und stellen eine reichhaltige Quelle der Denk- und Lebensweisheit der Landbevölkerung in der nordwestlichen Region Chinas dar. Der Autor bedient sich dabei einer Vorgehensweise in vier Schritten: 1) wörtliche Übersetzung des Spruches; 2) seine sinngemäße Wiedergabe in der deutschen Sprache; 3) Erläuterung der einzelnen Schriftzeichen (wenn nötig) und Angabe von Hintergrundwissen, das am meisten ethnographisch-ethnologische Erkenntnisse darbietet; 4) Anwendungsbereich und -kontext des Sprichwortes.

Im längsten Kapitel 3, »Totenriten der Chinesen im Westtal von Sining (Provinz Tsinghai)« (111–223; in: Herman Köster (Hg.), *China erlebt und erforscht*, S. 43–190, Selbstverlag des Hg. / München 1974), führt der Autor am Beispiel des örtlich begrenzten Gebietes (also endemisch) in den weiten Bereich der chinesischen Volksreligiosität ein. Vor dem Hintergrund einer der Konstanten der chinesischen Kultur, d.h. der Ahnenverehrung und des Totenkultes und der damit verbundenen allgemeinen Jenseitsvorstellungen beschreibt der Autor mit Akribie den konkreten Vollzug der Riten und ihren Inhalt beim Sterben, Aufbewahren der Leiche und bei der Beerdigung sowie »sonstiges Brauchtum zwischen Tod und Begräbnis« in diesem Gebiet.

Im sehr kurzen Kapitel 4, »Wiederversöhnung des verletzten Erdgeistes. Ein Brauch im chinesisch-tibetischen Grenzgebiet« (225–231; in: *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 2 (1954), SS. 39–43), wird der Versöhnungsritus für die Erdgottheit mit besonderem Hinweis auf seine kosmische Dimension geschildert. Obwohl der Autor die Frage nach dem ethnischen Ursprung (chinesisch oder tibetisch) ausgeklammert hat (225), sagt er am Schluß: »Damit erweise sich der Ritus als ein lamaistisch-schamistisches Erbe aus der engen Verbindung zwischen Tibetern und Chinesen ...« (230). Beinahe mit Sicherheit könne man behaupten, daß die kosmische Dimension chinesischen Ursprungs sei.

In Kapitel 5, »Neujahrsbräuche im Westtale von Sining (in: *Anthropica*, SS. 86–125, Anthropos Institut / Sankt Augustin 1968), stellt der Autor das Dorf Heitsuitzu (im westlichen Teil der Provinz Tsinghai/Qinghai) in den Mittelpunkt seines ethnographischen Interesses. Dieser Beitrag ist eine detaillierte Darstellung des bis heute für die Chinesen wichtigsten Festes im traditionellen Mondkalender, das auch das Frühlingsfest genannt wird.

Im letzten Beitrag (Kapitel 6), »Mutterschaft – Lebensziel der Chinesin von Tsinghai« (275–305; in: Herman Köster (Hg.), *Sinica-Festschrift*, SS. 29–71, Selbstverlag des Hg. / München 1972), stellt der Autor den traditionellen chinesischen Weg der Emanzipation der Frau durch ihre biologische Mutterschaft dar. Durch die Unterstreichungen der Wichtigkeit dieses ausschlaggebenden Phänomens im Leben einer Chinesin gibt der Autor einen tiefen Einblick in die Grundmuster und -phasen des Lebens der chinesischen Frau im Umfeld ihrer ursprünglichen, angestammten und eingeheirateten Familie und in der traditionellen chinesischen Gesellschaft.

Das Kapitel 7 (307–310) beinhaltet zitierte Literatur. Am Ende aller fünf Beiträge des Jubilars befindet sich ein jeweils relevantes Glossar mit chinesischen Schriftzeichen (auch Zeichnungen mit chinesischen Schriftzeichen, 222–223), die im Haupttext transkribiert wurden. Obwohl der Hg. in den »Vorbemerkungen« sagt: »Bei der Schreibweise chinesischer Begriffe, Namen und Texte wurde Einheitlichkeit angestrebt«, war jedoch diese Anstrengung m.E. nicht groß genug. Denn:

1) Grundsätzlich hätte man die ursprünglich mit der Hand geschriebenen chinesischen Zeichen, unter denen es manche unleserlich (z.B. *pine*, S. 106, kursive Fußnote-Ziffer 7), viele schwer leserlich oder einige falsch geschriebene gibt (z.B. *fan* [als Zeichenvariante für »Überschwemmung, Flut«], S. 106, kursive Fußnote 30, oder *fen* [»Grab«], S. 305, kursive Fußnote 10), mit Hilfe des Computers herstellen können. Am leserfreundlichsten wäre die Eingabe der chinesischen Schriftzeichen in den Haupttext gewesen.

2) Der Autor bedient sich in seinen Beiträgen bei der Transkription chinesischer Zeichen der bei den Sinologen bis in die 70er Jahre am meisten verwendeten Wade-Giles-Transkription. Diese

Information ist auch für die Ethnologen wichtig. Dabei müßte auch wenigstens auf den Unterschied zwischen *putonghua* (dem sog. Hochchinesisch) und dem örtlichen Dialekt, der sich auch in der Transkription niederschlägt, hingewiesen werden.

3) Es gibt auch gelegentlich Fehler in der Transkription. Z.B. sollte auf S. 33 im Spruch sieben anstelle von *shih* das Wort *yu* stehen (dasselbe S. 34 o.), S. 228 durchgehend anstelle von *huei* – *hui*; S. 277 anstelle von *ehr* – *erh*, *ts'ai fen* – *ts'ai feng*; S. 278 *chai* – *chia*, *chi* – *ch'i*; S. 285 *shüeh* – *hsüeh*; S. 287 *her* – *erh*; S. 296 *chien* – *ch'ien*, *chia* – *chiao*; S. 297 nicht *p'o*, sondern doppelt *p'o p'o*; S. 300 *hien* – *hsien*, *ch'ung* – *ch'iung*; auf S. 301 fehlt zweimal die Transkription des Hilfswortes *ne*.

4) Wenn man das vorliegende Buch als eine Einheit betrachtet, so sollten die Sprichwörter, die zwar im Haupttext transkribiert, aber anderswo mit den entsprechenden chinesischen Schriftzeichen versehen wurden, auch hier mit den chinesischen Zeichen begleitet werden.

Trotz dieser gelegentlichen Transkriptionsfehler und anderer gelegentlicher Schreibfehler (z.B. Singapore, S. 15, und Hongkong, S. 22) verliert das vorliegende Buch nichts an seinem ethnographisch-ethnologischen, ja sinologischen Wert. In seinen Beiträgen zeigt sich der Jubilar als vorzüglicher Beobachter der Kultur der ländlichen Bevölkerung in Nordwestchina, unter der er missionierte, und als guter Ethnologe, der uns mit Hilfe seiner chinesischen Gewährsmänner einen großen Reichtum an Weisheitssprüchen der Bauern und des sonstigen Volksmunds zugänglich gemacht hat.

Sankt Augustin

Z. Wesolowski SVD

Hinton, Jeanne: *Walking in the same direction. A new way of being Church* (Risk Book Series No. 67) WCC Publications / Geneva 1995; X and 106 pp.

The author is a freelance writer, living in southwest England, and a researcher with a particular interest in Basic Christian Communities. She is a founder member of the Post Green Community in that region of the United Kingdom. She collected and studied a great amount of publications on this phenomenon and she travelled worldwide in all the six continents to contact the various BCC. Fortunately, she decided not to present us with a summary of all the publications. She preferred to communicate with us her experiences. This decision makes the book valuable. She discovered the BCC under several names as: house church, small faith community and cell group. They are contextualized, but they have much in common too: they are not movements in the church, but the church in movement. Thus, they are a new way of being church: from the grassroots, from the poor and marginalized emerge ordinary lay christians working out their faith in everyday life and discovering an authentic christian life-style. The author proves to be able to discover what is really going on and she presents her discoveries to us in a remarkable and readable way. It is a book that should be read by all searching for a meaningful way of being a christian and of being church today. One observation may be made: why did she not encounter some Basic Human Societies in Asia? In that continent christians, living in their own BCC, enter a community life together with people of other faiths, like hinduism, islam, buddhism. I hope that she will write another book on that way of being church.

Wijchen

Arnulf Camps

Hoheisel, Karl / Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.): *Heil und Heilung in den Religionen*, Harrassowitz Verlag / Wiesbaden 1995; X und 188 S.

Die hier zu besprechende Sammlung von zehn Beiträgen einer gleichnamigen interdisziplinären Bonner Ringvorlesung reiht sich ein in die wachsende Anzahl gleichartiger Publikationen, die dazu mittlerweile im deutsch- wie fremdsprachigen Bereich vorliegen (vgl. z.B. den umfangreichen, von L.E. Sullivan herausgegebenen Band: *Healing and Restoring – Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, New York 1989, u.a.). Ihr besonderes Gepräge erhält diese Veröffentlichung durch den stark medizinhistorischen Akzent, der durch das vorangestellte Geleitwort des Düsseldorfer Medizingeschichtlers H. SCHADEWALDT (VII–X) noch besonders hervorgehoben wird. Dem Genus gemäß sind alle Autoren um Allgemeinverständlichkeit und daher um die Vermeidung jeglicher Fachterminologie bemüht; bei der Drucklegung wurden Anmerkungen oder Bibliographien hinzugefügt.

Die Reihe wird mit einem grundsätzlichen, religionswissenschaftlich wesentlich auf G. Mensching recurrierenden Beitrag von H.-J. KLIMKEIT zum Thema »Heil und Heilung in Volks- und Weltreligionen« eröffnet (1–19). – KLIMKEIT will darin aufzeigen, daß in allen (!) Weltreligionen, die für gewöhnlich »die Stelle der untergegangenen Volksreligionen eingenommen« haben, »die alten Begriffe der Gerechtigkeit« (= Heil) neu gefaßt und die Religionsstifter »durch Titulaturen, Legende und Lobpreis als ... große ... Ärzte« dargestellt wurden, »deren Botschaften eine Antwort auf die Unheils- und Leidensfrage« geben wollten. Die Heilungen, die in den jeweiligen heiligen Schriften von den Stiftern bezeugt werden, sind daher allgemein »Zeichen eines neuen Heils« (16f; ähnlich 19). Die Medizingeschichtlerin F.R. HAU zeichnet in ihrem weit ausholenden Beitrag »Heil-Kunst im Islam während des Mittelalters« (21–47) ein detailreiches medizinhistorisches Bild dieser Zeit mit einer allgemeinen religionskundlichen Einleitung zum Islam. – Über »Heil und Heilung in China am Beispiel früher Heilsvorstellungen im Shang-zeitlichen Ahnenkult« schreibt G. WÄDOW (49–74). Nachdem er zunächst das Verständnis von »Heil« im Ahnenkult des frühen China eruiert und herausgestellt hat, daß es im volksreligiösen Ahnenkult »nicht um die grundsätzliche Gewinnung eines Heils und ... Überwindung einer existentiellen Unheilssituation« geht, »sondern um die Sicherung des prinzipiell bestehenden Heilskontaktes« (59), wendet er sich kurz den Heilungsmedien jener Zeit (Orakelknochen und proto-schamanistische *wu*-Priester) zu. Eine wichtige Speziabibliographie zum Thema ist angefügt. – Der Indologe C. VOGEL handelt über »Die theoretischen Grundlagen der indischen Medizin« (75–87), worunter er die ayurvedische Heilweise verstanden wissen will, deren diagnostische Grundannahmen und therapeutische Maximen er kenntnisreich entfaltet. In Aufarbeitung neuerer Forschungsergebnisse zum Ayurveda weist er Parallelen und Abhängigkeiten zwischen indischer und griechischer Medizin nach, wobei er allerdings deutlich macht, »daß die brahmanische Heilkunde im allgemeinen den physio-pathologischen Anschauungen der hellenistischen Philosophen eher entspricht als den betreffenden Lehren der Hippokratiker« (86). – »Buddha als Arzt« ist Gegenstand des Beitrages von K. SAGASTER (89–98). Er beschreibt den »heilenden Buddha«, den »Lehrer der Medizin, König des Lapislazuli-Lichtes«, dem schon in früher Zeit das Brüderpaar »König der Medizin« und »höchster Arzt« als Boddhisattvas zugesellt wurden, und deren kultische Verehrung (!) gemäß der tibetisch-mongolischen Tradition. »Charakteristisch für die buddhistische Medizin ist, daß Krankheiten nicht nur mit körperlichen Mitteln ... geheilt oder vermieden werden können. Von größter Wichtigkeit sind auch geistige Mittel, so z.B. die Rezitation von ... Texten, in welchen die heilende Kraft der Gottheit im machtvollen Wort konzentriert ist« sowie die »Meditation« (95). – Der Bonner Neutestamentler HORST BALZ führt zu »Heil und Heilung im Neuen Testament« (99–115) zunächst aus, daß »das Neue Testament eine Reihe von Heilstermini« kenne, »die durch das deutsche Wort »Heil« nur näherungsweise erfaßt« werde (101). Jesu Heilungen haben »weder legitimatorischen noch

unmittelbar kerygmatischen Charakter, wohl aber ... neben der direkten Zuwendung zu Hilfsbedürftigen auch öfter eine demonstrative Funktion« (109). Weil Heil und Heilung (nicht aber Heil und Gesundheit) dem Schriftzeugnis nach aufeinander bezogen sind, darum wäre es »theologisch wohl richtig, sich die ganzheitlich rettende und heilende Kraft des christlichen Glaubens intensiver zu vergegenwärtigen, als es in der Regel geschieht« (114). Die beiden sich daran anschließenden medizinhistorischen Studien wenden sich speziellen Problemen zu. H. SCHOTT, »Naturforschung, Magie und Religion – Historische Wurzeln der ›Romantischen Medizin‹« (117–134), weitet allerdings den Horizont seiner Aufgabenstellung ins Grundsätzliche, wenn er im Beschluß seiner Ausführungen (132ff) »drei ... Grundprobleme« aufzeigt, »die der wissenschaftlichen Medizin trotz aller Bemühungen immer wieder entgleiten«, nämlich die Frage nach Sinn und Ursache von Krankheit und Leid, die nach der wirksamen Heilsursache, sowie die nach der »Machbarkeit von Heilung«. – BARBARA WOLF-BRAUN wertet in ihrer um eine Bibliographie angereicherten Darstellung (»Suggestion und Glaubensheilung«, 135–157) hauptsächlich die Studie von M.B. McGuire über neureligiöse Heilungsbewegungen aus (»Ritual Healing in Suburban America«, New Brunswick 1989), die sie damit zugleich für den deutschen Sprachraum zugänglich machen will (141). Sie schließt sich dem Urteil McGuire's an, daß »die ›Hoffnung in die Hoffnung‹ in den Glauben an die Effizienz einer starken transzendentalen Kraft transformiert« werde und daß moderne Zeitgenossen als »aus traditionsbestimmten Lebensformen und -entwürfen« freigesetzte Subjekte nach diesen Hilfestellungen als »riskanten Chancen« (H. Keupp) greifen zwecks »Verwirklichung von Utopien für ›ein Stück eigene(n) Leben[s]‹« (152ff).

Ganz anderer Art als alle bisher referierten Beiträge sind die kurzen, inhaltsreichen Überlegungen des klinischen Neurophysiologen DETLEF B. LINKE zur Frage: »Ist Altern eine Krankheit?« (159–165), denn unter religionswissenschaftlicher Fragestellung (Suche nach dem Heil) führt er in die aktuelle medizinethische Problematik ein. Dabei kommt es zu markanten Formulierungen, die aufhorchen lassen. So heißt es z.B. im Blick auf die heute mögliche medizinische Manipulation menschlichen Lebens, insbesondere in der letzten Lebensphase: »Der Preis, den man für die säkularen Formen des Heils jetzt zu zahlen bereit scheint, ist ... außerordentlich hoch, höher als das eigene Leben. Dem Gott des körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens wird die eigene Existenz als Opfer dargebracht.« (161) Am Beispiel der Transplantation embryonaler Hirngewebe zur Behandlung altersbedingter Krankheiten zeigt er, daß heute »Unsterblichkeit und personale Identität ... zum Handlungsgegenstand des Chirurgenkalpells geworden« sind, womit drängende Aufgaben auch für die religionswissenschaftliche Aufarbeitung der Moderne gestellt sind. Im abschließenden Beitrag reflektiert KARL HOHEISEL zusammenfassend über »Religiöse und profane Formen nichtmedizinischen Heilens« (167–184), ohne allerdings das, was hier unter Heilen zu verstehen ist, zu problematisieren oder abzuklären. Ihn interessieren vor allem die nichtmedizinischen Therapien religiöser wie profaner Art. Unter Zuhilfenahme tiefenpsychologischer Kategorien formuliert er als seine grundlegende Erkenntnis: »Entscheidend sind Struktur und Stärke des Annahme- oder Glaubenssystems. Religiöse [sc. Systeme] gehören zu den umfassendsten, denn sie stellen den Menschen in kosmische Zusammenhänge und tragen ihn dadurch in besonderer Weise. Wahrscheinlich rührt daher ihre besondere Kraft. Beides könnte die enge Verknüpfung von Heil und Heilung in der Geschichte aller religiösen Traditionen (!) erklären. Zwangsläufig scheint dies jedoch nicht, so daß zumindest nicht ausgeschlossen ist, daß nichtreligiöse Annahmesysteme und Erwartungshorizonte den inneren Arzt [Jung] genauso zu mobilisieren vermögen wie religiöse.« (184)

Fragt man nach dem religionswissenschaftlichen Ertrag dieses Buches als ganzem, so fällt er doch, mit Ausnahme des Beitrages von LINKE, eher bescheiden aus. Zwar werden wichtige historische Details und interessante Einzelheiten angeführt, doch es fehlt an begrifflicher wie systematischer Kohärenz und Durchdringung des Gesamtkomplexes. Fazit: das vorliegende Buch ist

eine durchaus lesenswerte, aber keineswegs unverzichtbare Anthologie zum Thema »Heil und Heilung in religiösen Traditionen aus Vergangenheit und Gegenwart«.

Hamburg/Tübingen

Christoffer H. Grundmann

Kerber, Walter (Hg.): *Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Ein Symposium* (Fragen einer neuen Weltkultur 12) Kindt / München 1995; 289 S.

Es handelt sich bei diesem Buch um die Publikation eines interdisziplinären Symposiums, das 1993 an der Jesuitenhochschule in München stattfand und in einer Reihe anderer Symposien wie »Der Begriff der Religion« und »Die Wahrheit der Religionen« veröffentlicht ist. Ausgangspunkt der Vorträge und Diskussionen dieses Bandes ist die Frage nach der Friedensfähigkeit der Religionen angesichts der vielen kriegerischen Auseinandersetzungen und gewalttätigen Konflikte in der Geschichte, an denen Religionen zumindest beteiligt waren. – Dem Religionswissenschaftler C.A. KELLER wurden für seinen Vortrag die Fragen gestellt, »Welche innerreligiösen Ursachen interreligiöse Unduldsamkeit bedingen oder verschärfen« und »inwieweit und warum Religionen das friedliche Zusammenleben in einer neuen Weltkultur« fördern (13). KELLER stellt verschiedene grundlegende typische Erfahrungen der großen Religionen der Welt dar und kommt zu dem Schluß, daß das jeweilige religiöse Erleben der letztgültigen »inneren Dimension« von Welt und Menschen Unbedingtheit in sich schließt und von daher vor allem dann eine Neigung zu Intoleranz besteht, wenn diese in endgültig festgelegte Lehren, in religiöse Ordnungen und Gesetze übersetzt und fixiert ist. Friede kann sich letztlich nur verwirklichen, wenn die Menschen durch Relativierung von Gesetz und Dogma im befreienden Erleben der letzten Wirklichkeit eins werden. – Die folgenden Beiträge des Soziologen und Indologen C. JÜRGENSMEYER und des Politologen T. MEYER betonen vorwiegend die *Instrumentalisierung* von Religion auf intolerante oder fundamentalistische Weise für politische Zwecke. JÜRGENSMEYER weist dies in seinem vorzüglichen Aufsatz am jahrhundertelangen Konflikt zwischen Hindus und Moslems in Ayodhya, Nordindien, auf. Hierbei geht es letztlich symbolisch für das ganze Indien im Zusammenhang mit kollektiven Ängsten der Hindus, in eine Minderheitensituation den Moslems gegenüber zu gelangen, um die Gewinnung einer hindu-nationalen Identität (Hindutva) durch Ausgrenzung der Muslime und Christen. – MEYER sucht in seinem Beitrag im Rahmen moderner politischer Rationalität dem Phänomen des Fundamentalismus dadurch zu begegnen, daß unter Beibehaltung der jeweiligen auch religiösen *Wahrheitsansprüche* sich die *Gewißheitsansprüche*, daß die Wahrheit für *alle* unmittelbar verbindlich sein muß, den offenen Prozessen der Suche nach moralischer Richtigkeit und politischer Geltung unterstellen. – Im letzten Beitrag geht der Fundamentaltheologe H. WALDENFELS auf die Problematik der Spannung zwischen der Einheit der Wahrheit und der Vielfalt religiöser Wahrheitsansprüche der Religionen nach katholischem Verständnis ein. Durch Differenzierungen des inflationär gebrauchten Heilsbegriffs wird deutlich, wo genau eine jeweilige Annäherung zwischen den Religionen geschehen kann. – Die vier sehr unterschiedlichen interessanten Referate werden vor allem durch die spannenden Diskussionsbeiträge aneinander gebunden. Es fällt allerdings auf, daß gegen Ende der Diskussionen die Teilnehmer sich vermehrt für eine spezifisch abendländisch-christliche Perspektive des Verhältnisses der Religionen zueinander aussprechen und dabei vermittelnde Versuche von KELLER (kosmischer Christus), NEUDECKER (Mystik) und WALDENFELS (Förderung der Werte anderer Religionen) nicht recht zum Zuge kommen. Zudem paßt die Problematisierung »biblischer Unduldsamkeit gegenüber anderen Religionen« als Abschluß des Buches nicht so ganz in seine Gesamttenenz. Möglicherweise hätte die Teilnahme von

Vertretern außerchristlicher Religionen und von Christen anderer Kulturkreise an dem Symposium einen anderen Abschluß bewirkt. – Insgesamt wird die Frage nach Sinn und Ziel des interreligiösen Dialogs nur wenig geklärt, die Problematik der Friedensfähigkeit der Religionen tritt im Laufe der Diskussionen immer mehr in den Hintergrund. – Abgesehen von solchen und ähnlichen Anfragen kann man die Lektüre dieses anregenden interdisziplinären Werkes nur wärmstens empfehlen.

Würzburg

Norbert Klaes

Khoury, Paul: *L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et Sécularité* (Religionswissenschaftliche Studien 35) Echter Verlag / Würzburg; Oros Verlag / Altenberge 1994, 1995 (2 Bände); 410 S., 322 S.

Der bekannte Autor PAUL KHOURY behandelt in diesem zweibändigen Werk ein Thema, das sehr aktuell ist und zu dem in den letzten Jahren viele Werke erschienen sind. Es handelt von der Kritik islamischer Denker an der westlichen Kultur und Gesellschaft. Eines der immer wieder behandelten Probleme ist die Säkularität und der Islam. Dies ist auch der Untertitel des Werkes. KHOURY hat 44 Werke, die in den 70er und 80er Jahren erschienen sind bzw. neu aufgelegt wurden, von 31 arabischen islamischen Autoren analysiert. Die Thematik dieser Werke ist die Erneuerung des Islams und des islamischen Denkens angesichts der westlichen Gesellschaft, Säkularisation und Hegemonie. Leider werden die Autoren nirgends vorgestellt. Es sind Autoren wie der ägyptische Fundamentalist Imād al-Din Khalīl, der ägyptische Muslim-Bruder Yusuf al-Qaradawī, der Schi'it Baqir al-Sadr, Vordenker der irakischen Da'wa Bewegung. Ebenso werden ein Werk des Ayatollah Khomeiny und zwei Werke des bekannten Sayid Qutb untersucht. KHOURY gibt keine Kriterien für die Auswahl der Werke an.

In der Einleitung werden schlagwortartig die Fakten der islamisch-europäischen Geschichte aufgezählt, und zwar vom Anfang bis zur Gegenwart, gefolgt von Hinweisen auf die Geschichte der christlich-islamischen Auseinandersetzung. Der zweite Teil besteht in einer äußerst knappen Darstellung der kulturellen Antinomien und im dritten Teil der Einleitung wird kurz auf die sozialen Strukturen eingegangen. Der Hauptteil der beiden Bände besteht aus Zitaten oder knappen Inhaltsangaben aus den analysierten Werken. Die Zitate und Inhaltsangaben werden den beiden Hauptteilen: 1. das westliche Modell, 2. Islam und Säkularität, zugeordnet. Jeder der beiden Hauptteile wird noch mehrmals untergliedert, so daß Zitatgruppen zu begrenzten Themen entstehen. Die jeweiligen Zitatgruppen werden inhaltlich eingeleitet und zumeist von einer Zusammenfassung abgeschlossen. Der erste Band hat noch ein arabisch-französisches und französisch-arabisches Lexikon. In beiden Bänden werden die analysierten Werke aufgeführt. Der letzte Band schließt mit einer Biographie erwähnter Werke.

Das Buch vermittelt ein kaleidoskopisches Bild von islamischen Aussagen zum Westen. Es fehlt der Hintergrund, auf dem die einzelnen Aussagen zu verstehen sind. Es wird weder auf die Biographie der Autoren eingegangen noch auf die politische und soziale Situation, in der die Autoren geschrieben haben. Weder die allgemeine Einleitung noch die Einführungen zu den einzelnen Abschnitten können diesen Mangel ausgleichen. Auch in der Bibliographie der erwähnten Werke finden sich nur vereinzelt Werke, die eine Einführung in die Problematik vermitteln. Dem, der eine Einführung oder eine Analyse der islamischen Kritik am Westen sucht, ist dieses Werk nicht zu empfehlen. Es kann aber ein Arbeitsinstrument für denjenigen darstellen, der über das Thema arbeitet und gezielt Aussagen der analysierten Autoren sucht.

Aachen

Harald Suermann

Maier, Gerhard: *Gemeindeaufbau als Gemeindegewachstum. Eine praktisch-theologische Untersuchung zur Geschichte, Theologie und Praxis der »church growth«-Bewegung* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 22) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1995; 320 S.

Ein württembergischer evangelischer Pfarrer – nicht zu verwechseln mit einem Kollegen gleichen Namens, der als Vorkämpfer evangelikaler Belange bekannt geworden ist – bemüht sich um »tiefergehende Reflexion« seiner Gemeindegearbeit. Ein Studienjahr in den USA führt ihn auf die Spur eines missionsstrategischen Entwurfs, der möglicherweise auch für die deutsche postmoderne Kirchenkrise brauchbare Weisung verspricht: die »church growth«-Bewegung (hier abgekürzt CG) des ehemaligen Indien-Missionars und Missionstheologen Donald A. McGavran (1897–1990). Die daraus sich ergebende Auseinandersetzung wird dokumentiert in einer Heidelberger Dissertation im Fach Praktische Theologie, die nun auch als Buch vorliegt. Offenkundiger Vorzug der Untersuchung ist ihre Aktualität. Nahezu die gesamte bis 1992 vorliegende Literatur zur Sache wird so gründlich aufgearbeitet wie nie zuvor, zwar noch ohne Einbeziehung der einschlägigen Partien bei David J. Bosch, *Transforming Mission* (1991), dafür aber mit Bezug auf den bisher meist nicht ausreichend gewürdigten katholischen Essay von F. Kollbrunner (in: »... denn Ich bin bei Euch«, FS J. Glazik, B. Willeke, 1978, 111–121).

Dem Vf. geht es nun allerdings um eine doppelte Zielsetzung: einerseits *Gemeindeaufbau* als Herausforderung an die Christenheit der säkularisierten nördlichen Welt, andererseits *Gemeindegewachstum* als eigenständiges Konzept, so wie es McGavran bereits in den 1930er Jahren aus seinen Erfahrungen mit den sog. »mass movements« zum Christentum in Indien (richtiger: »Gruppenbewegungen«) entwickelt hatte. Nicht die herkömmliche Missionsstation mit ihrer Selbstbezogenheit kann das Zentrum erfolgreicher Missionierung sein, sondern allein aggressive »Gewinnung aller Gewinnbaren«, insbesondere in »homogenen Gruppen«, die durch »disciplining« zum »perfecting« geführt werden und kontinuierliches numerisches Wachstum erwarten lassen. Es ist dies das nunmehr schon ziemlich betagte Denk- und Strukturmodell, dem der Vf. die Grundfragen des heutigen Gemeindeaufbaus gegenüberstellt – mit Ergebnissen, deren Bewertung den praktisch-theologischen Experten vorbehalten bleiben sollte. Die Verschränkung beider Anliegen, die das proprium dieser Arbeit ist, braucht hier nur auf ihre missionswissenschaftliche Relevanz hin befragt zu werden, zumal gerade dabei auch der kritische Elan des Vf. zu seinem Recht kommt.

Als erster Schwerpunkt der Untersuchung ergibt sich somit CG als Entwurf und dessen weitere Ausgestaltung, bis hin zum »Institute of Church Growth« am Fuller Theological Seminary in Pasadena. Hier galt, sowohl für McGavran selbst als auch für seine Mitstreiter, die Maxime: »proclamation of the Gospel, the gathering of converts into existing congregations, the multiplying of new congregations« (F. Glasser) – eine Zielsetzung, für die man freilich in den etablierten Kirchen und Missionen oft nicht das erwartete Verständnis fand. Einen zweiten Schwerpunkt bilden infolgedessen für den Vf. die Beziehungen zur evangelikalen Bewegung (wobei Lausanne 1974 und Manila 1989 den höchsten Grad der Annäherung markieren), andererseits die Auseinandersetzungen mit der Genfer Ökumene, treffend mit der Formel »zwischen Verständigung und Konfrontation« charakterisiert (95ff). Wer McGavrans scharfe Abgrenzung zwischen »Präsenz« und »Proklamation« im Vorfeld von Uppsala 1968 in Erinnerung hat, braucht sich über seine erst recht unversöhnliche Abgrenzung gegenüber J.C. Hoekendijks Vision der »Kirche für andere« und der »Mission als Strukturprinzip« nicht zu wundern, die nur zu weiterer Polarisierung führen konnte.

Dritter und wichtigster inhaltlicher Schwerpunkt ist die umsichtige Prüfung der theologischen und missiologischen Grundlagen der CG-Konzeption, die sich vor allem auf hermeneutische, exegetische, kirchengeschichtliche und ekklesiologische Fragen bezieht. Das Ergebnis ist freilich angesichts der überwiegend praktisch-strategischen Neigungen der amerikanischen CG-Vertreter ziemlich dürftig. Soweit McGavran und seine Freunde selbst Ansprüche auf wissenschaftliche

Kompetenz geltend machten, lagen diese eher auf dem Gebiet der Statistik und Soziologie oder dessen, was man ziemlich vage als »science in God's service« bezeichnete. Der Vf. versucht schließlich, die CG-Konzeption in der Fluchtlinie der theologisch-ethischen Grundsatzdiskussionen über den *usus elenchticus* und den *tertius usus legis* anzusiedeln (204f), vertagt aber letztlich auch diese Interpretation auf eine theologisch fundierte und empirisch nachvollziehbare umfassende Untersuchung von CG und Gemeindeaufbau, die noch aussteht.

Was CG in Deutschland betrifft (206ff), so wäre zu fragen, ob nicht wenigstens hier die missionarische Dynamik der amerikanischen CG-Bewegung für Theorie und Praxis belebend gewirkt hat. Eine eindeutige Antwort wagt der Vf. nicht, trotz oder gerade wegen seiner Detailkenntnis der deutschen Szene. Gemeindeaufbau als praktisch-theologische Teildisziplin folgt auch in evangelikalen Kreisen in der Regel nicht dem pragmatischen Modell amerikanischer Observanz. Eine Kirche, die, nach Bonhoeffer, »mitten im Sterben lebt« (259), wird jedenfalls andere Wege finden müssen. So haben denn auch Mission und Missionswissenschaft in Deutschland, wenn überhaupt, von McGavran und seinen Ideen überwiegend kritisch Kenntnis genommen. Mit dem Vf. wird man hoffen dürfen, daß damit die Frage der Integration von CG in volksskirchlichen Strukturen noch nicht ad acta gelegt ist. Sein Buch verdient Beachtung als Hilfe zum Einstieg – eine Hilfe, die allerdings wirksamer wäre, wenn sie nicht in der Saulsrüstung eines an sich sehr respektablen und nahezu fehlerfreien wissenschaftlichen Apparats daherkäme (die 280 Textseiten werden ziemlich genau zur Hälfte von Fußnoten in Kleinstdruck in Anspruch genommen). Auf Schritt und Tritt wünscht man sich wenigstens ein Register. Der Verlag überrascht den Leser mit zwei Versionen des Titels und zwei Erscheinungsjahren; das ließe sich wohl vermeiden.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Nuscheler, Franz / Gabriel, Karl / Keller, Sabine / Treber, Monika: *Christliche Dritte-Welt-Gruppen: Praxis und Selbstverständnis* (Forum Weltkirche; Bd. 5) Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 1995; 446 S.

In der Folge der kulturellen Umbrüche der 60er Jahre sind in Deutschland eine Reihe von »neuen sozialen Bewegungen« entstanden (Anti-Atomkraft-, Frauen-, Umwelt-, Dritte-Welt-, Friedens-Bewegung etc.), die die öffentliche Diskussion wesentlich mitbestimmt haben und ihre politischen Interessen durch die Gründung der »Grünen« auch innerhalb des parteipolitischen Spektrums zu vertreten versuchten. Trotz des durch das Scheitern real-existierender sozialistischer Modelle und die wirtschaftliche Krise der 90er Jahre ausgelösten Verlusts gesellschaftlicher Utopien und des damit verbundenen Rückgangs dieser Bewegungen hat die Solidaritätsbewegung mit der »Dritten Welt« bis heute eine erstaunliche Kontinuität und Lebendigkeit bewiesen, was auch damit zusammenhängen könnte, daß die an ihr beteiligten Gruppen in relativ enger Bindung an christliche Gemeinden und die großen Hilfswerke (Misereor, Brot für die Welt etc.) und inzwischen auch weitgehend generationenübergreifend arbeiten. Im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, die unter dem Titel »Handeln in der Weltgesellschaft: Christliche Dritte-Welt-Gruppen« auch eine Kurzfassung (Bonn 1995) veröffentlicht hat, wurde von den o.g. Autoren/innen eine Studie erarbeitet, die sowohl quantitative wie qualitative Teile enthält und ausgesprochen interessante und für die Präsenz der Kirchen in der Gesellschaft äußerst relevante Ergebnisse hervorgebracht hat.

Diese Gruppen stellen ein zukunftsfähiges Potential christlich motivierten Engagements in unserer Gesellschaft dar und transportieren Werthaltungen (universelle Solidarität und Gerechtigkeit), die

im neoliberalen Trend ansonsten eher von Entwertung und Marginalisierung bedroht sind. Stärker als angenommen, fühlen sich viele dieser Gruppen der Kirche und den Gemeinden verbunden. Die Hilfswerke und die Kirchen (insbesondere auf der Ebene der Diözesen, Dekanate und Pfarreien) sollten ihnen deshalb insgesamt einen höheren Stellenwert einräumen, wobei freilich das Autonomiestreben dieser Gruppen und ihr Widerstand gegen die Tendenz der institutionellen Vereinnahmung berücksichtigt werden müssen. Offizielle kirchliche Verlautbarungen werden beispielsweise in sehr eigenständiger Weise und durchaus kritisch rezipiert – ergänzt und korrigiert durch die Aufnahme von theologischen Ansätzen aus der »Dritten Welt« wie etwa die Befreiungstheologie, wobei allerdings der dabei wichtige Aspekt der Konflikthaftigkeit des Einsatzes für Gerechtigkeit offenbar um so weniger wahrgenommen wird, je näher sich eine Gruppe dem katholisch-kirchlichen Milieu fühlt. Aber gerade die an der Grenze des kirchlichen Milieus befindlichen Gruppen verdienen die besondere Aufmerksamkeit der pastoralen Mitarbeiter/innen, denn sie stellen ein unverzichtbares Feld der Öffnung des Milieus im Blick auf zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit dar und haben eine wichtige Anregungs- und Stimulierungsfunktion für das Binnenmilieu. Sie können als Erprobungsfelder für zukunftsfähige Formen einer Integration von Glaube und Politik in moderner Gesellschaft und als herausragende Chance des Widerstands gegen die Tendenz einer Privatisierung des christlichen Glaubens verstanden werden. Um den Kontakt mit diesen Gruppen zu verbessern und ihnen von kirchlicher Seite für sie wichtige Dienstleistungen anzubieten, plädiert die Forschergruppe nachdrücklich dafür, die Angebote einer entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit und Publizistik – eventuell in konfessionsübergreifender Zusammenarbeit – auszubauen. Angesichts der zunehmenden Kritik an einer stark moralisierenden Dritte-Welt-Solidaritätsarbeit (vgl. Siegfried Kohlhammer, »Leben wir auf Kosten der Dritten Welt? Über moralische Erpressung und Edle Seelen«, in: *Merkur* 46 (1992), 876–898), die häufig auch den Sachverstand zu den realen Ursache- und Wirkungszusammenhängen vermissen läßt, wären solche Angebote auf der anderen Seite auch eine große Chance einer »ökonomischen Alphabetisierung« der Arbeit der Dritte-Welt-Gruppen, die dringend notwendig ist, damit nicht ihr hohes moralisches Engagement mit Verweis auf mangelnde Sachkenntnis und damit auch das von ihnen vertretene, weiterhin wichtige Anliegen diskreditiert werden kann.

Daß eine solche Studie von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegeben wurde, ist darüber hinaus insgesamt für das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in Deutschland von Bedeutung, spricht daraus doch der auch im Konsultationsprozeß zur Erarbeitung des »Sozialworts« zum Ausdruck gekommene Wille der Kirche(n), sich als Teil der Zivilgesellschaft und zivilgesellschaftliches Engagement als wesentlichen Teil christlicher Glaubenspraxis zu verstehen, anstatt sich in ein Getto weltflüchtiger Innerlichkeit und traditioneller Rechtgläubigkeit zurückzuziehen. Nur so hat christlicher Glaube in moderner Gesellschaft eine Zukunft.

Odenthal

Gerhard Kruip

Puhl, Stephan: *Georg M. Stenz SVD (1869–1928). Chinamissionar im Kaiserreich und in der Republik*, mit einem Nachwort von **R.G. Tiedemann** (London): »Der Missionspolitische Kontext in Süd-Shantung am Vorabend des Boxeraufstands in China«. Hg. von **Roman Malek**, Steyler Verlag / Nettetal 1994; 317 S.

Die Chinamission im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts stand unter dem unglückseligen Vorzeichen des westlichen Imperialismus und seiner Kanonenbootpolitik. Die Missionare, zwar

prinzipiell gutwillig und von ihrem Sendungsauftrag erfüllt, hatten Probleme, ihren Platz im komplizierten Beziehungsgeflecht zwischen Diplomaten und Kaufleuten ihres Heimatlandes sowie zwischen ihrer Kirche und den Chinesen zu finden. Einer dieser Missionare war der am 22. November 1869 in Horhausen (Westerwald) geborene Georg Stenz, der 1889 der Steyler Missionskongregation beitrug, 1893 zum Priester geweiht und unmittelbar nach der Weihe als junger Missionar nach China in die Provinz Shandong ausgesandt wurde, wo er schon 1886 seine erste eigene Missionsstation übernahm. Es war die Zeit, als das Deutsche Reich mit allen Mitteln versuchte, Kolonien in allen Erdteilen zu erwerben. Überfälle und Mordtaten chinesischer Banden (»Boxer«) gegen die Fremdherrschaft der Qing-Dynastie (seit 1644) und gegen die Vertreter der Kolonialmächte, wozu auch die Missionare zählten, wurden vom Deutschen Reich als Vorwand benutzt, um Vorteile und Territorialansprüche durchzusetzen.

Der junge Stenz stand vorbehaltlos hinter der deutschen Kolonialpolitik und war voller Vorurteile gegen alles Fremdartige. Bei einem Überfall auf seine Missionsstation im November 1887 wurden die beiden zufällig zu Besuch weilenden Mitbrüder Henle und Nies anstatt von Stenz getötet. Obwohl die chinesische Lokalregierung zwei angebliche Mörder hinrichten ließ, nahmen die deutschen Truppen den Überfall zum Anlaß, die Stadt Tsingtao (Qingdao) mit der Kiautschou-Bucht (Jiaozhou-Bucht) als Vertragshafen zu besetzen. Dieser Vorfall sah so sehr nach einem gemeinsamen Vorgehen zwischen Politik und Religion aus, daß sogar in Deutschland heftige Kritik laut wurde. Die Folge der deutschen Anmaßung waren neue Übergriffe von Seiten der Chinesen. Im Frühling 1899 begleitete Stenz eine Strafexpedition deutscher Truppen nach Rizhao, bei der mehrere Dörfer als Vergeltungsmaßnahme zerstört wurden. In seinen Erinnerungen schildert Stenz das Ganze recht verniedlichend, als eine Art fröhliches Manöver. Nur allmählich wird Stenz etwas kritischer gegenüber dem deutschen Vorgehen, wie seine Zeitungsartikel und Berichte nach Rom beweisen.

Wegen kritischer Äußerungen über seinen Bischof Johann Baptist Anzer und aus gesundheitlichen Gründen wurde Stenz für vier Jahre nach Europa zurückgeschickt. Danach wurde das chinesische Schulwesen Stenzens Aufgabenbereich. Als im Jahre 1905 in China das konfuzianische Prüfungssystem zugunsten des westlichen aufgegeben wurde, erlangten die Missionsschulen große Bedeutung. Durch sie sollten die Kinder der vorwiegend aus unteren Gesellschaftsschichten stammenden Christen bessere Aufstiegschancen erhalten; zudem sollten die Vorurteile chinesischer Nichtchristen abgebaut werden. Der ganze letzte Lebensabschnitt Stenz' war dem Aufbau von Schulen und Kollegien gewidmet. Am 23. April 1928 starb er an den Folgen eines Schlaganfalls.

Die zweite Hälfte des Buches enthält einen ausführlichen Anhang mit 76 Briefen von Stenz an seine Schwester und deren Familie, die tiefen Einblick in seine Denkweise geben. So trauert er um die armen, kleinen Heidenkinder, die, als Ungetaufte verstorben, ganz sicher in der Hölle schmoren (141). Aus heutiger Sicht ist die Bemerkung interessant, daß einige der Steyler Missionare rauchen dürfen, nämlich solche »die aus Gesundheitsgründen dazu gezwungen sind« (!) (150). Es folgen ein persönlicher Bericht Stenz' an den Generaloberen über die Mißhandlungen, eine Zeittafel samt Karte seiner Wirkungsstätten sowie eine Bibliographie; vom Verfasser stammt ein Reisebericht »Auf den Spuren von Georg Stenz« aus dem Jahre 1992. 18 Abbildungen und eine Karte der Provinz Shandong um 1900 (leider, wie meist üblich, zu eng eingeklebt), die von R.G. TIEDEMANN angefertigt wurde, dienen der Anschaulichkeit. Von TIEDEMANN stammt auch das ausgezeichnete Nachwort »Der missionspolitische Kontext in Süd-Shantung am Vorabend des Boxeraufstandes in China«. Der Index bringt die verschiedenen chinesischen Schreibweisen mit beigelegter Pinyin-Umschrift in Klammern, leider ohne chinesische Schriftzeichen. Ohne den Index wären die Karten ziemlich wertlos, da diese in Pinyin sind, während die im Text angegebenen Ortschaften in der alten Schreibweise erscheinen.

Das vorliegende Lebensbild entstand, als der Autor als Chinainteressierter zufällig von seinem Großonkel Stenz hörte und sich daraufhin näher mit ihm befaßte. Verglichen mit den Jesuiten der alten Chinamission war Georg Stenz sicher kein leuchtendes Exemplar seiner Gattung, doch war er gewiß nicht der schlechteste. Auf jeden Fall ist es lohnend, auch einmal die Missionsrealität der Zeit der deutschen Kolonialpolitik in China näher zu betrachten.

Würzburg

Claudia von Collani

Schoenborn, Paul Gerhard: *Alphabete der Nachfolge – Märtyrer des politischen Christus*. Peter Hammer-Verlag / Wuppertal 1996; 215 S.

»Alles können sie uns nehmen, aber nicht das Recht auf das Martyrium«, mit diesen Worten schließt der dänische Pfarrer Kaj Munk seinen Vortrag im November 1942. Mit sieben Beiträgen will PAUL GERHARD SCHOENBORN Märtyrer des 20. Jahrhunderts in der Nachfolge des politischen Christus vorstellen. Spannende Lebensbilder führen die Leser hinein in die je unterschiedliche Situation der einzelnen Länder, politischen Zeitumstände und eine je eigene Nachfolgepraxis.

Gemeinsam ist allen fünf vorgestellten Märtyrern, daß sie »keine Möglichkeit sahen, neutral zu bleiben« (Oskar A. Romero). Sie haben an einem bestimmten Punkt ihres Lebens gesehen, daß sie sich wandeln müssen, wenn sie ihrem Glauben treu bleiben wollen. Diesen Wandel haben sie durchgehalten gegen viele Anfechtungen bis hin zum eigenen Martyrium.

Der Autor sammelt in bewundernswerter Kleinarbeit Buchstaben im Alphabet der Nachfolge. Der katholische österreichische Bauer *Franz Jägerstätter* wurde 1943 enthauptet, weil er als Christ den Kriegsdienst in Hitlers Armee verweigerte. Sein freier Wille war an Gottes Wort gebunden. So konnte er der Obrigkeit keinen Gehorsam leisten, wenn sie gegen Gottes Gebote verstieß. Der lutherische dänische Pfarrer *Kaj Munk* wurde 1944 von einem SS-Kommando ermordet, weil er sich gegen die Besetzung seiner Heimat wehrte. Der deutsche protestantische Theologe *Dietrich Bonhoeffer* wurde im KZ Flossenbürg hingerichtet, weil er sich am Putsch des 20. Juli 1944 beteiligte. Von dem Europa der 40er Jahre wendet sich das Buch dann dem lateinamerikanischen Kontinent der 80er Jahre zu. Der katholische salvadorianische *Bischof Oscar A. Romero* wurde 1980 während einer Messe erschossen, weil er die Armen verteidigt und die Reichen angeklagt hatte. Die katholische brasilianische Gewerkschaftsführerin *Margarida Maria Alves* wurde 1983 umgebracht, weil sie die Landarbeiter und Landarbeiterinnen gewerkschaftlich organisiert hatte. Das letzte Beispiel stellt ein ganzes Volk dar. Die *Mayas* in Guatemala werden zu Märtyrern. Sie sind zu Menschenopfern geworden für die Götzen des Todes, des alten Götzen Mammon.

Die politische Theologie in ihren vielen Facetten wird in diesem Taschenbuch faßbar in den Lebensbildern einzelner Menschen. SCHOENBORN ist es hervorragend gelungen, durch die Beschreibung aufregender Lebensbilder Menschen vorzustellen, die Zeugnis von ihrem Glauben gegeben haben. Diese Menschen mit ihrer Lebensführung werden einer breiten Öffentlichkeit bekannt gemacht und können als christliche Orientierung dienen. Der einen Frau und den vier Männern gelingt es auf radikale Weise, Gottes- und Nächstenliebe zusammenzubringen. Ihr Christsein und ihr politisches Engagement gehören unmittelbar zusammen und lassen sich nicht voneinander trennen. Alle fünf vorgestellten Märtyrer genießen heute in ihrer Heimat vielfältige Verehrung. Doch sie provozieren immer noch – auch nach ihrem Tod. Sie können zu Leitbildern zukünftiger Nachfolger des politischen Christus werden.

Essen

Gregor von Fürstenberg

Schürger, Wolfgang: *Theologie auf dem Weg der Befreiung – Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien in Brasilien* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 24) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1995; 280 S.

Der evangelische Theologe WOLFGANG SCHÜRGER hat die vorliegende Dissertation 1994 in Erlangen vorgelegt. Es ist eine Feldstudie, auf eine ökumenische Initiative in einem Land begrenzt. Untersucht wird das »Centro de Estudos Bíblicos« (CEBI), das die qualifizierte Arbeit mit und an der Heiligen Schrift auf allen Ebenen des »lateinamerikanischen Befreiungschristentums« (Horst Goldstein) fördert. SCHÜRGER hat mehrmals an CEBI-Intensivkursen teilgenommen, hat die zentralen Persönlichkeiten des CEBI eingehend befragt und wertet in Deutschland unzugängliche CEBI-Publikationen aus, vor allem die Zeitschriften »Por trás da Palavra«, »A Palavra na Vida« und »Palavra Partilhada«. Wie sehr seine Dissertation bei den Mitarbeitern von CEBI als zutreffender Versuch anerkannt wird, ihren bisherigen Arbeitsprozeß historisch und theologisch-systematisch darzustellen, zeigt das Nachwort von CARLOS A. DREHER (244–249), einem lutherischen Alttestamentler, der für die internationale Beziehungen des CEBI verantwortlich ist. Denn CEBI, so belegt SCHÜRGERs Arbeit, hat auch Arbeitskontakte nach und Freundeskreise in Europa (61f) – sozusagen ein Vorgang von »Mission in umgekehrter Richtung«!

Der erste Hauptteil erarbeitet Geschichte und organisatorische Ausdifferenzierung (22–62) sowie die hermeneutischen Grundsätze (63–91) des »Centro«. CEBI ist nicht ein Gebäude, ein Studien- und Tagungshaus, sondern eine ökumenische, vom Zugriff der verschiedenen Kirchenleitungen unabhängige, pädagogisch wohlgedachte (und Paulo Freires Ansatz verpflichtete), effektiv organisierte Bewegung in allen Regionen Brasiliens. Ihr Weg wird ständig reflektiert und aufgrund neuer Erfordernisse korrigiert. CEBI ist wirksam in Intensivkursen für Multiplikatoren, die wiederum in Bibelgruppen und Mitarbeiterschulungen an der Basis eingebunden sind. Die Zahlen (28–33; 42ff) sind beeindruckend. CEBI ist greifbar in eigenem Studienmaterial und in Arbeits-hilfen für Basisgemeinden, in Periodika und wissenschaftlichen Veröffentlichungen. Bekannt bei uns sind Arbeiten von Carlos Mesters und Milton Schwantes. CEBI wird organisiert durch sehr kleine Stäbe von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und kontrolliert durch Ausschüsse, die sämtlich ökumenisch zusammengesetzt sind.

Der Plan für ein »Centro de Estudos Bíblicos« geht auf eine Gruppe um den aus Holland stammenden Bibelwissenschaftler Carlos Mesters zurück. Sie traf sich seit 1974 mehrmals im Jahr, um über die Entwicklungen in den Basisgemeinden nachzudenken, in denen man engagiert war. Weil sich die Bibellektüre bei den Armen als immer wichtigeres Element der politischen Bewußt-werdung wie der Evangelisierung erwies, faßte man 1978 den Plan, dieses qualifiziert durch Multiplikatorenausbildung zu fördern. Bewußt wollte man die besondere Charakteristik der Bibellektüre im Volk – Wertschätzung und Hilfe der Heiligen Schrift im Befreiungskampf – verbinden mit Ergebnissen moderner wissenschaftlicher Bibelauslegung, die einer genauen Texterhellung verpflichtet ist.

Immer wieder wurden (und werden bis heute) die sich daraus ergebenden Auslegungsgrundsätze reflektiert und als Handwerkszeug der Multiplikatoren formuliert: Gott liebt in besonderer Weise die Armen und tritt für sie ein. Das ist die Perspektive, in der man die Bibel lesen und Lebensent-scheidungen treffen möchte. »Gott hat zwei Bücher geschrieben«, sagt Carlos Mesters, »das erste Buch ist das Buch des Lebens und der Geschichte, das zweite Buch ist die Bibel. Diese ist nicht für sich selbst da, sondern dazu, das Leben und die Geschichte, in denen Gottes Handschrift durch den Sündenfall unleserlich geworden ist, neu vom Worte Gottes zu verstehen« (70). Es werden bei CEBI also stets zwei Texte gleichzeitig und in Beziehung zueinander ausgelegt, der Text des Lebens und der Text aus der Heiligen Schrift. Eine große Rolle spielt die Dynamik dreier Gegebenheiten, symbolisiert im sogenannten »hermeneutischen Dreieck«. Um Gott heute zu hören, ist eine

Wechselbeziehung zwischen den drei Faktoren notwendig: Wirklichkeit des Volkes, Glaube der Gemeinde, Bibeltext. Ohne genaue Analyse der Alltagswirklichkeit geht die Auslegung an der Wirklichkeit des Volkes vorbei. Ohne den gelebten Glauben der Gemeinde fehlt der Bibelauslegung Ausgangs- und Zielpunkt der Arbeit. Ohne genaues historisches Studium des Textes läuft die Auslegung in Gefahr, den Text für ihre Zwecke zu mißbrauchen (72f). Sowohl die Analyse der gegenwärtigen Wirklichkeit wie die des Bibeltextes erfolgt, indem vier Dimensionen darin, nämlich die soziale, die ökonomische, die politische und die ideologische (religiöse), untersucht werden (*«leitura dos quatro lados»*). Dabei erweist sich, daß die Ergebnisse selten kongruent sind, sondern sehr oft in kritisch-produktiver Spannung stehen. SCHÜRGERs Erarbeitung zeichnet sich durch die genaue Darstellung einzelner Entwicklungsstufen und Differenzierungen dieser Hermeneutik aus.

Im zweiten Hauptteil werden die bibeltheologischen Schwerpunkte im bisherigen Arbeitsprozeß des CEBI anhand von Veranstaltungsberichten – exemplarisch wie systematisierend – dargestellt: der Weg Gottes mit den Menschen mit dem Reich Gottes als Ziel (92–119), die prophetische Tradition auf diesem Wege (110–130), der nie versiegende Strom des Gebets (131–140), die Vätererzählungen, die eigentlich Familienerzählungen sind (141–149), Apostelgeschichte und heutige Gemeinden im Dialog (150–166), die tröstende Botschaft der Johannesapokalypse damals und heute (167–179), die besondere Rolle der Frauen auf dem Weg Gottes mit den Menschen (180–191). Aufgrund des ausführlich zitierten Quellenmaterials (sowohl in deutscher Übersetzung als auch in den Anmerkungen im portugiesischen Original) gewinnt man ein gutes Bild, wie lebendig und lebensnah, geistlich tiefgründig und pädagogisch weise man im CEBI zur Bibelarbeit anleitet.

Im dritten Hauptteil »Ergebnisse« (192–219) zeigt SCHÜRGER systematisch-theologisch, welchen besonderen Beitrag CEBI innerhalb der Bewegung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung bisher geleistet hat und setzt es in Beziehung zu aktuellen europäischen Anfragen (Gottesverständnis, Kanon im Kanon). Aber er ist auch an einer kontextgemäßen Adaption bei uns in Europa engagiert. So reflektiert er zum Schluß eigene Versuche, in Bibelarbeiten in Deutschland die erlernte Hermeneutik des CEBI umzusetzen (220–240). SCHÜRGER hat CEBI voller Sympathie analysiert. Das war für den Verstehensvorgang förderlich und macht das Buch zu einer spannenden Lektüre.

Wuppertal

Paul Gerhard Schoenborn

Von der Conquista zur Theologie der Befreiung. Der franziskanische Traum einer indianischen Kirche. Hrsg. v. Anton Rotzetter, Roque Morschel, Horst von der Bey. Benziger / Zürich 1993; 304 S.

Der Band dokumentiert die Beiträge von zwei historischen Kongressen (14.–25. Juli 1991 und 6.–13. September 1992), die die deutsche Missionszentrale der Franziskaner (Bonn) mit Unterstützung der Friedrich-Ebert-Stiftung in Quito organisierte, um »zur Erhellung der historischen Wahrheit über die ersten Franziskanermissionare in Lateinamerika einen wichtigen Beitrag« (8) zu leisten. Zu den Tagungen sind freilich nur »Gleichgesinnte« eingeladen worden, die der im Titel angegebenen Interpretationsrichtung zustimmen. Abgeschlossen wird der Band mit einem bekennenden Anhang (267–297), der bußfertige ad-hoc-Erklärungen zum Jahr 1992 und Solidaritätsschreiben (an Leonardo Boff u.a.) enthält. Trotz der »bewußten Einseitigkeit«, die das schillernde franziskanische Wirken in Lateinamerika (kein Orden hat die christliche Seele Lateinamerikas so geprägt wie die Franziskaner!) auf Gestalten und Ereignisse reduziert, die als eine Art »Theologie der

Befreiung« *avant la lettre* interpretiert werden, enthält der Band auch manche Beiträge, die für die wissenschaftliche deutsche Öffentlichkeit eine Bereicherung sein könnten. Dies gilt etwa für den Beitrag von MARIO CAYOTA (35–107) über den Erasmismus und den Joachimismus als geistige Voraussetzungen des Kirchenmodells, nach dem die ersten Franziskaner Mexikos indianische Christengemeinden errichten wollten. Besonders anhand der Werke notorischer franziskanischer Chiliasten wie Toribio Motolinía und Jerónimo de Mendieta hebt CAYOTA die franziskanische Utopie zurecht hervor, die darin bestand, inmitten der einfachen und von Habgier und den anderen Lastern der Spanier noch nicht verdorbenen Indianer die Urkirche wiedererstehen zu lassen. Freilich hätte der Rz. auch gern gelesen, daß die Habgier nach Seelen das Menschenrechtsethos schließlich genauso zu entstellen vermag wie die Habgier nach Gold. Denn die Franziskaner waren nicht zimperlich bei der Ausschaltung des (indianischen) Widerstandes gegen ihre Utopie und huldigten schließlich auch dem von Las Casas kritisierten Handlungsprinzip, daß der Zweck die Mittel heiligt! Aber alles in allem kann man mit den Autoren des Bandes behaupten, daß die Franziskaner zu den von den Indianern am meisten geliebten Missionaren zählten. ROQUE MORSCHEL (108–125) hat einen sachkundigen Beitrag über den Franziskaner Bernardino de Sahagún, den größten Ethnographen der aztekischen Kultur, beigesteuert, der den Rz. auf weitere ausführlichere Studien gespannt sein läßt. ELSA CECILIA FROST (126–144) beschäftigt sich mit dem Scheitern des »Tlatelolco-Projektes«, also des von den Franziskanern gegründeten Kollegs zur Heranbildung einer indianischen Elite für die erträumte indianische Kirche. MAXIMILIANO SALINAS geht der schillernden Figur des im Chile des 17. Jahrhunderts wirkenden Franziskanerbischofs Diego de Humanzoro nach, der wie so viele Missionare zwischen zwei Loyalitäten stand – zur Krone und zu den Indianern – und die Untaten der Spanier im Rahmen des kolonialen Christentums anprangerte. Leider haben hier Übersetzer und Hg. nicht mit der gebotenen Sorgfalt gearbeitet. *Los Austrias*, wie die Habsburger als das Haus Österreich im Spanischen genannt werden, sollte lieber als »die Habsburger« denn als »die Österreicher« übersetzt werden, um Mißverständnisse in wiederholt vorkommenden Sätzen dieser Art zu vermeiden: »der imperialen und kirchlichen Politik der *Österreicher* und des Trienter Konzils entsprechend« (175) usw. Auch Johann von Österreich (175) ist eher unter Juan D'Austria bekannt. JUAN ALBERTO CORTÉS (198–233) hebt die franziskanisch-millennaristische Prägung mancher Befreiungsbewegungen am Vorabend der Unabhängigkeit enthusiastisch hervor, etwa von Túpac Amaru (1780–1781) in den Anden und besonders von Artigas (1815) am Rio de la Plata. PEDRO KNOB (234–244) und CARLOS VENER (245–257) beschäftigen sich schließlich mit dem Kampf einzelner Vertreter der Franziskanerfamilie (die Kapuziner eingeschlossen) gegen die Negersklaverei in Brasilien und der Karibik.

Anschließend sei es dem Rz. erlaubt, der Missionszentrale der Franziskaner einen gutgemeinten Rat zu geben: wenn es ihr, wie im Vorwort festgehalten, wirklich darum geht, »aus der historischen Distanz der Wahrheit auf die Spur zu kommen« (7), und nicht um eine moralisierende Betrachtung der Vergangenheit im Lichte der Gegenwart, so würden sich dazu bessere Forschungsprojekte anbieten, als die in diesem Band dokumentierten kostspieligen Tagungen von »Gleichgesinnten« in der romantischen Atmosphäre Quitos, deren Ergebnis vielfach der von Horaz besungenen Geburt der Berge gleicht. Im spanischen Sprachraum sind ja mit dem Titel *Los franciscanos en el Nuevo Mundo* in den letzten Jahren (vor und nach dem ominösen Jahr 1992) fünf dicke Bände (ca. 1.000 Seiten pro Band!) mit den Akten von entsprechenden und »offen ausgeschriebenen« Tagungen erschienen, in denen Wissenschaftler von Rang das Wirken der Franziskaner in den verschiedenen Geschichtsphasen der Kirchengeschichte Lateinamerikas durchleuchten. Aus diesen Bänden, von denen die meisten Beiträge keineswegs apologetische Beschönigung betreiben, ließen sich durchaus zwei Dutzend Aufsätze auswählen, die auch für die deutschsprachige Welt eine Bereicherung darstellten. Sie der deutschen Öffentlichkeit zugänglich zu machen, wäre wohl eine sinnvolle Aufgabe für die Forschungsabteilung der Missionszentrale der Franziskaner gewesen, statt mit viel

Aufwand nach Quito zu fahren, um in der schönen Kolonialkulisse der Altstadt (auch der vielgescholtene Kolonialismus hat seine Ästhetik!) Pastortourismus (33f) unter dem Anstrich der Wissenschaftlichkeit zu treiben!

Fribourg

Mariano Delgado

Westmeier, Karl-Wilhelm: *The Evacuation of Shekomeko and the Early Moravian Missions to Native North Americans* (Studies in the History of Missions Volume 12) The Edwin Mellen Press, Lewiston (New York/USA) / Queenston (Ontario/Canada) / Lampeter (Wales/United Kingdom), Printed in USA 1994; 444 S.

Typologisch setzt dieses außerordentlich interessante und wichtige Shekomeko-Buch das fort, was der Internationale Missionsrat (IMR/IMC) und der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK/WCC) 1958–1965 jeweils in Buchform in einer Reihe von Fall-Studien (engl. depth studies unter dem Gesamttitel *World Mission Studies*) zur Erhellung der Anfangsgeschichte von aus Missionsarbeit entstandenen neuen Kirchen (*Studies in the Life and Growth of the Younger Churches*) schon begonnen hatten. Dabei wird, wie auch in dem hier zur Besprechung stehenden Buch, an Hand von punktuellen Einzeluntersuchungen, die geographisch, kirchlich oder thematisch eng begrenzt sind, beispielhaft ausgeleuchtet, was bei der jeweils zeitgeschichtlichen und soziologischen Einbindung kirchlicher und missionarischer Arbeit für die Gesamtentwicklung von entscheidender Bedeutung ist, was diese in den Hauptzügen charakterisiert, wo die Knackpunkte kritischer Bewertungen liegen und was sich überhaupt durch präzise Untersuchung am Einzelfall für die Gesamtschau an wichtigen neuen Perspektiven ergibt. Wer dieses alles als programmatisch postuliert voraussetzt, findet es in diesem Buch voll und ganz erfüllt – wer das Buch ohne die Vorgabe solcher Zielsetzung liest, wird überrascht sein von der spannenden Detailuntersuchung, die für das Gesamtbild dessen, was in dem 18. Jahrhundert mit der fortschreitenden Kolonisierung und Missionierung der Ersteinwohner Nordamerikas wirklich geschehen ist, weittragende Bedeutung hat und damit sicher auch in einem größeren Bereich – weit über den Einzelfall Shekomeko hinaus – wirksam sein wird.

Dem jetzt zum Lehrkörper des Seminario Teológico Alianza auf Puerto Rico gehörenden Autor war während seiner Tätigkeit am Alliance Theological Seminary in Nyack, New York, aufgefallen, daß es nur eine Autofahrtstunde entfernt in einem kleinen Indianerreservat noch Erinnerungen und sogar die Ruine einer kleinen Kirche (Pachgatgoch) der Indianermission gab, wo früher in dieser Region die Herrnhuter Brüdergemeine (Moravian Church, hier im Text weiter: die »Moraven«) von 1740 an einige Jahre gearbeitet hatte. Der Autor hat sich aber nicht nur auf Spurensuche beschränkt, sondern ein Sabbatisches Jahr genutzt, um nicht nur tief, sondern auch weltweit in die Archive zu steigen und so zu sehen, was damals wirklich geschehen ist und wie es sich im einzelnen vollzogen hat. Dabei gibt er dem Skelett schon vorhandener kompendienartiger Gesamtdarstellungen monographisch Fleisch und rückt verkehrte Perspektiven zurecht. Der Buchtext ist angereichert durch zahlreiche wertvolle z.T. halbseitige Anmerkungen mit Quellenachweis, Literaturangaben, Textauszügen, Zitaten und thematischen Exkursen, die ergänzen und weiterführen.

Für seine fundierte Arbeit hat der Autor nicht nur zahllose US-Archive auf alle politischen, kolonisatorischen, juristischen, kulturellen, ethnischen und missionarischen Komponenten hin abgeklopft, sondern vor allem in Bethlehem, PA (USA), die handschriftlichen Tagebücher, Korrespondenzen, Protokolle und Berichte (deutsch) der Herrnhuter Missionare gelesen, die in jener Zeit tätig und betroffen waren. Was er dort fand, ging über alle Erwartung hinaus – *beyond*

expectation. Mit Hilfe der Vereinigten Deutschen Missionshilfe hat er auch im Archiv der Brüder-Unität in Herrnhut geforscht. Für die frühe nordamerikanische Geschichtsschreibung war er sich der Verzerrungen durch euroamerikanische Blickpunkte ebenso bewußt wie möglicher Verzeichnungen in Quellen, die nachdrücklich Interesse und Recht (S. 35: *the liberating dimensions of the Christian message*) der ihnen verbundenen Erstbewohner zu vertreten bemüht waren (engl. Stichworte: *to conceal – to cover up*). Das Maß, in dem der Autor als Nordamerikaner hier selbstkritisch vorging, auch wo es um durch nordamerikanische Truppen verübte Massaker an den Ersteinwohnern geht (S. 367: Gnadenhütten, Ohio, 1782), verdient Beachtung und Respekt. Ohne daß er die Arbeit einseitig historisch-politisch, soziologisch, anthropologisch oder ethnologisch profiliert hat, will er sie interdisziplinär angelegt als *missiologische Studie* verstanden wissen, was sie denn auch wirklich ist.

Einen ersten wichtigen Akzent setzt er damit, daß er statt von Indianern (was für nichtindianische Leser schnell die Assoziation des Exotischen mit sich bringt) zu reden, diese die *Einheimischen Nordamerikaner* (vgl. schon den Buchtitel) nennt, auf die in dieser Besprechung der sprachlichen Vereinfachung wegen als auf die *Ersteinwohner* Bezug genommen wird. Die Solidarisierung mit diesen, wie sie auch schon bei H. Loskiel (Die Geschichte der Mission der ev. Brüder unter den Indianern in Nordamerika, 1789/1989, s. ZMR Jan. 1991, S. 66ff) aufgewiesen ist, entspricht der Kontextualisierung, die auch seit rd. 1620 französische Jesuiten der katholischen Mission, der auch ein wichtiges Kapitel gewidmet ist (6–12), schon praktiziert hatten, im Unterschied zur puritanischen und anglikanischen englischen Mission (12–32), für die Bildung, Akkulturation und Kolonisierung wichtige Ziele missionarischer Arbeit waren.

Im Gefüge der in den Kolonisierungsprozeß eingegliederten angloamerikanischen Missionsunternehmungen bildete die Herrnhuter Arbeit nicht nur unter, sondern mit den und für die Ersteinwohner eine Anti-gesellschaft (S. 269 *counter-society*), die allen – und auch den christlich Frommen – zur Besiedlung des Landes – unter ständiger weiterer Verdrängung der Erstbewohner – gekommenen Einwanderern verdächtig und entgegen war. Besonders kennzeichnend dafür war der anti-Moravian Persecution Act vom 21.9.1741 (280f), der nicht den Reformierten Kirchen, und nicht den Presbyterianern, nicht der Kirche von Schottland, nicht den Kongregationalisten, nicht den Quäkern und nicht den Wiedertäufern, wohl (mit sonst noch übrigen nicht genannten Gruppierungen) aber den Moraven die Arbeit unter den Erstbewohnern ohne spezielle Genehmigung untersagte. Der Erfolg der Herrnhuter Mission unter den Ersteinwohnern erwies sich als umgekehrt proportional zum Grad ihrer Integration in die Einwanderungsgesellschaft, ohne die sie auf Dauer nicht existieren konnte. Die ersten Jahrzehnte war sie, eng liiert mit den Erstbewohnern, ein Fremdkörper in Bezug auf die Einwanderungsgesellschaft. Um die Jahrhundertwende mauserte sie sich zu einer (wie andere) amerikanischen protestantischen Denomination (121) und erst etwa um 1850 war sie wirklich zu einer solchen geworden. Schritte in dieser Richtung waren nicht nur der 1746 erzwungene Abzug von Shekomeko, sondern auch die Verteidigungsbereitschaft (gegen feindliche Ersteinwohner) Bethlehems 1755 unter Bischof A.G. Spangenberg und nachrichtendienstliche Hilfe des renommierten Indianermissionars John Heckewelder für die Revolutionspartei (von Großbritannien unabhängiges Nordamerika) in den achtziger Jahren (367 m. Anm. 12). Damit wurden die Moraven als Denomination unter den Eingewanderten hoffähig, aber mit der ohnehin auslaufenden Indianermission ging es rasch zu Ende. Der Schlußspruch des Shekomeko-Buches in Bezug auf diese lautet: WER KÖNNTE JETZT NOCH HÖREN WOLLEN?

Nordamerikanischen Moraven tut das Buch den Dienst, daß es sie befreien kann von dem Trauma, daß ihre Kirche in Nordamerika nur deswegen eine kleine Denomination geblieben sei, weil unter der Direktion Herrnhuts die kirchlichen Prinzipien des Grafen N.L.von Zinzendorf für die ganz anders gelagerte nordamerikanische Situation bis zu deren regionaler Autonomie 1857 restriktiv gehandhabt worden seien. Klein geblieben ist sie wohl vor allem deshalb, weil sie erst

anfang, sich unter die »mainline denominations« der Einwanderungsbevölkerung der USA einzureihen, als diese ihre große Wachstumsphase schon hatten hinter sich bringen können. Das ließ sich später nicht einfach nachholen.

Reich an weitgreifenden Gesichtspunkten und Orientierungsmarken historischer Qualität sowie Belegen von großem Interesse und mit Akribie festgestellten und beschriebenen Handlungsabläufen über Wortlaut und Vollzug von Verordnungen, mit Beschreibung des genauen Ablaufes von Verhören und Verhandlungen, für die die Herrnhuter Missionare von Shekomeko vor ihrer Ausweisung in acht (genau dargestellten) Konfliktfällen zitiert und manchmal arrestiert wurden, mit Mitteilungen über die Zuständigkeit von Beamten, die kirchendiplomatischen Versuche des Grafen 1744–1749 zur Intervention über London von England her, über die Einstellung anderer kolonialer Siedler und der Kirchen in Nordamerika, ist das Buch – auch sehr spannend beschrieben – eine Fundgrube von Erkenntnissen und Beispielen. Der Rezensent tut sich schwer, darüber hier nicht mehr mitteilen zu können. Darum sei um so nachhaltiger auf das Buch selbst verwiesen. *Corrigenda*: S. 87 Anm. 70, lies *Hartmut* Beck statt *Helmut* Beck, und S. 178, lies *Rokycana* statt *Roycana*.

Karlsruhe

Hartmut Beck

Wetzel, Klaus: *Kirchengeschichte Asiens*, R. Brockhaus-Verlag / Wuppertal–Zürich 1995; XII u. 605 S.

Gewidmet ist dies Buch »den Mitarbeitern und Studenten an der Theologischen Hochschule »Indonesisches Bibelinstitut« in Batu/Ostjava, wo der Vf. (1952) von 1987–1993 als Dozent tätig war. Aus den Vorlesungen über die Kirchengeschichte Asiens, die er dort zu halten hatte, ist die vorliegende Darstellung zunächst als Vorlesungsskript in indonesischer Sprache entstanden – eine Herkunft, die auch die deutsche Fassung »nicht ... verleugnet« (IX). Dementsprechend handelt es sich bei dem anzuzeigenden Buch nicht um eine Darstellung, die die Ergebnisse eigener Forschungen präsentiert, sondern um den Versuch eines Kompendiums, das die wichtigsten Daten der asiatischen Christentumsgeschichte von den Anfängen bis in die Gegenwart zusammenstellt, und zwar aus einer protestantischen (evangelikal akzentuierten) Perspektive.

Das Buch gliedert sich in 15 Kapitel. Kap. 1–4 behandeln die altkirchliche Periode (1.–6. Jh.), Kap. 5–9 die Zeit bis 1498 und Kap. 10–12 die Entwicklungen bis 1800. Dem für die Formierung der gegenwärtigen Kirchen Asiens so außerordentlich bedeutsamen 19. und 20. Jh. sind die letzten drei Kapitel gewidmet, die freilich vom Umfang her die Hälfte des Buches ausmachen. Hier stehen die protestantischen Missionsaktivitäten und Kirchenbildungen eindeutig im Vordergrund, wenngleich dabei die »römisch-katholische und russisch-orthodoxe Mission« keineswegs übergangen wird, die in den vorangegangenen Partien (für die Zeit vor 1800) naturgemäß dominieren. Überhaupt sucht die Darstellung der Breite des konfessionellen Spektrums der asiatischen Kirchen(geschichte) durchaus gerecht zu werden. Dabei lenkt sie den Blick immer wieder auch gerade auf die orientalischen Nationalkirchen Vorderasiens bzw. die Christentümer des östlichen Mittelmeerraums (auch wo sie, so im altkirchlichen Teil, keineswegs nur spezifisch asiatische Entwicklungen anspricht). Für die Neuzeit ist die Darstellung regional differenziert bzw. nach Ländern geordnet. Sie basiert dabei v.a. auf deutschsprachigen Publikationen. Das Schlußkapitel (XV: »Am Beginn einer neuen Epoche der Kirchengeschichte Asiens«) diskutiert v.a. die Perspektiven des asiatischen Protestantismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Charismatischen Bewegungen wird dabei eine besondere Bedeutung zugemessen.

Die Historiographie der Christentumsgeschichte Asiens ist in einem tiefgreifenden Umbruch begriffen. Neue Quellen zu traditionellen Forschungsgegenständen (wie der Geschichte des nestorianischen Christentums Asiens vor 1500), weitestgehend unerschlossene Dokumente zur Geschichte der vielfältigen indigenen Christentümer im Kontext der einzelnen Regionen oder die Frage nach den unterschiedlichen Formen der Interaktion von (missionarischem oder einheimischem) Christentum mit den umgebenden außerchristlichen Gesellschaften und Kulturen – das sind Aspekte, die vielfach zu einer weitestgehenden Revision bisheriger Vorstellungen nötigen. Positive Ergebnisse liegen dabei bislang zumeist nur in Gestalt einzelner verstreuter Mosaiksteine vor. Sie zu einem neuen Gesamtbild zusammenzufügen, ist das Ziel verschiedener Einzelunternehmungen – etwa durch die historische Regionalkommission Asien von EATWOT, entsprechende Projekte von PTCA (Programme for Theology and Cultures in Asia) oder des Trinity College Singapore, die begonnene Darstellung der »History of Christianity in Asia« durch Samuel Hugh Moffett (Vol. I: New York 1992) oder die angekündigte Darstellung der Geschichte des verportugiesischen Christentums Asiens durch H.-J. Klimkeit / I. Gillman. Eine Synthese (oder produktive Weiterentwicklung) dieser Anstrengungen liegt in dem anzuzeigenden Buch von K. WETZEL nicht vor. Aber wer sich rasch und i.w. zuverlässig über die Eckdaten der asiatischen Christentumsgeschichte auf der Basis bisher verfügbarer Darstellungen orientieren möchte, wird WETZELS materialreiches Buch mit Nutzen konsultieren.

München

Klaus Koschorke

Die Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

PD Dr. Christoffer Grundmann, Universität Hamburg, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg;

Dr. Birgit Heller, Institut f. Religionswissenschaft, Universität Wien, Freyung 6a/II, A-1010 Wien;

P. Cosmas Hoffmann O.S.B., Abtei Königsmünster, Postfach 1161, 59872 Meschede;

Dr. Feng Jinyuan, Institut of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences, 5 Jianguomennei Street, Beijing 100732, VR China;

Dr. Werner Kahl, Karl-Marx-Str. 20, 47169 Duisburg.

EDITORIAL

Heft 3 des Jahrgangs befaßt sich schwerpunktmäßig mit der Geschichte der Christianisierung Lateinamerikas. Das mag einigermaßen verwundern, da doch das Jahr 1992 mit der Feier des fünfhundertsten Jahrestages der »Entdeckung« Amerikas durch die Europäer einen Höhepunkt der theologischen und historischen Forschung der Missionsgeschichte Lateinamerikas gebracht hatte, und somit das Thema »erschöpfend« abgehandelt war. Die hier veröffentlichten Beiträge beweisen das Gegenteil. Denn die Aufarbeitung der Geschichte der Christianisierung Lateinamerikas ist bei weitem nicht abgeschlossen und in die Zukunft hin offen.

Der erste Beitrag von David M. Traboulay »Some Thoughts on Christopher Columbus's *Libro de Profecías* on the Quincentenary of His Third Voyage to America« (147–169) vergleicht die theologisch-millennaristische Vision von Kolumbus mit der eines Las Casas in seiner *Historia de Las Indias*. Für Kolumbus stand das Ende der Welt und damit das Endgericht mit der Wiederkunft Christi kurz bevor, denn eine der Vorbedingungen dafür hatte er erfüllt: er hatte die Botschaft Christi bis an die Grenzen des Erdkreises gebracht. Die andere, der endgültige Sieg über die Muslime, zusammen mit der Zurückeroberung Jerusalems und des Heiligen Landes, sollte mit Hilfe des Goldes Amerikas gewährleistet werden. Das Kommen des Endgerichts und die Entscheidungsschlacht gegen die Muslime war bei ihm zuinnerst verknüpft, wobei er sich vor allem auf die Schriften von Pseudo-Methodius, Pierre D'Ailly und Joachim von Fiore stützte. Kolumbus sah sich als Werkzeug der Göttlichen Vorsehung, so daß für ihn die Anwendung von Gewalt kein eigentliches Hindernis oder moralisches Problem darstellte. Las Casas dagegen konnte die unmenschliche Gewaltanwendung als Mittel der Christianisierung nicht akzeptieren, obwohl auch bei ihm millennaristische Tendenzen festzustellen sind. Für ihn hatte die drastische Dezimierung der einheimischen Bevölkerung durch die Conquista keine theologische Entschuldigung oder Rechtfertigung mehr.

Annegret Langenhorst mit ihrem Beitrag »Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen« (170–182) fokussiert Christianisierung Lateinamerikas im Spiegel der Gegenwartsliteratur des Kontinents. Wenn auch der renommierte deutsche Kirchenhistoriker Erwin Iserloh in seinen Vorlesungen davor gewarnt haben soll, die »parfümierte Geschichte« jener Romanschreiber, die sich mit historischen Themen beschäftigen, in der Kirchengeschichte ernst zu nehmen, so hat sich dennoch erwiesen, daß auch Literaten ihren ihnen zustehenden Beitrag zur Geschichtsschreibung leisten können. Denn die »objektive« Geschichte Lateinamerikas wurde bisher von den Siegern geschrieben.

Langenhorst zitiert als literarisches Beispiel den Priester-Poeten Ernesto Cardenal. Hier begegnen wir der einheimischen Gegenstimme gegen die Conquista und ihre Christianisierungsmethode. Cardenal schöpft aus verschütteten Quellen der Opfer der Conquista, die im Laufe der sich etablierenden Herrschaft der Europäer nicht beachtet oder bewußt verdrängt wurden. Ihm ist sicherlich nicht der Vorwurf der Idealisierung der einheimischen Menschen und Kulturen zu machen, denn sein literarisches Werk stützt sich auf ein profundes Quellenstudium der präkolumbischen Kulturen und Religionen. Die These

Boffs »Gott kommt früher als der Missionar« ist in seinem literarischen Schaffen bereits vorweggenommen. Er entwirft eine Synthese von indianischen und christlichen Vorstellungen, die sich eine Versöhnung der so verschiedenartigen Kulturen und Religionen zum Ziel setzt. Cardenal erweist sich somit als Vorreiter einer authentischen Inkulturation des Christentums in Lateinamerika.

Im dritten Beitrag erinnert Giancarlo Collet in seinem Beitrag »Leiden und Hoffnungen teilen« (183–196) an den 10. Todestag von Bischof Leonidas Proaño von Riobamba, Ecuador. Proaño ist ein lebendiges Zeugnis einer Kirche in der Tradition von Las Casas, die den Opfern der Geschichte eine Stimme verliehen hat. Proaño selbst sagte anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes 1987: »Was ich in meinem Leben gelernt habe, habe ich nicht von den Universitäten meines Vaterlandes oder des Auslandes gelernt, sondern vom Volk; denn ich bin in die *Universität des Volkes* gegangen und meine besten Lehrer waren die Armen und im besonderen die Indios von Ecuador und Lateinamerika« (185). Er sah die Welt und seine Diözese aus der Sicht der durch die Jahrhunderte unterdrückten und wortlos gemachten Indios. Proaño war einer der maßgebenden Gestalten auf der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Medellín (1968), wo die Weichen für den Standortwechsel der Hierarchie und der Theologie Lateinamerikas gestellt wurden.

Sein Hauptverdienst liegt sicherlich darin, daß er als einer von wenigen Bischöfen Lateinamerikas die indianischen Kulturen wirklich ernst nahm. Auch für ihn bedeutete dies einen Lernprozeß, denn die Kultur der Indios ist nicht ein fertiges und frei verfügbares Instrument akademischer Theoretiker. Über Jahrhunderte war sie unterdrückt und dem indianischen Menschen als minderwertig indoktriniert worden. Wie sollte man jetzt diesem selben Menschen klar machen, daß seine einheimischen, oft nur noch fragmentarisch und aus dem Sinnzusammenhang gerissenen erhaltenen Traditionen auf einmal sinnvoll und wertvoll waren? Proaño entdeckte neu den inneren Zusammenhang von kulturellen Einrichtungen und religiösen Überzeugungen, so daß er zu dem Schluß kam: »Mich hat die Erfahrung gelehrt, daß aufgrund des großen Gemeinschaftsgeistes der Indios innerhalb ihrer Gemeinde nicht noch eine weitere Kerngemeinde (d.h. Basisgemeinde) bestehen kann. Entweder gehört jedermann oder niemand dazu. Daher umfaßt die kirchliche Basisgemeinde bei den Indios die gesamte natürliche Gemeinschaft« (194). Ihm kann zum Verdienst angerechnet werden, daß er der Kultur, der Sprache und den religiösen Traditionen der indianischen Bevölkerung zu einer neuen Wertschätzung unter den Indios selber verholfen hat. Die daraus resultierenden Anfechtungen von seiten der Mestizenbevölkerung unterstreichen nur noch die Bedeutung dieser neuen kirchlichen Haltung.

SOME THOUGHTS ON CHRISTOPHER COLUMBUS'S *LIBRO DE PROFECIAS* ON THE QUINCENTENARY OF HIS THIRD VOYAGE TO AMERICA

by David M. Traboulay

Returning from his eventful third voyage to America in 1500, Christopher Columbus went to visit his friend, the Carthusian monk Gaspar Gorricio, in Seville before seeking an audience with Ferdinand and Isabella. With the help of Fr. Gaspar Gorricio, the monks of the monastery, and his thirteen year old son, Ferdinand, he composed notebooks to explain his vision of the voyages with the hope of winning approval and financing from the Crown for another voyage. Like so many of the events in his life, the third voyage was a tumultuous experience. Landing in Trinidad (what the indigenous people called Iere, Columbus named Trinidad in honor of the *Holy Trinity*) on July 30, 1498, he proceeded up the Gulf of Paria to the continent of America. Not only was he convinced that he had landed on a continent, but stated that he was sure that it was the paradise mentioned in the Bible. He soon continued his voyage to Hispaniola where he encountered a major rebellion. After his second voyage, he had left his brothers, Bartholomew and Diego, to run the colony. Their ineffective rule had caused a rebellion among the Spanish colonists as well as the native inhabitants of Hispaniola. The Crown had known about the arbitrariness of the rule of the Columbus brothers, and had sent Francisco de Bobadilla to investigate and resolve the matter. The result was that Columbus and his brothers were put in chains and sent back to Spain.

Compiled between 1501 and 1502, the *Libro de Profecias* presented how Columbus understood the significance of the voyages, and why he had undertaken them. While it may be true that this work was written with the objective of persuading the Crown to finance another voyage, it is also a testament to the mind of Columbus as he summed up his own reflections on his experiences since he set foot on lands in the Americas in 1492. What I propose to do in this study is to examine the content of Columbus's vision in the *Libro de Profecias* and then raise some questions about this vision, comparing his vision with that of Las Casas in his *Historia de Indias*. In their edition of the *Libro de Profecias*, Delno C. West and August Kling characterize this work as revealing 'Columbus's sense of millenarian hope and providential mission.'¹ They suggested that such a view of Columbus would raise controversy from those who saw Columbus as the representative of the

¹ The *Libro de Profecias* of Christopher Columbus. Translation and Commentary by DELNO C. WEST and AUGUST KLING, p. 4.

modern, scientific, and adventurous spirit of Europe.² They implied that there was no necessary contradiction between Columbus's apocalyptic vision and his knowledge of navigational science at that time. Indeed, their objective was not to question Columbus's achievements, but to increase our understanding of his motivation by presenting Columbus as a missionary and crusader. The authors felt that the driving force in Columbus's life was a »deep spiritual belief« in the providential nature of his enterprise, a spirituality that was constant from the first voyage to his final voyage.

Several scholars have maintained that the Bible was the ultimate reference work for Columbus. It was the source of all knowledge. Tzvetan Todorov has argued effectively that it was the biblical, medieval framework of Columbus's mind that, on the one hand, served as the inspiration for his obsession to reach India, and, on the other, acted as the source of his paralysis in understanding fully the significance of what he had seen and done on his voyages.³ What Columbus had hoped to persuade the Crown was that his discoveries had fulfilled the prophecy of the bible. In the millennial Christian tradition, the teachings of the Old and New Testament had to be preached to all nations and peoples before the end of the world, the second coming of Christ, and the Last Judgment. Before this signal event in history could take place, all peoples must be offered the opportunity to become Christian. For Columbus, this was the real significance of the discovery of the »fourth part of the world«. Indeed, Columbus gradually came to see his role as a man of destiny: he signed his name as »Christo-ferens (Christ-bearer)«.

But, the Christianization of the indigenous peoples of America was only one part of his prophetic history. He asserted in the *Book of Prophecies* that the bible had prophesied that Christendom would not only defeat Islam, but reconquer and return to Jerusalem, thereby uniting all peoples under Christ in Jerusalem. More significantly for the king of Spain, Columbus said that it would be King Ferdinand who would lead the forces of Christendom in the final successful battle against the forces of anti-Christ in Jerusalem, and would occupy the throne in Jerusalem in the age of restoration of the temple before the Divine Judgment on all nations. The purpose of the third voyage was to find the continent of Paria, where he was likely to find King Solomon's mines as well as the site of the Garden of Eden, and raise the gold to finance Ferdinand's crusade to liberate Jerusalem. In this prophetic vision, Columbus was the new John the Baptist as King Ferdinand was the new David. Columbus did not take the idea of the Spanish king as the new David out of nowhere: A scholar like Arnold of Villanova as well as the Merlin prophecies had predicted that a Spanish king would rule over Jerusalem as a new David.⁴

Columbus begins his *Book of Prophecies* by linking his voyages to the islands with the idea of the return to Jerusalem: »... the subject of the recovery of God's Holy City and Mount Zion, and on the discovery and evangelization of the islands of the Indies and of all other peoples and nations.« For European Christians (as for Jews and Muslims, too),

² See CARLA RAHN PHILLIPS, *The Worlds of Christopher Columbus*, Cambridge, 1992.

³ See TZVETAN TODOROV, *The Conquest of America: The Question of the Other*, NY, 1982.

⁴ *Libro de Profecias*, p. 62.

Jerusalem occupied an important position in their hearts and minds. Not only was it the center where Christianity was founded and the site of much of the events of the bible, but Christians did not forget that this site as well as the first Christian communities of West Asia, North Africa, and Spain had been conquered and occupied by nations that were Islamic. This sense of humiliation nourished the idea of reconquest of Christian lands. From this sentiment sprang the crusades to liberate these lands. The crusade was one of the few themes that could forge any unity among Europeans. Jerusalem was therefore the goal of the reconquest. It was also a symbol of the unity of Christendom, the heavenly city that would lead all the peoples of the world. For Columbus, the continent of Paria and the islands of the Indies and Jerusalem were the two most significant poles in the map of his imagination. The first contained the Garden of Eden, the site of the paradise of creation and also the first sin; the second was the city of God and the hope of salvation. Columbus described the significance of Jerusalem in this way: »In a historical sense, it is the earthly city to which pilgrims travel. Allegorically, it indicates the Church in the world. Tropologically, Jerusalem is the soul of every believer. Anagogically, the word means the Heavenly Jerusalem, the celestial fatherland and kingdom.«⁵

He included a letter he had written to the King and Queen proposing to restore Jerusalem to the »Holy Church Militant«. For forty years he had tried to understand the world's secrets, he said. He conversed with clergy and laity, »Latins and Greeks, Jews and Moslems, and many others of different religions« and prayed to God for inspiration. He learned the sciences of navigation and cartography. It was God who opened his mind to the idea of sailing to the Indies. Despite facing ridicule from every quarter, the »Holy Spirit ... encouraged me with a radiance of marvelous illumination from his sacred Holy Scriptures, by a most clear and powerful testimony from the forty-four books of the Old Testament, from the four Gospels, from the twenty-three Epistles of the blessed Apostles—urging me to press forward ... Now I lay aside all of my lifetime experience as a navigator, and my discussions with many people of many lands and cultures ... I hold only to the sacred Holy Scriptures and to the interpretations of prophecy of certain devout persons.« He felt that the Lord was hastening the great events of history and that the end of history was near. Consequently, the Gospel had to be preached urgently to many lands. He cited Psalm 21:

All the ends of the earth shall remember, and shall be converted to the Lord: And all the kindreds of the Gentiles shall adore in his sight. For the kingdom is the Lord's; and he shall have dominion over the nations.

Christ is the God of all:

Hear us, O God our Savior, who

art the hope of all the ends of the earth, and in the sea afar off.

But this universal Lord is not the divine principle in all religions. For Columbus, the God of the Bible is the only true God. The God of all other peoples is false and must be destroyed. Although Islam shared in the legacy of the bible, yet, for Columbus, they are

⁵ Ibid., p. 101.

heathens who have defiled the temple of Jerusalem. »All the gods of the Gentiles are devils.« But, they should come to the God of the bible who created the universe.

On the close association between Jerusalem and Christianity, Columbus included a long letter that Rabbi Samuel of Fez, Morocco, sent to his teacher, Rabbi Isaac, both of whom were later converted to Christianity.⁶ In the letter Rabbi Samuel declared that Isaiah had prophesied that God would abandon Israel and make the Gentiles his people. Columbus used this as proof to explain why the Jews did not accept Christ as the Messiah and the new law. Instead, Christ's message found a more accepting audience among the Gentiles: »All peoples of all languages are reading the books of the law and of the prophets and the Psalms, and they have already destroyed the idols in which none of them believes as a result of the doctrine of Moses and of Aaron.« Through their belief in Christ, the Gentiles now know Moses and the prophets, and they know God and the new law. Columbus used S. Augustine's *Soliloquies* to support the doctrine that it was Christianity and not the nation of Israel that saw the universality of the God of the bible. He felt certain that the false Gods of the Gentiles would be destroyed in their temples and in their hearts. Columbus distinguishes between the spiritual Israel which is »not made up of only one nation« and the Jewish nation, »deservedly overthrown and dispersed through all the lands«.⁷ This spiritual Israel is distinguished by »knowledge rather than race.« What Columbus was advocating was the right of Christians and Gentiles to Jerusalem in an age »yet to come, when there will be a new heaven and a new earth, which the unrighteous shall not be able to inhabit.«

Continuing his exegesis of S. Augustine's *Harmony of the Gospels*, he affirmed that before the coming of the new heaven and earth, the teachings of Jesus must first be preached to all nations. The gospels had already been preached in Europe, Asia, and Africa; with the discovery of the »fourth part« of the world, it was being spread there. Then the final struggle will take place in Jerusalem when there will be »the abomination of desolation«.

The final battle between Christians and non-Christians that will take place in Jerusalem has as its context the defeat of Islamic hegemony in the Holy Land. The eschatological doctrine of the »last days« and the second coming of Christ is intertwined with the ideal of the crusade to liberate Jerusalem and Christian lands from the Muslims. Using the *Book of Laws and Sects* of Pierre D'Ailly as his guide, he finds confirmation of the prophecy that Muslim rule and civilization would be overthrown soon.⁸ Columbus obviously supported D'Ailly's association of the beast mentioned in the Apocalypse with Islam, that »sect of perdition.«⁹ Columbus recorded with keen interest D'Ailly's prophecy that the

⁶ Ibid., pp. 135–141. Rabbi Samuel of Fez was a Jewish convert to Christianity in the late 11th century at Toledo. The letter was translated into several languages.

⁷ Ibid., pp. 145–149.

⁸ The *Imago Mundi* of Cardinal PIERRE D'AILLY (1350–1420) was one of the principal sources of Columbus's scientific knowledge. Columbus made some 898 comments in his copy of the work. Pierre D'Ailly, chancellor of the university of Paris, was an encyclopedist who borrowed his knowledge from Nicholas d'Oresme (1325–82) and from Roger Bacon (c. 1220–c. 1294).

⁹ Ibid., pp. 157–167.

defeat of Islam will coincide with the coming of Anti-Christ »who will establish an abominable and magical government after Mohammed.« To support his view that that moment was imminent, he borrowed selections from *The Book of Harmony of True Astronomy and Record of History* of Alfonso X, which gave the precursory events before the final defeat of Islam. I will quote at length from this selection because it shows how deeply the hostility to Islam was in the minds of medieval Europeans. Although the expectation of the return of Jesus was an important theme in Christianity as was the significance of Christian Apocalyptic literature before the rise of Islam, it was the conflict with Islam that fueled the frequent militant revivals of millenarism and crusades.¹⁰ Certainly, at the end of the fifteenth century, with the successful culmination of the crusade against the Muslims in Granada, Christian Europe had reason to believe that the tide of their struggle against Islam was beginning to turn, and that their fears that had risen when the Turks had conquered Constantinople in 1453 could be relaxed. Columbus cited the version of history from the scholastic history of Pseudo-Methodius: »... through the sins of its inhabitants, the Promised Land will be possessed by the sons of Ishmael, that is the Saracens, although the land should belong to Christians ... after the tribulation which will be caused by the sons of Ishmael when they rejoice in their victories and boast that they have conquered Farsistan, Romania, Cicilia, as well as Capadocia, Isauria, also Africa or Sicily, and those who dwell nearest Rome and the islands; they will boast and say that it is impossible for the Christians ever to recover these lands from them. Then, suddenly tribulation shall overtake them, and the king of the Greeks or Romans shall spring forth in great fury from the sea of Ethiopia upon the inhabitants of the Promised Land, and the King of the Romans shall press a yoke upon them seven times as great as was their yoke upon the earth ... [After] the indignation and rage of the king of the Romans have been kindled upon those who rejected Christ, there will be peace and great tranquility upon the earth, such as has never yet existed ... [After] that peace, then shall be unlocked the gates of the north ... and the whole earth shall be shattered before them, and by various barbarous cruelties shall be wasted and defiled by them. But after a week ... the Lord will send one of the princes of his host and shall conquer them in a moment of time.«¹¹ Then the redeemed will return to Jerusalem in glory and shall inherit the land forever.

The theme of the triumphant return to Jerusalem occupies an important place in Columbus's imagination. But what is fascinating is how audaciously Christians had appropriated the history, heroes, prophets, and symbols of Jews for themselves. Since he had earlier distinguished between the nation of Jews from spiritual Israel and had asserted that Christians and Gentiles had inherited the legacy of the bible, Columbus did not feel any unease in expressing the joy of the hope of reconquering Jerusalem and using the prophet Joel's description of this joy: »And you, O children of Zion, rejoice and be joyful

¹⁰ See M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford, 1969; —, »The Development of Apocalyptic Thought: Medieval Attitudes«, in: *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*, ed. by C. PATRIDES, Ithaca, 1984.

¹¹ *Libro de Profecias*, pp. 161–164.

in the Lord your God: because he hath given you a teacher of justice, and he will make the morning and the evening rain to come down to you as in in the beginning. And the floors shall be filled with wheat, and the presses shall overflow with wine and oil ...» But, like Joel who admonished the Philistines, Greeks, the people of Sidon and Tyre, Columbus warned the Muslims that the day of the Last Judgment was near. All nations would assemble in the valley of Josaphat where God will issue his judgment. Then the truth of the universality of the God of the Bible and Christ will be acknowledged and, in this new heaven and earth, »many nations shall come in haste and say: Come, let us go up to the mountain of the Lord and to the house of the God of Jacob: and he will teach us of his ways and we will walk in his paths. For the law shall go forth out of Zion, and the word of the Lord out of Jerusalem. And he shall judge among many people and rebuke strong nations afar off: and they shall beat their swords into ploughshares and their spears into spades. Nation shall not take sword against nation: Neither shall they learn war anymore. And every man shall sit under his vine and under his fig tree, and there shall be none to make them afraid ...«¹² In the spirit of reconciliation, the opportunity for salvation is offered to »the house of Judah and the house of Israel« with the invocation that they should »love ye truth and peace.« Yet, as Columbus described it, this Utopian ideal is always accompanied by the warning that the historical enemies of ancient Israel and Christianity will be punished, and he repeatedly utters a cry to do battle: »And I will destroy the pride of the Philistines. And I will take away his blood out of his mouth and his abomination from between his teeth«. »I will raise up thy sons, O Zion, above thy sons, O Greece.« »The Lord shall strike all nations that have fought against Jerusalem: the flesh of every one shall consume away while they stand upon their feet, and their eyes shall consume away in their holes, and their tongue shall consume away in their mouth ...«

In Columbus's moral economy, all peoples are to be given the opportunity to be converted to the universal truth of Christianity without which there can be no salvation. Those who reject Christianity will not be saved. Columbus then included a poem which he wrote in Italian and entitled »Preparing«:

Preparing for the last days
 Always the saintly men
 Separated themselves from the world,
 And always served Christ,
 Suffering tribulations,
 Sacrificing their own desires
 Of the flesh, and the pride of life.
 Clothed with humility
 To restrain their passions.¹³

It is possible that Columbus was thinking of himself when he wrote this. After all, he and his brothers were taken back to Spain in chains at the end of his third voyage. It

¹² Ibid., p. 201.

¹³ Ibid., p. 225.

cannot be doubted that the *Libro de Profecias* was part of his attempt to rehabilitate himself in the eyes of the Crown. He clearly has himself in mind when he quotes a poem from Seneca's *The Tragedy of Medea* in which Typhis the pilot discovers »new worlds« and in the next passages refers to an eclipse of the moon when he was on the island of Saona off Hispaniola in 1494. This personal intervention in his book was meant perhaps to remind the King of his own role in the unfolding of divine providence.

In the final sections of the book, Columbus returned to earlier themes. He stressed the universal message of Christianity and the fact that it was addressed not only to Jews but to all peoples. This time he used the authority of St. John's Gospel and Nicholas of Lyra's commentary on it. John had defined the Christian mission in this way: »I am the good shepherd: and I know mine, and mine know me ... And other sheep I have that are not of this fold: them also I must bring. And they shall hear my voice: and there shall be one fold and one shepherd.« All the commentators on this emphasized that it meant that the Gospel was to be preached to Jews and Gentiles. Columbus added a note that S. Paul in his Epistles and Acts of the Apostles had been effective in propagating the teaching that Christ came into the world for the conversion and salvation of all nations, not only Jews. Quoting S. Augustine's homily on S. Matthew's Gospel, he gave credit to Paul for his mission to the Gentiles. In the process, he was changed from »a criminal to a pastor, from a wolf to a sheep.«

Columbus then included a poem called »Joy in the birth of Saint John the Baptist«. Not only was the cult of S. John the Baptist popular in Spain at the time of Columbus's voyages, but in his understanding of Providence, Columbus saw himself fulfilling the same function. Just as S. John the Baptist served to prepare the way for Jesus, so Columbus was suggesting to King Ferdinand that he was preparing the way for the Spanish monarch to sit on the throne of Jerusalem. In the latter years, Columbus would sign his name as »Christo-Ferens«, »Christ-Bearer«, which was the traditional description of the role of S. John the Baptist. The poem said:

Joys more than usual cheer me
Today more than other days,
On this birthday of the holy son
Of Elizabeth and Zachariah.
God the Word rejoiced also.¹⁴

In the concluding section, *Prophecies of the Future. The Last Days*, Columbus drew attention to a letter sent to the Spanish king indicating that Joachim of Fiore had foretold that a Spanish king would recover the fortunes of Jerusalem. Then he related the story of how King Solomon assembled a fleet off the shore of the Red Sea which sailed to the gold mines in Ophir. Nicholas of Lyra placed these mines in India. The fleet brought back to Jerusalem some four hundred and twenty talents of gold. The significance of this story was that Columbus was explaining to the king why he had changed the trajectory of his third voyage: he was hoping to find King Solomon's mines in the continent of Paria so that he

¹⁴ Ibid., p. 237.

could finance the final crusade of the king of Spain to liberate the Holy Land. He ended his notes by repeating his constant theme of the mission to Christianize the world. Quoting Isaiah, he wrote: »I will send of them that shall be saved, to the Gentiles into the sea, into Africa and Lydia, them that draw the bow; into Italy and Greece, to the islands afar off, to them that have not heard of me and have not seen my glory«.

Sailing along the coast of the island of Trinidad and the continent of South America in early August, 1498, Columbus was certain that this was the earthly paradise mentioned in the bible and that the Garden of Eden was nearby. The discovery confirmed his view that the enterprise of the Indies was the fulfillment of prophecy. The marginality of prophecy as a method of knowledge in the modern world makes the millennial cast of Columbus's mind seem ridiculous. While we often celebrate the 16th century Renaissance as the beginning of modern Europe, we should not lose sight of the fact that Europe was still fundamentally medieval in its institutions and outlook. The apocalyptic vision of history was closer to the center of European society than its periphery. That Columbus stayed at Franciscan monasteries on several occasions gave him an intimate knowledge of a monastic movement that was long associated with the more mystical and apocalyptic approach to Christianity.¹⁵ His friendship with the monks at the influential monastery of La Rabida was critical in getting his proposal for a voyage to Asia accepted by the Spanish Crown. The *Rule* of S. Francis was approved by Pope Honorius III in 1223 and had as its central principle the commitment to poverty and simplicity as the way of restoring the original spirit of evangelical Christianity. When Francis died, the pope allowed the *Rule* to be relaxed. But, there always remained Franciscan movements which sought to follow the spirit and letter of the original monastic order, and formed the basis of reform movements in Europe.

These spiritual Franciscans were also inspired by the teaching of the South Italian Abbot Joachim of Fiore († 1202), who was the most influential apocalyptic writer of the middle ages. Joachim divided history into three parts: the age of God the Father from Adam to Christ, corresponding to the layman's Church; the age of God the Son from Christ to around 1260 which was the Church of the Priests; and the age of the Holy Spirit, beginning in 1260 and known as the Church of the Friars. This third age was to be the millennial kingdom of the Apocalypse. The light of the Holy Spirit would illuminate mankind in this age, bringing peace and justice. In Joachim's view, the transition from the second to the third and final period would be characterized by the contemplative life of apostolic poverty. The writings of the spiritual Franciscans focused on the coming end of time, the salvation of the whole world, the recapture of Jerusalem, and its rule by an emperor who would combine both temporal and religious functions. The radical Franciscan-Joachimite ideas travelled to Spain on many roads. The works of the late thirteenth century scholar, Peter John Olivi, a student at Paris and later professor at Provence, and Arnold of Villanova, a professor at Montpellier and court physician at Aragon, influenced the Spanish intellectual climate with their emphasis on spiritual renewal

¹⁵ Ibid., pp. 26–28.

and their call for the rule of Christendom by »one pastor and one shepherd.« Also influential among the Spanish was the fourteenth century French Joachimite, Jean de Roquetaillade who predicted the appearance of a new world leader, the conversion of Jews and infidels, a millennium when political power would be exercised from Jerusalem, from where the Franciscan elect would carry the Christian message to the rest of the world.

It was not principally from Joachim of Fiore that Columbus got the idea of the last world emperor who would be Spanish. There was a seventh century text, the pseudo-Methodius, drawn from Jewish messianic sources, which was translated into several vernacular languages. That there were ten editions of this text between 1470 and 1475 testifies to its significance in the intellectual climate of late 15th century Europe. This world emperor would join church and state, bring peace and justice to all the world, and introduce the mission to convert the world under »one shepherd.«

In the 1980s, some scholars studied the influence of millenarist sources on Columbus. Tzvetan Todorov (1982) insisted that greed was not Columbus's true motive for his voyages, but the spread of Christianity.¹⁶ The wealth he had hoped to find was to be used to advance the cause of the universal victory of Christianity. In locating Columbus's religious sensibility within the inflexible medieval system and vision, Todorov argued that this was one of the reasons for his inhumanity to the indigenous people of the Americas. For Todorov, Columbus »discovered America, but not the Americans.« Todorov contrasted the rigid, obsessive medieval mentality of Columbus with the mentality of another conqueror, Hernan Cortes. Cortes, in Todorov's view, possessed a modern mentality in that he was »the first to have a political and even a historical consciousness of his actions.« No less than Columbus, Cortes was destructive to the native peoples because he used his modern consciousness to manipulate, exploit, and colonize. Archaic ideology in the case of Columbus, and modern instrumental rationality in Cortes were causes of human destructiveness. Todorov's analysis was provocative and brilliant, but we must be warned that the dichotomy between the secular and clerical was not as clear in the time of Columbus. During and after the conquest of Mexico, it was Cortes who was most zealous in uprooting Aztec religious practices and had to be restrained by the call to prudence by the missionary, Fray Bartolome de Olmedo.¹⁷

Pauline Moffitt Watts (1985) and Alain Milhou (1983) made a more sustained inquiry into the spiritual motivations of Columbus. Rooting their arguments in the millennial movements of the late fifteenth and early sixteenth centuries, they concluded that Columbus's apocalyptic vision was a major motive for the voyages. They were both indebted to John Leddy Phelan (1956) who, in his pioneering study of the influence of Joachim of Fiore on the Franciscans in the New World and Columbus, saw Columbus as a religious visionary influenced by the European apocalyptic tradition.¹⁸ Pauline Moffitt

¹⁶ See T. TODOROV, *The Conquest of America: The Question of the Other*, English trans., NY, 1984.

¹⁷ See R. RICARD, *The Spiritual Conquest of Mexico*, Berkeley, 1966, p. 16; it was originally published in Paris in 1933.

¹⁸ See JOHN LEDDY PHELAN, *The Millennial Kingdom of the Franciscans*, 2nd. ed., Berkeley, 1970, pp. 14–15.

Watts showed the extensive use that Columbus made of Pierre D'Ailly and Roger Bacon in compiling his *Libro de Profecias* and argued for the central importance of the spiritual motivation of Columbus. She felt that, like Columbus, D'Ailly and Bacon were faithful to their medieval mindset in combining the study of history, astronomy, and mathematics to predict the end of the world, the rise and fall of religions, and the coming of Antichrist. She accepted Columbus's description of his role in the apocalyptic drama, that his discovery of the islands near the alleged archipelago of Asia and the conversion of the peoples of this new world to Christianity were part of God's plan for the recovery of Jerusalem and the conversion of all peoples of the world to Christianity before the world came to an end.¹⁹ For her, the liberation of the Holy Land from Muslims was Columbus's »ultimate goal, the purpose of all his travels and discoveries.«

In his study of the apocalyptic tradition of Europe and its influence on Columbus, Alain Milhou made a strong case for the powerful and persistent force of millenarism.²⁰ He argued that the voyages of Columbus were motivated not simply by the desire to reach and tap the riches of Asia by sailing West, but responded to a global vision which »combined the tradition of Atlantic discoveries, the commercial and missionary undertakings to Asia, medieval legends about unknown lands and the messianic and eschatological universalism of the medieval crusade.« The enterprise embraced the expansion of Christianity to the limits of the world, to establish an alliance with the Grand Khan of Cathay and »roll back« the influence of Islam on peoples who did not have an organized religion, and to recover Jerusalem by defeating the Muslims.

To understand the intellectual currents of late fifteenth century Spain, Alain Milhou used the life and works of a contemporary of Columbus, Martin Martinez de Ampiez. A Spanish aristocrat who was a soldier and humanist, Ampiez published in 1496 his version of the *Book of the Antichrist*, followed by several other treatises. What his works revealed above all else was the heightened anxiety of Europe around 1500, caused by the obsessive fear of the Turks. In *The Book of the Antichrist*, Ampiez dramatized a global struggle between Christianity and the Antichrist, assisted by Judaism and Islam, the two »sects of perdition«. The major themes of the book were the anxiety at the prospect of the end of the world, interest in Jerusalem and unknown peoples and lands, the global struggle against Islam, curiosity about the part played by Jews in the history of civilization, respect for Rome and the Pope, and an affinity for the Franciscan tradition and the deep devotion to Mary. Milhou felt that these themes formed a significant part of the cultural climate of the time and supported Columbus's scientific and politico-religious views.

To support his view of Columbus's religiosity, Milhou cited the portrait of Columbus given by Las Casas in his *History of the Indies*. Columbus was accustomed to recite prayers at the canonical hours regularly. Las Casas recalled an incident when Columbus made Chief Ornofay wait until he had completed his prayers. He even wanted to impose

¹⁹ PAULINE MOFFITT WATTS, »Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's Enterprise of the Indies«, in: *American Historical Review*, 90 (1985) pp. 73–102.

²⁰ See ALAIN MILHOU, *Colon y su Mentalidad Mesianica*, Valladolid, 1983.

a regulation to the effect that colonists first had to go to Confession and receive the Eucharist before receiving the required license to go to the gold mines. As early as 1493, Columbus signed a letter ›Christoferens‹ or Christ-Bearer. From 1493 until his death in 1506 he signed every letter with the following cryptic sigil:

.S.

.S.A.S.

XMY

Milhou offered this interpretation of the symbols. The letters of the bottom line stood for: Christophorus – Maria – Johannes (Baptista); the middle line: Sanctus – Ave – Sanctus; the symbol at the top, again Sanctus. The triple repetition of Sanctus represented the Trinity, a popular devotion around 1500. There developed at that time, too, an interesting iconography – the Virgin Mary crowned by the Trinity, an image that reflected the popular devotion to the Trinity and Mary. What all this meant was that Columbus saw himself as another John the Baptist, preparing the way to bring Christianity to the peoples of the Americas.

In his seminal study, *The Millennial Kingdom of the Franciscan: The Apocalypse in the Age of Discovery*, John Leddy Phelan considered Christopher Columbus to be the first to see »the possibility of converting all the races of the world as an apocalyptic and messianic vision.«²¹ This tendency could be seen more clearly after the third voyage. The identification of the Orinoco river as one of the four rivers of the Garden of Eden, and the inclusion in his will of February 1498 of a clause setting aside a portion of his estate to finance a crusade to liberate Jerusalem were illustrations of his frame of mind. In Columbus's mind, »the discovery of the Indies, the conversion of all the gentiles, and the deliverance of the Holy Sepulcher were considered to be the three climactic events which foreshadow the end of the world.«

But, let me interrupt this discourse to raise a counter-discourse which we will discuss more fully later. How does one square all this evidence of Columbus's spirituality with his insensitivity to the suffering of the American Indians, his obsession with finding gold, and the vanity with which he pursued and demanded recognition?²² It was the same Columbus who sent back to Spain in 1494 some five hundred Indian slaves with the expectation that trade in Indian slaves would compensate for not finding a large quantity of gold; from the first voyage to the last Columbus seemed overcome by a hunger for gold; he demanded and received the 10,000 maravedis that the Crown had promised to the person who first sighted land when the reward should have been given to Rodrigo de Triana; after he fell from grace in 1500, he made countless petitions to have his privileges restored. The answer to this question may be that there is no necessary connection between spirituality and ethics. The history of that time showed the co-existence of religion and slavery as well as the desire for God and gold. Christian Genoa did not have many qualms about selling

²¹ JOHN LEDDY PHELAN, Op. Cit., p. 2, 19; see also DELNO WEST, »Medieval Ideas of Apocalyptic Mission and the Early Franciscans in Mexico«, in: *The Americas* XLV (1989) pp. 293–313.

²² See my book *Columbus and Las Casas: The Conquest and Christianization of America*, Lanham, 1994.

Christian slaves to Muslim Turks despite their fear of the Turks; Portuguese merchants were not disturbed unduly about selling African slaves in Lisbon; and Spanish merchants were engaged in the slave trade of the Guanches of the Canary Islands.

Columbus's religious and millennial mentality was shaped by the prevailing spiritual climate of Europe and Spain. The main lines of this ideology developed in large part out of the European attempt to understand and resolve the experience of their long encounter with Islam and Judaism. Anxiety about the Muslim threat loomed large again at the Turkish conquest of Constantinople in 1453. The Spanish victory in Granada in 1492, the expulsion of Jews from Spain the same year, and the Portuguese successes in Africa offered hope for a successful outcome of the global struggle against Islam. The fears that this crisis produced led to the resurgence of the prophetic tradition.

It is only historically that we can comprehend the connection between Western imperial conquests and Christianization. Philosophically, these impulses seem contradictory. Yet, the attempts to conquer and Christianize the world represent not only a phenomenon of Columbus's history, but also the world's history. We have been trying to understand it by painting a broad cultural landscape of Europe and Spain. What this discourse on the apocalyptic vision of Columbus does is to show how the spiritual and military conquests of the Other can merge. A look at the relations between resurgent Christian Europe and non-Christians in the thirteenth century would illuminate more clearly the dynamics of evangelization at the end of the fifteenth century as a political and historical force. Major victories by Christian armies in Spain, and the Mongol threat to Eastern Europe created new challenges and opportunities for relations between Christians and Muslims.

It was the noted scholar of canon law, Pope Innocent IV, who developed the legal theory of relations between Christians and non-Christians.²³ In a commentary to the question whether Christians could seize lands occupied by Muslims other than the Holy Land, Innocent IV argued that all men possessed the right to private property and self-government. Therefore, the Christian responsibility for the salvation of all men was not a just cause of war against peoples who were not Christian. Yet, this statement was not as simple as it seemed. Innocent maintained, nevertheless, that the Pope had a spiritual responsibility for all human beings. It was this responsibility that authorized the Pope to send missionaries to preach Christianity to non-Christians and, if obstructed, to call upon Christian armies to invade those lands.²⁴ The significance of this was that, while non-Christians possessed natural rights to lordship and property, Innocent IV was declaring that only the Pope, not the emperor nor the leader of a Christian state, could intervene in the affairs of non-Christians, and then only for a spiritual purpose. But, did Muslim missionaries have a similar right to preach in Christian lands? Innocent answered in the negative because in his judgment they were »in error and we are on the righteous path.« Henry of Segusio, known as Hostiensis, a student of Innocent IV, disagreed with his

²³ See JAMES MULDOON, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the non-Christian World, 1250-1550*, Philadelphia, 1979.

²⁴ *Ibid.*, p. 16.

master. For him, Christ's coming had effectively ended the authority and jurisdiction of infidels and their sovereignty and property could legally and justly be transferred to Christians. Hostiensis cautioned, however, that although Christians had the right to universal dominion, intervention in the lands of non-Christians should preferably be by peaceful means by missionaries. Both Innocent IV and Hostiensis agreed that it was the Pope who possessed the right of intervention. These arguments served as the framework for ideas about the relations between Christians and non-Christians within European society and outside. Innocent's defense of the natural rights of all people to self-government and property was in the mainstream of the opinion of canon lawyers.

The successful campaigns of James I of Aragon (1213–1276) in conquering large sections of Muslim Spain made discussions about policy towards Muslims urgent. Writing in the 14th century, Oldratus de Ponte († 1335) sided with Hostiensis in arguing that after the birth of Christ non-Christians did not have the right to sovereignty and property according to natural law. Muslims in Spain were to be treated with tolerance, but he warned that Christians must always be on guard. As long as they posed no threat, non-Christians should not be expelled from Christian lands without reason. Still, Oldratus could not hide his historical bias against Muslims. He said that it was permissible to wage war against the descendants of Ishmael because, as people of the desert, they were by nature uncivilized and needed the heavy hand of Christian armies before they could be pacified and be prepared for Christianization and civilization. Contrary to the beliefs of Oldratus, Christian rulers in Spain found Muslims and Jews valuable members of their societies and ignored papal decrees prohibiting resettlement of conquered lands by Muslims.

The prospect of a bountiful harvest of converts in Lithuania and other indigenous peoples of Northeast Europe following the conversion of Mindowe, king of the Lithuanians, in 1250, caused Innocent IV to send letters to the bishop urging gentle treatment of the new Christians. The Pope's solicitude for the Lithuanians did little to restrain the rapacity of the Christian Teutonic knights and the kingdom of Poland who were intent on conquering and occupying Lithuanian lands. The Teutonic knights also ignored the Pope's appeal to assist the prince of Galicia in his defense against the imminent Mongol threat.

Responding to stories about Mongol interest in Christianity and the growing belief that non-Christians could be converted by rational argument, Innocent IV sent a Franciscan mission to the Mongol ruler. Lawrence of Portugal and John of Piano Carpini went by way of Russia while the Dominicans, Ascelinus and Andrew of Longjumeau, went through the Middle East. In the letter that the Pope sent to the Mongol ruler, the grandson of Genghis Khan, he blamed Guyuk for shattering the peace of the world and urged him to live in peace with his neighbors. In an interesting challenge to the notion that the Pope was responsible for everyone's spiritual welfare, Guyuk admonished the Pope and asked why he considered himself the agent of God.

The urgency of the missionary movement was articulated in the Bull of Pope Gregory IX, *Cum Hora Undecima* (1235), and reissued several times from the thirteenth century to the fifteenth century. Gregory IX urged missionaries to preach Christ's message to all men with the hope of converting non-Christians. The apocalyptic character of the papal

message explained in part the inspiration of the missionary movement: »Since the eleventh hour has come in the day given to mankind ... it is necessary that spiritual men [possessing] purity of life and the gift of intelligence should go forth with John [the Baptist] again to all men and all peoples of every tongue and in every kingdom to prophesy [the end of time].«²⁵

In the middle of the thirteenth century, the idea of armed crusades was giving way to the idea of conversion by peaceful means. There were many like Roger Bacon who doubted that armed crusades were effective. Increasing knowledge of Mongols, Buddhists, and Muslims offered a fertile field for missionary endeavors to convert non-Christians by persuasion. Widespread belief in the millennial prophecies of Joachim of Fiore also contributed to the strength of the missionary movement. According to Joachim, Islam, the seventh head of the beast mentioned in the Apocalypse, would be conquered less by fighting than by preaching. The idea of conversion by argument became an obsession. Even in Valencia where James I had discouraged conversion of conquered Muslims there arose an aggressive conversion movement.

The experience of Majorca in the thirteenth century is also pertinent to our inquiry into movement of Christian conversion. Held by Islam for almost three centuries, Majorca with its mixed population of Muslims, Christians, and Jews, was conquered by James I in 1229. The stage was set for the activity of the famous medieval missionary, Ramon Llull. After his own conversion experience in 1263, he pursued aggressively his project of the conversion of Muslims and Jews by rational persuasion. He went on missions to the Pope and Christian rulers to ask them to found institutions to train missionaries in Arabic and Eastern languages. Shaped by his knowledge of Islam as a living faith, he was influenced by the Catalan Dominican, Ramon de Penyafort, who had suggested that missionaries learn oriental languages. Llull encouraged disputations between different religions. The most famous was in 1263 in Barcelona when there was a debate between the Jewish Rabbi, Moses ben Nahman, and the Dominican friar, Pau Cristia, presided over by King James I. The dream of converting Jews and Muslims was concentrated in Spain and North Africa. Treatises that were significant in later missionary work in America and Asia were written in the late 13th century. It was Penyafort († 1275) who requested from Thomas Aquinas in 1269 a work to help missionaries, and so inspired the masterpiece, the *Summa Contra Gentiles*.

For Llull, conversion of Muslims was extremely important because Islam was the major obstacle to conversion of the world, especially the Mongols. Yet, it was the neo-Platonism of the Muslim philosopher, Al Ghazzali († 1111), and the Jewish Kabbala that influenced his work most. The spirit of Llull's evangelization could be seen at the conclusion of his book, *The Book of the Gentile*. After listening to the presentation of arguments by a Christian, a Jew, and a Muslim, the Gentile left without saying which religion he accepted. Conversion was to be a matter of choice, not force. It was to be based on the serious study of non-Christian peoples and cultures. He appreciated the beauty of the liturgy of Islam

²⁵ Ibid., p. 37.

and the depth of the religious spirit of Muslims. Yet, it was the same Llull who supported in 1291 the policy of an armed crusade. It was probably the fall of Acre in 1291 that prompted him to support armed action to recover the Holy Land. Llull and fellow Franciscan, Roger Bacon (* 1215), were as committed to the idea of the conversion of Muslims by rational argument as the Dominicans under Ramon Penyafort. As Robert I. Burns put it: »Academic Spanish Islam, heir of Averroes and Avempace, wrestled with the sons of Albert, Aquinas, and all the array of thirteenth – century genius.«²⁶

Why did the dream of converting Muslims and Jews fail? Although the schools and philosophical disputations achieved for a brief period the bridging of languages and mentalities of different cultures, at heart the missionaries did not show sympathy for Muslim and Jewish beliefs. The dreams of 13th century missionaries to Muslim lands were based on false assumptions – that the conversion of Muslims was imminent and that Muslim philosophers did not have a high regard for Islamic religious beliefs. It was nevertheless no small achievement that Christians could sit and engage in debate with their historic enemy with the hope of finding common ground following the bloody early crusades.

But, 13th century missionary activity in its aggressiveness contained the seeds of intolerance that would ripen two hundred years later in America: »Paradoxically, however, its aggressive rationalism and polemical proselytism, like some virus introduced in Christendom's bloodstream, heralded a new age of self-righteous harrassment and discrimination. By the end of the century, Christendom had put on an armor of inquisition and was entering an era of primitive harshness.«²⁷

It is significant that both the orthodox Christianity of the official Church as well as the Apocalyptic Christianity of some movements shared the ideology of crusades and conversion. The assertiveness and militancy of Christianity were striking. The theme of reconquest was pervasive in Spain and Portugal. By the 13th century, Portugal had regained their land and Spain had reconquered all its land except Granada. In the late 15th century, Ferdinand and Isabella were willing to use the idea of a crusade to unify Spain that had been torn by factional conflicts. They did not make any distinction between reconquest and conquest. They had received support for this policy from the Popes. In his Papal Bull, *Pontifex Maximus* (1455), Pope Nicholas V gave his support, encouragement, and authorization to the Portuguese King Dom Henrique: »The Pontiff grants to the king of Portugal and his successors all lands conquered from Cape Bojador to Guinea, and all the southern coast of Africa to its tip. They also receive the right of occupation of all lands, harbors, islands, and seas which they might conquer, and authority to promulgate laws, impose taxes, and build churches and monasteries.« The approval of the right to conquest was explicit. On June 21, 1481, Pope Sixtus IV recognized Spanish sovereignty over the Canary islands. The conquest of the Canary islands offers a luminous precedent to the conquest of America.

²⁶ J.N. HILLGARTH, *Ramon Llull and Llulism in Fourteenth-Century France*, Oxford, 1971; ROBERT I. BURNS, *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia*, Cambridge, 1984, p. 103.

²⁷ *Ibid.*, p. 108.

In 1478 Ferdinand and Isabella sent an expedition to occupy the Grand Canary and subjugate its people, the Guanches.²⁸ The Guanches resisted and it was not until 1483 that the Grand Canary was taken; Palma was conquered in 1492 and Tenerife in 1493. Columbus set out from the Canary islands on all four of his voyages. Indeed, many of the strategies of Spanish colonization were first attempted in the Canary islands. A policy of military conquest was pursued in the northern islands and religious conversion by missionaries in the south. The Guanches of the north were enslaved; there were few conversions in the south. The Spanish conquest had actually started after 1350, but could not be sustained because of civil and dynastic wars. When Ferdinand and Isabella resumed the conquest, they pursued the same policies as their predecessors. Within a generation, two-thirds of Canarians had died, and native Canarian culture was effectively destroyed.

Following Columbus's successful first voyage, Pope Alexander VI granted to Ferdinand and Isabella in 1493 all islands and mainland, discovered or to be discovered west of an imaginary line from pole to pole 100 leagues from the Azores and Cape Verde islands. In 1494 representatives of Spain and Portugal negotiated the Treaty of Tordesillas, defining their respective spheres of influence on a world level. They agreed to draw the line of demarcation 360 leagues west of the Cape Verde islands. What these papal letters and treaty demonstrated was that colonization and domination were important objectives of the projects from the beginning, and were sanctioned by the Church. Writing in 1508, the Italian Fracanzano Montalboddo had already intuited the creation of a new world order integrating the Spanish and Portuguese discoveries. In his *Countries Recently Discovered and the View of the World of the Florentine Amerigo Vespucci*, he divided his work in six parts and included the Portuguese voyages to Guinea, Brazil, and India; the Spanish voyages to the lands and islands they founded; the 'New World' letter of Vespucci about his purported third voyage to Brazil; and letters of Italians in Lisbon about the Portuguese voyages to Asia and present-day Canada. By including the New World letter in the larger context of the voyages to Asia and Canada, Montalboddo was giving a fresh insight into the meaning of European expansion.

Since our focus has been to explain Columbus's apocalyptic vision articulated in his *Libro de Profecias* after his third voyage in 1498, it is appropriate to say a few words about the Portuguese arrival in India in 1498. When Vasco da Gama arrived in Calicut, India, on May 27, 1498, little did he realize that the city and the Malabar region had been a vital center of trade for two thousand years. Malabar merchants had warehouses in Cairo, Alexandria, and Fez. A special relationship developed between its Hindu rulers and Muslim merchants who had contacts with Egypt, Arabia, and the Persian Gulf. At the end of the exploratory first voyage, Da Gama was given permission to trade with Calicut. The second voyage was a grander enterprise. With thirty three ships and 1500 men, Da Gama arrived in the Indian ocean bent on enforcing his claim to supremacy of the seas. The Welsers and other great merchants of Antwerp provided financial backing for the

²⁸ See ANTONIO RUMEU DE ARMAS, *La Política Indigenista de Isabella*, Valladolid, 1969; F. FERNANDEZ-ARMESTO, *The Canary Islands after the Conquest*, Oxford, 1982; E. AZNAR VALLEJO, *La Integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla*, Seville, 1984, pp. 23-87.

enterprise. Without warning, Da Gama intercepted and destroyed any vessel he met. On encountering an unarmed vessel returning from Mecca, he emptied the ship of goods, prevented Muslim passengers from leaving the ship, and then set fire to it.²⁹ Da Gama had hoped that the threat of force would intimidate the native rulers who had befriended him on his first voyage. But, the rulers of Calicut resisted the Portuguese for ninety years. Indeed, Goa was the only place in India that was conquered and colonized by the Portuguese. It was Affonso Albuquerque who constructed the strategic system that would give them mastery of trade in the Indian ocean. Coming out to Asia in 1506, he seized Socotra and demanded tribute from the king of Hormuz, thereby giving the Portuguese control of trade in the Red Sea and the Persian Gulf. They had already used force to establish ports at Mombasa and Mozambique, and points of access to the gold trade in the interior of Africa. With the conquest of Goa, they possessed a suitable base for naval operations. In 1511, Albuquerque conquered Malacca, a major commercial center of East Asia and the link between China and the countries of south and South-West Asia. In Asia, it was also conquest that was giving Europeans dominance over the emerging world order.

The violence of the Columbus and Da Gama voyages to America and Asia stand in marked contrast with the voyages of the Chinese Muslim, Cheng-Ho. Between 1405 and 1433, the Chinese made seven expeditions westward. To illustrate the scale of this operation, the first expedition comprised 63 galleons and more than a hundred auxiliary vessels carrying 868 civil officers, 26,800 soldiers, and 93 commanders. They visited more than thirty countries, from Champa in Vietnam to Mogadishu and Malindi in Africa. After a visit to a Buddhist temple in Sri Lanka on his third voyage, Cheng-Ho had an inscription composed in Chinese, Tamil, and Persian in honor of the local Buddha as thanksgiving for his and his men's safety. Phillip Snow compared the Chinese voyages to Africa with the Portuguese in this way: »... they stormed no cities and conquered no land ... the Chinese were tactful, anxious to avoid disturbing the small coastal states any more than was necessary to achieve their basic ends. Unlike the Portuguese they refrained from plunder. Instead, they coaxed the coastal rulers into trading by presenting them with gifts of coloured silk. They did not burn, as the Portuguese would, with the urge to impose their religious convictions, to lay siege to African souls.«³⁰

Cheng-Ho's encounters with non-Chinese cultures were so different from Columbus and Da Gama that this fact deserves an explanation rather than simply a narration. Could it be that it was the very character of the Christianity that we have been describing and analyzing that was responsible in some measure for the arrogance and cruelty of the European enterprise? Perhaps the comparison between Columbus and Cheng-Ho is too facile and Manichaeic. It would be more useful to look at Columbus's vision and achievements from the perspective and vision of Bartolome de Las Casas (1484–1566).³¹ For their respective admirers, Columbus and Las Casas were the heroes of the European

²⁹ K.M. PANIKAR, *Asia and Western dominance*, London, 1959, p. 35.

³⁰ See PHILLIP SNOW, *The Star Raft: China's Encounter with Africa*, NY, 1988, pp. 1–36.

³¹ BARTOLOME DE LAS CASAS, *Historia de Las Indias*, 3 vols. edited by AGUSTIN MILLARES CARLO, Mexico city, 1986.

voyages to America after 1492. Las Casas arrived in the Caribbean in 1502 and spent forty-five years defending the native peoples and writing about the encounter between Europeans and Americans. He participated in the conquest of Cuba, was an *encomendero* and a slave holder. He became a priest in 1510, but he gave up his *encomienda* only in 1514. A friend of Columbus, he defended him vigorously against the supporters of Pinzon and, later, Vespucci who tried to steal Columbus's achievement by claiming that it was not Columbus who ›discovered‹ America. Las Casas wrote several works on the Spanish conquest and evangelization, but we will follow his masterpiece, *Historia de Las Indias*, which he commenced in 1522 and finished around the last years of his life.

Las Casas believed in Divine Providence and felt that the importance of Columbus's voyages lay in the opportunity to preach Christianity and to prepare the indigenous people for conversion and salvation. Citing the Apocalypse of St. John, he felt sure that »divine Providence must have naturally disposed these people for indoctrination and divine grace, reserving the time of their calling and conversion ...« In this there was agreement between him and Columbus as both shared a Providential vision. The *Libro de Profecias* of Columbus describes, movingly at times, the contours of this prophetic vision, a theme which is restated constantly in the work. Not so was the *Historia de Las Indias*. From the very prologue, Las Casas called into question why Columbus and the Spaniards did not observe the spirit of their mission: »I was moved to write this book by the great and desperate need all Spain has of truth and enlightenment on all matters relating to this Indian world. What damage, calamities, disruptions, decimations of kingdoms, what millions of souls lost, how many unforgivable sins committed, what blindness and torpor of mind, what harm and evils past and present have been caused ... cannot ever be enumerated, weighed, measured and lamented enough from now until the final and fearful Day of Judgment.«

He began his narrative by describing the life of Columbus and how the enterprise of the Indies took shape. To critics of his time who said that Columbus was a mere artisan, Las Casas responded: »I think Christopher Columbus was the most outstanding sailor in the world, versed like no other in the art of navigation, for which divine Providence chose him to accomplish the most outstanding feat ever accomplished in the world until now.«³² His sense of the achievement of Columbus was sincere: »God gave this man the keys to the awesome seas, he and no other unlocked the darkness, to him and no other is owed for ever and ever all that exists beyond those doors. He showed the way to the discovery of immense territories whose coastline today measures over 12,000 leagues from pole to pole and whose inhabitants form wealthy and illustrious nations of diverse peoples and languages. Their rites and customs differ but they all have in common the traits of simplicity, peacefulness, gentleness, humility, generosity, and, of all the sons of Adam, they are without exception the most patient.« As Las Casas unfolds his story, it became clear that greed and force were the dominant interest of the colonists, not peaceful conversion. Over and over, he says that the colonists sought to spread terror among the

³² I am using the edition and translation of A.M. COLLARD (NY, 1971), p. 17.

native people so that they would see the Christians as strong and powerful. But, did he implicate Columbus in this? It seems obvious that he was drawing a distinction between Columbus and other colonists who were simply unnecessarily cruel like Alonso de Hojeda. Yet, he did not exonerate Columbus for not restraining the arbitrary conduct of Hojeda: »The admiral should have taken pains to bring love and peace and to avoid scandalous incidents ... Truly, I would not dare blame the admiral's intentions, for I knew him well and I know his intentions were good.« There is no denying his sympathy for Columbus, but he mentioned that in 1494 Columbus sent back to Spain 500 Indian slaves, and was »tyrannically offending the Indians.« Las Casas recorded that at that very moment the Crown was planning to undermine Columbus, and added this comment: »That is how God operates and that is why all of us must take care not to offend Him, praying that He enlighten us as to our sins so that we may mend our ways.«

As the Spanish colonial system was put in place to exploit the wealth of the Indies, Las Casas became more forceful in his criticism. He did not spare Columbus whom he saw as being »as blind as those who came after him, and he was so anxious to please the King that he committed irreparable crimes against the Indians.« I will describe at length Las Casas's commentary on the Christian encounter with the native people in order to pose a fundamental question about the human condition. Both Columbus and Las Casas witnessed the encounter intimately, and its destructiveness. Why did Columbus ignore it, choosing to hold firm to his hopeful prophetic vision, maintaining the merciful role for Spain and himself in that vision? Why did Las Casas cry out so loudly against the horrors that were taking place? This is how Las Casas described the encounter around the time that Columbus compiled his *Libro de Profecias*: »[The colonists] grew more conceited every day and fell into greater arrogance, presumption and contempt toward these humble people. They no longer felt like walking any distance. Having neither mules nor horses, they rode the backs of Indians if they were in a hurry; if they had more leisure, they traveled as if by litter, stretched on a hammock carried at a good speed and with relays. In this case they also had Indians carry large leaves to shade them from the sun and others to fan them with goose wings. I saw many an escort follow them loaded like a donkey with mining equipment and food ... Soulless, blind and godless, these Spaniards killed without restraint ... they despised and belittled them, discrediting their humanity and believing them to be nonrational animals.«³³ Las Casas found the cause of this oppression in the fact of greed: »But having found greed as the prime mover — vehement greed, blind, wild and the root of all evils — it became apparent that the original tyrants ... had been numbed by greed.« Continuing, Las Casas wrote: »It was a general rule among Spaniards to be cruel; not just cruel, but extraordinarily cruel so that harsh and bitter treatment would prevent Indians from daring to think of themselves as human beings or having a minute to think at all. So they would cut an Indian's hands and leave them dangling by a shred of skin and they would send him on, saying ›Go now, spread the news to your chiefs.‹ They would test their swords and their manly strength on captured Indians and place bets on the slicing off

³³ Ibid., pp. 79–82.

of heads or the cutting of bodies in half with one blow. They burned or hanged captured chiefs.«³⁴ Or, listen to the story of Queen Anacaona of Xaragua province in Hispaniola. When the Spanish governor announced that he and 300 guest were planning to visit her, she prepared a lavish ceremony to honor her guests, presenting songs and dances as when Columbus was entertained by King Guacanagari during his first trip to the Caribbean. Later, one Sunday afternoon, when Queen Anacaona and 80 chieftains visited the Spanish commander, he lured her followers inside his wood and straw house, prevented them from leaving, set fire to the house, and burnt alive all the men. Queen Anacaona who was kept outside was hanged. There is no doubt that this was genocide. But, is there no other explanation for these killings than murder for pleasure?

Las Casas praised Queen Isabella for introducing regulations to ameliorate the conditions for the native people. But, he said that these reforms were not observed in the colonies. The native people continued to be treated like »sticks, stones, cats or dogs.« Colonists continued to send their Indian workers to the mines far from their homes while their wives worked the soil. Husband and wife were together once every eight or ten months. The newly born babies died because their mothers, overworked and famished, had no milk to nurse them: »while I was in Cuba, 7,000 children died in three months. Some mothers even drowned their babies from sheer desperation, while others caused themselves to abort with certain herbs ... In this way husbands died in the mines, wives died at work, and children died from lack of milk.«

The picture that Las Casas presented of the last years of Columbus is a sad one. In truth, the enterprise of the Indies had been taken from him and given to powerful officials who saw the enterprise as mainly a commercial enterprise. The fourth voyage was also a dismal failure and Columbus had to spend a year in Jamaica in relative isolation. When he returned in 1504, he continued his obsession with getting back his honors and titles that were taken from him. Bedridden and paralyzed with gout, Columbus wrote a memorandum which Las Casas recorded with interest: »The Indians of Hispaniola were and are its very wealth, because they are the ones who till the land, provide the bread and other victuals for the Christians, dig the mines for gold, and do all the work which men and beasts do. He says he is aware that six out of seven Indians have died since he left the island because of maltreatment: butchered, beaten, starving and ill-treated, most died in the mountains and streams where they had fled ... He adds that if he did send Indians to Castile who then were sold, it had been for the purpose of instructing them in our Faith, our customs, crafts and trades, after which he intended to reclaim them and return them to their lands so they could instruct others. All these are the admiral's words. His was a crafty ignorance, if indeed it was ignorance and not greed.«³⁵ Columbus died on May 20, 1506. Las Casas said that he died in misery, dispossessed of his status and titles, but he wondered whether this was not part of God's justice: »God's ways are subtle indeed: consider what this *History* has been telling you of the oppression Columbus imposed on Indian kings and nations in

³⁴ Ibid., p. 94.

³⁵ Ibid., p. 141.

Hispaniola and Veragua; whether he actually did it himself or allowed it to be done, it was an absurd and unrighteous thing. It is not too bold to presume that his own anguish and misfortune were sent as divine punishment.«

The distinguished Spanish scholar, Ramon Menendez Pidal, called Las Casas a pathological liar. So, we are left with the Columbus and Las Casas versions of what happened in that fateful encounter. Let me present another story during that early period of the conquest that at least confirms Las Casas's view of the encounter. In 1510, the Dominicans sent missionaries to Hispaniola under the scholar Pedro de Cordoba to take part in the project of Christianization. When they saw the cruelty of the colonists towards the Indians, they decided to address that issue and do something about it. In 1511, Fray Anton de Montesinos gave the sermon at a Mass that attracted all the important officials of Santo Domingo, including Diego Columbus: »I have come here in order to declare it unto you, I the voice of Christ in the desert of this island. Open your hearts and your senses, all of you, for this voice will speak new things harshly, and will be frightening ... This voice says that you are living in deadly sin for the atrocities you tyrannically impose on these innocent people. Tell me, what right have you to enslave them? What authority did you use to make war against them who lived at peace on their territories, killing them cruelly with methods never before heard of? How can you oppress them and not care to feed or cure them, and work them to death to satisfy your greed? ... Aren't they human beings? Have they no rational soul? Aren't you obliged to love them as you love yourselves?«³⁶ The Spanish officials threatened to take action if Fray Montesinos did not recant what he said. The following Sunday, Fray Montesinos declared that he had spoken the truth, said that his Order would refuse to confess anyone who did not mend their ways, and told the officials that they could write to anyone they pleased. Perhaps it is unfair to Columbus to compare him with Las Casas and Montesinos. Most Europeans did not find the oppression inflicted on the native people exceptional or they simply preferred to ignore the issue. The outstanding royal historian, Fernandez de Oviedo, drew attention to the cruelty but did not have a high opinion of the abilities of the Indians. Defenders of Columbus are quick to attack Las Casas because there is a long scholarly tradition that Las Casas was responsible for the Black Legend of Spain. But, they must be reminded that Las Casas was sympathetic to Columbus, and his criticism of him was restrained, unlike, say, that of the Spanish historian, Ramon Iglesia, who did not believe that Columbus was a religious person at all: »The piety that is claimed for him was fabricated, conscious, extroverted, ritualistic ... the religiosity of Columbus is as secondary in his spirit, is as self-interested and dependent upon practical results, as his supposed feeling for nature.«³⁷

The most devastating criticism of Columbus and the conquest, however, remains the issue of the dramatic decline of the native population. Other issues such as evangelization and exploitation are insignificant in the context of this genocide. In Espanola, the

³⁶ Ibid., p. 183; see also *Fray Anton de Montesinos*, Mexico City, 1982.

³⁷ See RAMON IGLESIA, *Columbus, Cortes, and Other Essays*, trans. and ed. by L.B. SIMPSON, Berkeley, 1969, pp. 8–33.

population declined from about 3½ million in 1496 to 125 in 1570.³⁸ In the face of the decline in population, Indians from the Bahamas and other islands were forced to migrate to Espanola between 1511 and 1520. Las Casas's statement that there were no more Indians in the Bahamas in 1542 provides another illustration of the deadly consequences of the conquest of the Caribbean. A similar human catastrophe occurred in Puerto Rico, Jamaica, and Cuba. The destruction of the native peoples of the Caribbean would be the prelude to disasters in Mexico and Peru. On the eve of the conquest of Mexico, the estimated population was 25 million; in 1600 the Indian population had declined to one million. Of an estimated population in Peru of 32 million in 1520, the number dropped to 5 million by 1548. Undeniably, the data from which these figures are based are imprecise, but the scholarship on native American demography has been careful. Few scholars take seriously today the statement of George Bancroft that before Europeans came to the United States the area was »an unproductive waste ... its only inhabitants a few scattered tribes of feeble barbarians, destitute of commerce and political connection.«³⁹

What were the causes of this catastrophe? Must Columbus be held responsible for this? Admittedly, disease was a major cause of the population decline. After the outbreak of the small-pox epidemic in Espanola in December 1518, one third of the native population died in a few weeks. American Indians did not have immunity to old world diseases — small-pox, measles, bubonic plague, whooping cough, typhoid, influenza, and yellow fever. But the decline also occurred in years when there was no epidemic. The European obsession for gold that we could see as early as Columbus's first voyage in 1492 and the establishment of the *encomienda* destroyed the native social structure and the rhythm of their lives. Columbus himself had set the stage for this in 1496 in Espanola by allocating to his military leaders groups of native peoples who were expected to provide labor and tribute. This system of forced labor meant that Indians were sent all over the island to work in the mines. Judge Zuazo, a member of the first Audiencia of Santo Domingo, was convinced that this shifting from their homes to unknown surroundings caused the death of large numbers. Their community life was gradually destroyed. In the *Relacion de Texcoco* (1582), Juan Bautista Pomar reflected on the decline of the population in Mexico in this way: »[The native Mexicans] suffered from an affliction and fatigue of their spirits because they had lost the liberty God had given them; for the Spaniards treat them worse than slaves.«⁴⁰ As we end these reflections on Columbus, the mind once again remains focused on the human tragedy and genocide that overtook the indigenous peoples of America. Again, the question of Columbus's religiosity seems irrelevant: The enterprise of the Indies still seems more a tragedy than an achievement.

³⁸ S.F. COOK and W. BORAH, *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, Berkeley, Ca., 1971, 376–410.

³⁹ ALFRED W. CROSBY, JR., *The Columbian Voyages, the Columbian Exchange and their Historians*, Washington, D.C., 1987, p.V.

⁴⁰ See T. TODOROV, *The Conquest of America: The Question of the Other*, NY, 1984, p. 135.

Abstract

Returning to Seville from his third voyage to America (1498), Christopher Columbus compiled his *Libro de Profecias* which sought to explain the significance of his achievements in the context of Biblical prophecy, the history of Christianity, and the struggle against Islam in his own time. How did the religious perspective of this work influence Columbus's enterprise for reaching the Indies? This essay examines the millennial sources of the *Libro de Profecias*, the 13th century precedents of the missionary movement, and the spiritual movements of late fifteenth-century Spain as influences on the intellectual formation of Columbus. It discusses how the connection between colonization and Christianization developed in early modern Europe. To the question of how this »spirituality« affected the horrors of the conquest of America, the discourse of Fray Bartolome de Las Casas is analyzed as a counter-narrative.

DER GOTT DER EUROPÄER UND DIE GESCHICHTE(N) DER ANDEREN

// Die Christianisierung Amerikas
in der hispano-amerikanischen Gegenwartsliteratur

von Annegret Langenhorst

Die Debatte um Rechtfertigung und Bewertung der Eroberung und Christianisierung Amerikas ist im Jubiläumsjahr 1992 mit Leidenschaft ausgetragen worden und offensichtlich keineswegs abgeschlossen. Ein zweifacher Befund nach dieser 500-Jahr-Feier fällt besonders ins Auge: Noch nie zuvor hatten sich die Nachfahren der Opfer, der Eroberten, also die indigenen Bewohner Amerikas so lautstark und so kritisch zu Wort gemeldet. Zugleich ist in den letzten Jahren im Bereich der Belletristik und Dichtung ein wahrer »Boom« an – europäischen wie lateinamerikanischen – Werken zum Thema Conquista und auch Missionierung zu verzeichnen, vom Buchmarkt in Neuerscheinungen, Neuauflagen und Übersetzungen rechtzeitig zum Jubiläumsjahr produziert. Keineswegs handelt es sich dabei nur um literarische »Eintagsfliegen« noch um eine von manchen Historikern mit Skepsis betrachtete plakative Umgehensweise mit Geschichte,¹ sondern mehrheitlich um Texte von literarischer Qualität und historischer Ernsthaftigkeit. Wenn kluge Köpfe wie ein Alejo Carpentier, Pablo Neruda, Miguel Angel Asturias oder Carlos Fuentes sich daran machen, ein Kapitel der Christentumsgeschichte schreibend neu zu lesen, sollte dies doch für Kirchenhistoriker, ja überhaupt für die Theologie von höchstem Interesse sein. In drei Abschnitten möchte ich diese meine Behauptung verdeutlichen. Zunächst möchte ich die interdisziplinäre Fragestellung und Methode meiner Dissertation² knapp erläutern, sie dann an einem einzigen literarischen Beispiel vorstellen und schließlich nach der theologischen Relevanz der literarischen »Geschichte(n)erzähler« Hispanoamerikas für die Theologie gerade in Europa fragen.

¹ Vgl. HORST PIETSCHMANN, »Lateinamerikanische Geschichte und deren wissenschaftliche Grundlagen. Versuch einer Standortbestimmung«, in: DERS. (HG.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas, Bd. 1: Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760*, Stuttgart 1994, 13.

² Der Beitrag beruht auf dem gleichnamigen Festvortrag zur Promotionsfeier an der Ruhr-Universität Bochum. Die Dissertation wird im Sommer dieses Jahres erscheinen: ANNEGRET LANGENHORST, *Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen. Die Christianisierung Amerikas in der hispano-amerikanischen Literatur der Gegenwart*, Diss. Bochum 1997, Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 1998.

1. Zur Methode

Schöne Literatur als Quelle für theologische Forschung? Dieser Ansatz hat schon in früheren Jahrhunderten Besorgnis ausgelöst. So schreibt der hinter einem Pseudonym versteckte Bischof von Puebla im Jahre 1690 an die mexikanische Dichter-Nonne Sor Juana Inés de la Cruz folgende Mahnung: »Ich verlange nicht, daß Ihr Euer Wesen verleugnet und auf die Bücher verzichtet, aber daß Ihr Euch vervollkommet und bisweilen das Buch Jesu Christi lest ... Euer Gnaden hat viel Zeit auf das Studium der Philosophen und Dichter verwendet, nun müssen die Taten vollkommener und die Bücher frömmen werden«.³ Sollten nicht wirklich die zu studierenden Bücher für eine theologische Dissertation frömmen sein? Was hat etwa ein erklärter Atheist wie Pablo Neruda darin zu suchen? Ist schließlich der Gang zur schönen Literatur nicht ein Umweg?

Zugegeben, dieser Gang zur Literatur ist wirklich ein Umweg, aber ein ausgesprochen fruchtbarer! Nachdem schon *Gaudium et spes* (GS 62) gewürdigt hatte, wie tief die Literatur Situation und Geschichte des Menschen erschließen kann, fordert jüngst die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Handreichung zum Thema »Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung« vom Oktober 1993 ausdrücklich dazu auf, Kunst und Literatur in die theologische Lehre und Forschung einzubeziehen. Und seit den Studien von Kuschel, Kurz, Imbach und Sölle hat sich die Disziplin einer sogenannten »Literaturtheologie« etabliert, freilich weitgehend beschränkt auf den Raum der deutschsprachigen Literatur. Daß gerade auch die lateinamerikanische Literatur eine besonders lebendige Quelle der Thematisierung christlicher Erfahrung und Symbolik, ja sogar ein Seismograph für theologische Diskussionen und Fragen der Gegenwart ist, hat neben den Studien des Theologen und Literaturwissenschaftlers Pedro Trigo⁴ besonders Wolf Lustig in seiner äußerst anregenden Dissertation anhand einer Fülle von Material belegt.⁵

Gelänge es mit diesen Überlegungen, die Einwände der systematischen Theologen zu entkräften, so bliebe allerdings noch die Zunft der Kirchenhistoriker zu überzeugen. Deren Einwände seien in einer hübschen Erinnerung an einen der Großen dieses Faches zitiert: »(In meiner Erinnerung) taucht ... Erwin Iserloh hinter seinem Vorlesungspult auf, wie er uns Studenten damals warnte vor der ›parfümierten Geschichte‹ jener Romanschreiber, die sich mit historischen Themen beschäftigen. Derlei läse ein zukünftiger (Kirchen-)Historiker nicht! Es verderbe die notwendige Distanz zum Thema!«⁶ Trotz der Autorität eines Erwin Iserloh schreckt diese Warnung nicht, denn gerade die Ideale von »Distanz« und »Objektivität« scheinen in der aktuellen Diskussion der Geschichtswissenschaften brüchig geworden zu sein, schon seit Walter Benjamin die Geschichtsschreibung als eine »Geschichte der

³ »Brief der Sor Filotea de la Cruz« (= Manuel Fernández de Santa Cruz, Bischof von Puebla), in: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Die Antwort an Schwester Philotea*, dt. v. Hildegard Heredia, Frankfurt 1991, 11f.

⁴ PEDRO TRIGO, *Cristianismo e historia en la novela mexicana contemporánea*, Lima 1987.

⁵ WOLF LUSTIG, *Christentum und christliche Symbolik im spanischamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts*, Diss., Frankfurt 1989.

⁶ GODEHARD RUPPERT, »Kirchengeschichtliche Inhalte in literarischen Werken«, in: *KatBl* 115 (1990), 293–297, hier 293.

Sieger« angefragt hat. Hier sei verwiesen auf Hayden Whites bahnbrechende Studie »Auch Klio dichtet«, ⁷ in der er der »Fiktion des Faktischen« nachgegangen ist und die Analogie von Geschichtsschreibung und Literatur herausgearbeitet hat. Gerade die Quellen zur Geschichte der Conquista sind von den Siegern dieser Geschichte überliefert worden und selbst schon »parfümiert«, will heißen beschönigend. Die wirklichen Düfte Amerikas und auch der Dampf des Pulvers schlägt womöglich eindringlicher aus den Werken der hispano-amerikanischen Autoren entgegen ...

Schließlich wäre drittens auch ein Einwand an die literaturwissenschaftliche Seriosität der Fragestellung denkbar. Und die Überlegung, daß der Weg zur schriftlichen Literatur der künstlerischen Eliten eines Volkes noch nicht gleichbedeutend ist mit der – meist mündlich überlieferten – Tradition der indigenen Bewohner Amerikas. Mario Vargas Llosa hat diese Bedenken der Hauptfigur seines Romans »Der Geschichtenerzähler« in den Mund gelegt, der enttäuscht zum »Gringo«, also dem westlichen Weißen, sagt: »Ach, die Sache interessiert dich nur von der literarischen Seite her«, rief er enttäuscht aus ... Höchstwahrscheinlich haben diese Gringos dir die Geschichte von den Geschichtenerzählern aufgetischt ... Ich versichere dir, die Gringos verstehen die Machiguengas noch weniger als die Missionare.« ⁸

Diese Einwände im Hinterkopf behaltend, möchte ich ein kleines Wegstück auf dem Umweg zur Literatur nachgehen. Es wäre bereichernd, beim Vertrauten zu beginnen und sich zunächst zu vergegenwärtigen, was denn unsere, deutschsprachige Literatur im 20. Jahrhundert zum Thema der Conquista zu sagen hat. Reichhaltige, theologisch ausgesprochen gewinnbringende Funde wären da zu bestaunen – von Gerhart Hauptmann über Jakob Wassermann bis Hans Christoph Buch, von Bertolt Brecht über Peter Hacks bis Anna Seghers, von Kurt Tucholsky über Reinhold Schneider bis Alfred Döblin und vielen mehr. ⁹ Doch dieser Umweg würde gewiß den Rahmen des hier Machbaren sprengen, weswegen im folgenden gleich die Literatur Hispanoamerikas zu Wort kommen soll.

2. Ein literarisches Beispiel: Ernesto Cardenal

Aus der Fülle der großen Schriftsteller, welche sich mit der Conquista und Christianisierung Amerikas schreibend auseinandersetzen, soll hier nur ein Einziger beispielhaft vorgestellt werden. Folgende Gründe bestimmten diese Auswahl: Er ist in Deutschland über die Maßen bekannt und auch umstritten; er schreibt Poesie, die es leichter macht, auf kurzem Raum einen ersten Einblick zu gewinnen, als ein 1000 Seiten-Roman; und schließlich: er ist nicht nur Dichter, sondern auch katholischer Priester und Theologe, seine Poesie ist durchdrungen von religiösen Fragen.

⁷ HAYDEN WHITE, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Sprache und Geschichte* Bd. 10, dt. v. Brigitte Brinkmann-Siepmann u. Thomas Siepmann, Stuttgart 1986.

⁸ MARIO VARGAS LLOSA, *Der Geschichtenerzähler*, Roman, dt. v. Elke Wehr, Frankfurt 1992, 113.

⁹ Diesem Umweg ist freilich das 2. Kapitel der Dissertation gewidmet.

Die Rede ist von Ernesto Cardenal, geboren 1925 in Nicaragua. Das Diktum vom »Dichter, Revolutionär und Mönch« Cardenal war rasch zum Etikett abgenutzt, gleichzeitig machen die heftigen Polemiken¹⁰ wie auch erklärende Stilisierungen im Zusammenhang mit Cardenals politischem Engagement auf der Seite der sandinistischen Revolution es nach wie vor schwer, das produktive Ärgernis seiner Dichtung überhaupt wahrzunehmen, die »weder der linken noch der rechten noch einer linksliberalen Ästhetik«¹¹ entspricht. »Selbst die Gegner von Cardenals Ästhetik und Ideologie anerkennen seine Bedeutung«,¹² konstatiert der ausgewiesene Cardenal-Kenner Paul W. Borgeson optimistisch, wenngleich man umgekehrt festhalten muß, daß auch »nur wenige seiner Bewunderer sein Werk wirklich gut kennen«.¹³ Jenseits aller Polemik läßt sich jedoch gewiß behaupten, daß Cardenals literarisches Werk »die Entwicklung der Lyrik in Iberoamerika entscheidend geprägt hat«¹⁴ und einen herausragenden Beitrag zur poetischen Gestaltung der Geschichte Amerikas darstellt.

In aller Kürze sei die Vita des Dichters zusammengefaßt, ehe wir uns der Frage zuwenden, wie Cardenal die Christianisierung Amerikas dichtend gestaltet. Obwohl der Sohn einer wohlhabenden Familie aus Granada/Nicaragua seine Schullaufbahn im angesehenen Jesuitenkolleg erfährt, erlebt er seine eigentliche christliche »Konversion« erst 1957 mit 32 Jahren, nachdem er in Mexiko (1943–1947) und New York (1947–1949) Literatur studiert, 1949/50 Europa bereist und sich nach seiner Rückkehr nach Nicaragua an der sogenannten »April-Verschwörung« gegen die Diktatur der Somozas beteiligt hatte und zeitweilig im Untergrund leben mußte. Cardenal zieht sich aus seinen politischen und literarischen Aktivitäten zurück und tritt 1957 in das Trappistenkloster von Gethsemani/Kentucky ein, wo der Dichtermönch Thomas Merton sein Novizenmeister und literarischer Gesprächspartner wird. Aus gesundheitlichen Gründen verläßt Cardenal Kentucky jedoch nach zwei Jahren, um in Cuernavaca/Mexiko und La Ceja/Kolumbien Theologie zu studieren und sich 1965 zum Priester weihen zu lassen. Unverzüglich macht er sich an die Verwirklichung seines Projektes einer christlichen Lebensgemeinschaft: Anfang 1966 gründet er die Gemeinschaft »Unsere liebe Frau von Solentiname« auf der Insel Mancarrón im Nicaragua-See, welche nicht zuletzt durch das von Cardenal aufgezeichnete »Evangelium der Bauern von Solentiname« – Predigtgespräche aus den Gottesdiensten der Gemeinschaft – international bekannt wurde. Als Somozas Nationalgarde 1977 die Gemeinschaft von Solentiname zerstört, muß Cardenal nach Costa Rica emigrieren. Erst nach dem Sturz des Somoza-Regimes 1979 kann er in seine Heimat zurückkehren, wo er bis 1986 als Kultusminister der neuen sandinistischen Regierung tätig

¹⁰ Ein Beispiel für diese Polemik analysiert WALTER BRUNO BERG, »Ernesto Cardenal: Dichtung und/als Revolution«, in: *Iberoromania* NF 15 (1982), 97–125, hier 97f.

¹¹ PAUL KONRAD KURZ, »Ein radikal brüderlicher Mensch. Nicaraguas Dichter Ernesto Cardenal, Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels 1980«, in: *Orientierung* (1980), 166–170, hier 166.

¹² PAUL W. BORGESON, *Hacia el hombre nuevo. Poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*, London 1984, 18.

¹³ JOSÉ MIGUEL OVIEDO, »Ernesto Cardenal: un místico comprometido«, in: *Revista de la Casa de las Américas* 53 (1969), 29–48, 29.

¹⁴ DIETER REICHARDT, *Autorenlexikon Lateinamerika*, Frankfurt 1992, 550.

war. Im Oktober 1994 trat er schließlich aus Protest gegen »Korruption und fehlende Ethik« aus der inzwischen oppositionellen Frente Sandinista (FSLN) aus.¹⁵

Für unsere Frage nach der Conquista und Christianisierung Amerikas sind zwei Werke von höchster Relevanz, auf deren komplizierte Editions-geschichte hier nicht eingegangen werden kann. In »El estrecho dudoso/Die ungewisse Meerenge«¹⁶ (1966) beschäftigt sich Cardenal zunächst mit der *Welt der Spanier* und verfaßt – konzentriert auf die Conquista Nicaraguas – ein mittelamerikanisches Geschichts-Epos. In einem zweiten Schritt führt er den Leser in einer kaum vorher erreichten Intensität in die *indianische Sprach-, Denk- und Glaubenswelt* hinein, wobei er nun den gesamten Kontinent, Nordamerika eingeschlossen, in den Blick nimmt. Diese Texte unter dem zusammenfassenden Titel »Hommage an die Indianer Amerikas« sind in den Jahren 1970 bis 1986 entstanden.¹⁷

Ernesto Cardenal hat mit Historikern gemeinsam, die Quellen der Conquista intensiv studiert zu haben. Daraus entwickelt er seine ganz typische »Dokumentartechnik«, d.h. eine poetische, aber historisch exakte Collage auf der Basis von authentischen Zitaten aus den Chroniken des 16. und 17. Jahrhunderts, aus Briefen, Materiallisten, Protestnoten usw. Diese für die Lyrik ausgesprochen ungewöhnliche Technik nennt Cardenal »*exteriorismo*« (von *exterior*/außen) und definiert sie so: »Die exterioristische Poesie drückt Ideen oder Gefühle mittels realer Bilder aus der Außenwelt aus: sie verwendet Straßen- und Ortsnamen, Eigennamen von Menschen, Daten, Zahlen, Anekdoten, wörtliche Zitate, umgangssprachliche Wendungen ... wissenschaftliche Fachausdrücke, historische Dokumente oder Fragmente aus Briefen oder journalistischen Reportagen ... D.h. sie integriert alle Elemente, die bisher der Prosa vorbehalten waren ... Sie unterscheidet sich von der Prosa dadurch, daß sie intensiver, kürzer, wirksamer ist, nicht aber durch ihre Sprache oder die Wahl ihrer Themen.«¹⁸ Mit dieser Dokumentartechnik nun stellt Cardenal die Eroberung seines Landes durch die Spanier dar.

»Im Namen Gottes« – die Conquista Nicaraguas

Die fürchterliche Bilanz der gewaltsamen Conquista Nicaraguas ist bekannt: »Die eingeborene Bevölkerung der Pazifikregion Nicaraguas wurde infolge der Conquista nahezu völlig ausgelöscht.«¹⁹ Cardenal zeichnet in den 25 Cantos von »Der ungewissen Meerenge«

¹⁵ Vgl. ANNEGRET LANGENHORST, »Ernesto Cardenal«, in: StZ 213 (1995), 412–420.

¹⁶ ERNESTO CARDENAL, *El estrecho dudoso, Obra poética* 2, Managua 1985; dt.: *Die ungewisse Meerenge, Das poetische Werk* Bd. 2, Gütersloh 1987.

¹⁷ ERNESTO CARDENAL, *Homenaje a los indios americanos*, Buenos Aires 1972; und: *Los ovnis de oro. Poemas indios, Obra poética* 3, Managua 1991; dt. in: *Die Farbe des Quetzal. Für die Indianer Amerikas I, Das poetische Werk* Bd. 3, Gütersloh 1988; *Wolken aus Gold. Für die Indianer Amerikas II, Das poetische Werk* Bd. 7, Gütersloh 1989.

¹⁸ In: BORGESON, »Ernesto Cardenal: Respuesta a las preguntas de los estudiantes de letras«, in: *Revista Iberoamericana* 45, Nr. 108/109 (1979), 627–638, hier 636f.

¹⁹ JAIME INCER, *Nicaragua: Viajes, rutas y encuentros. 1502–1838. Historia de las exploraciones y descubrimientos, antes de ser estado independiente, con observaciones sobre su geografía, etnia y naturaleza*, San José 1989, 98.

diese Blutspur nach durch lakonisches, scheinbar neutrales Berichten von historisch abgesicherten Fakten – gestützt auf Quellenmaterial. Er erhebt keine direkte Anklage gegen die Spanier, sondern zählt über zwei Drittel des Gedichtbandes schlicht auf: die tödliche Habgier der Spanier, die sie trotz schlimmster Strapazen vorwärts treibt; der Mord an zahllosen Indios, der sich oft durch besondere Grausamkeit »auszeichnet« und auch nicht vor den indianischen Herrschern haltmacht, wie die umstrittene Hinrichtung des gefangenen Aztekenkaisers Cuauhtémoc durch Hernán Cortés beweist. Ihr erbarmungsloser Konkurrenzkampf um Macht und Reichtum läßt die Spanier auch nicht davor zurückschrecken, ihre eigenen Landsleute umzubringen, ja selbst ein Bischof stirbt durch spanische Mörderhand.

Dieser Antonio de Valdivieso, Bischof von León in Nicaragua, wird für Cardenal zusammen mit dem bekannteren Dominikaner-Bischof Bartolomé de Las Casas zum Kronzeugen einer christlichen Opposition gegen die Conquista. Cardenal zitiert aus den historischen Protestbriefen der beiden Bischöfen, in denen sie fordern, die Indios

»... zu befreien von gewalt und tyrannei
die sie tag um tag erleyden
und von der grausamkeyt und blindheyte derer die sie bedrücken und ausrotten
und von irer höllischen macht und geldgier.«²⁰

Der indianische Gegendiskurs – eine Hommage an die Indianer Amerikas

Diese beeindruckenden Stimmen eines christlich inspirierten Protestes gegen die Conquista ziehen sich durch Cardenals Dichtung. Neben diesem christlichen Gegendiskurs begegnen wir aber auch dem indianischen Gegendiskurs, der Stimme also der Eroberten und Missionierten. Wie kommt Cardenal wohl zu der Anmaßung, uns Heutigen die Stimmen der damaligen Opfer zu Gehör zu bringen? Geschult in der Hermeneutik des Verdachts, müssen wir vermuten, er lege idealisierend den Indios hehre Sätze in den Mund. Doch bei genauer Prüfung bestätigt sich dieser Verdacht gerade nicht. Vielmehr hat Cardenal die historischen Chroniken so gründlich studiert, daß er dabei auf verschüttete und kaum bekannte Spuren der Opfer gestoßen ist.

Ein Beispiel sei zitiert: Cardenal schildert die historische Szene, in der ein Kazike, also »Häuptling«, mit dem sprechenden Namen »Nicaragua« die Spanier wohlwollend empfängt und das Christentum annimmt. Einige konkrete Rückfragen hat der Indio freilich noch an den christlichen Prediger. Cardenal hat diese Fragen nicht erfunden, sondern übernimmt sie wörtlich aus der Chronik des López de Gómara, setzt sie in Versform und läßt sie unbeantwortet stehen:

²⁰ CARDENAL, *Die ungewisse Meerenge*, 105. In der Übersetzung wurde die quellentreuende signalisierende, bewußt archaisierende Sprache Cardenals nachgeahmt.

»Und es fragte Nicaragua:
 Hatten die Christen von einer Sintflut gehört,
 die die Erde verwüstete?
 Und würde es eine zweite geben? ...
 Er fragte nach Bahn, Bewegung, Menge, Entfernung und Wirkung der Sterne.
 Er fragte nach Gründen für die Kälte und die Dunkelheit der Nacht
 die Natur anklagend, daß sie es nicht immer hell und warm sein ließ
 denn dies sei besser ...
 Er fragte, ob man ohne zu sündigen
 essen, trinken, zeugen, spielen, singen, tanzen
 und sich in den Waffen üben dürfe.
 Welche Ehre seien sie dem Gott der Christen schuldig
 der die Himmel und die Sonne schuf
 und der angebetet wurde in jenen Ländern
 gleichwie vom Meer und der Erde als auch von den Menschen ...
 Wohin gingen die Seelen?
 Was wurde aus ihnen, wenn sie dem Körper entflohen
 da sie nur kurze Zeit lebten, aber doch unsterblich waren?
 Er fragte gleichfalls, ob der Heilige Vater in Rom auch stürbe.
 Und der Kaiser, König von Kastilien, der allseits gerühmte,
 war er sterblich?
 Und wozu wollten so wenige so viel Gold?«²¹

Nachdem Cardenal in der *Ungewissen Meerenge* also die spanische Geschichte der Conquista gründlich aufgearbeitet hat, wendet er sich ganz der Geschichte der indigenen Kulturen Amerikas zu, welche nicht mit dem Jahr 1492 beginnen kann. Wenn es einen Literaten gibt, der vom vielzitierten Vorwurf freizusprechen ist, ein klischeehaft idealisierendes Bild des »Indianers« zu zeichnen, so gewiß Ernesto Cardenal: Über Jahre des Studiums hat er sich eine profunde Kenntnis der präkolumbischen Kulturen und Religionen angeeignet, wovon auch seine ethnologischen Publikationen zeugen. So ist er in der Lage, differenziert die Perspektive der Besiegten der Conquista darzustellen, indem er den *Reichtum ihrer Kulturen vor 1492* in seiner Hommage besingt und sich auch hier in allen Details auf eine Fülle an historischem Material stützt.

Die Hochkulturen und Religionen der Maya, der Guaraní, der Azteken, der Inka – sie besingt Cardenal differenziert und kenntnisreich, indem er sich in ihre Mythologie, Geistes- und Sprachwelt einzufühlen bemüht. Für ihn spitzt sich die *Problematik der Christianisierung* Amerikas in der Frage nach der *theologischen Qualität der indigenen Religionen* zu. Dem Theologen Cardenal ist das patristische Konzept eines Tertullian von der »anima naturaliter christiana« ein vertrautes und sympathisches Denkmodell. Die Indios als authentische Christen, aufgrund dieser Erkenntnis kommt Cardenal zu folgender

²¹ Ebd. 28f. Quelle: FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas 1979, Kap. CC, 289f.

theologischen Grundaussage, welche die These Leonardo Boffs, »Gott kommt früher als der Missionar«, nahezu wörtlich vorwegnimmt. Cardenal zitiert Indígenas aus der kolumbianischen Sierra Nevada, einem Gebiet, das ihm seit seinem Theologiestudium in Kolumbien vertraut ist:

»Was die Missionare predigen, sagen sie,
haben sie bereits vorher gewußt.

Die christliche Religion stimmt mit der ihrigen überein;
doch die Kappuziner (sic) »haben sie nicht ganz verstanden«.²²

Mission versteht Cardenal also nicht als Einbahnstraße, sondern als einen – nicht immer gelingenden – Verständigungsprozeß auf der Suche nach Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und indigener Religion. Welchen *Reichtum an religiöser Tiefe* die indigenen Religionen in diesen dialogischen Prozeß einbringen können, bezeugen die Gedichte der *Hommage an die Indianer Amerikas*, wenn sie konkret von der *Mythologie*, der *Ethik* und dem *Gottesbild* der verschiedenen indigenen Religionen sprechen. Cardenal entdeckt in den indianischen Religionen authentisch christliche Werte wie etwa die Friedensliebe, Gewaltlosigkeit, Gütergemeinschaft, freiwillige Armut, ein befreiender Umgang mit der Zeit, Ehrfurcht vor »Mutter Erde« und ein Ethos geschwisterlicher Solidarität.

Wer glaubt, spätestens in diesen indianischen Tugendkatalogen sei Cardenals Idealisierung der Indios zu edlen Wilden perfekt, sieht sich abermals getäuscht. Auch hier verwendet Cardenal ethnologisches Material. Als Beispiel sei ein Gedicht zitiert, das den heute noch lebenden Stamm der »Kogi« besingt, der eine Gottheit mit mütterlichen Zügen verehrt. Die mütterlichen Züge Gottes prägen für die Kogi die Geschwisterlichkeit unter den Menschen: »Kleine Geschwister« sind die fremden Europäer für diese Indios, und deswegen fühlen sie sich verantwortlich für diese »Geschwisterchen«. Cardenal beschreibt dieses erstaunliche *Ethos offener, geschwisterlicher Solidarität* der Kogi mit folgenden Worten, die er – und das ist das besondere – zum Teil wörtlich aus Tonbandaufzeichnungen des österreichischen Anthropologen Reichel-Dolmatoff entnommen hat:

»Mit Ritus und Gebet wahren sie die Harmonie des Universums.

Brüderchen, du weißt noch nicht:

wenn wir nicht mit Sonnenmaske tanzen

dann geht die Sonne nicht auf und du

was tust du dann?..

Wenn wir Welt nicht schützen, dann geht sie unter

und es kommt Krankheit. Indio muß immer Brüderchen schützen ...

Sie feiern Riten für die Völker, von denen sie gehört haben.

Tänze für die »Engländer«. Andere für die »Franzosen« ...

²² CARDENAL, *Wolken aus Gold*, 29. Cardenal stützt sich auf die im folgenden noch weiter zu erwähnende Studie des Anthropologen GERARDO REICHEL-DOLMATOFF, *Los Kogi: Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Colombia, 2 Bde., Bogotá 1985; 1950/51; die Aussage »sie haben sie nicht ganz verstanden« (»no la aprendieron bien«) ist dieser Studie wörtlich entnommen, vgl. ebd. Bd I, 270; auch die Überzeugung der Kogi, ihre Religion enthalte bereits die christliche, hat Reichel-Dolmatoff in seinen langjährigen Studien unter den Kogi-Indios erhoben.

Sie fragten ihn nach anderen Ländern, um für sie zu beten.
 Und nach dem seinen. ›Österreich‹? Sie hatten diesen Namen nie gehört.
 Sie wollten mehr wissen über sein Klima, seine Menschen, über alles:
 um Zeremonien für Österreich zu bieten. Es in ihre Liturgie
 einzubeziehen.«²³

»Dichter – Dolmetscher – Priester«
 – Poesie in der Tradition eines Netzahualcōyotl

Noch ein letzter Befund im Werk des Ernesto Cardenal verblüfft. Er entdeckt für sich eine historische Figur, deren Namen auszusprechen nur mit einigem Anlauf gelingt, den aztekischen *Dichter-König Netzahualcōyotl* (1402–1472).²⁴ Grundlegend hatte sich dieser König am menschenfreundlichen Gottesbild des Gottes Quetzalcōatl orientiert, dem Gott des Lebens. Historisch gesichert ist zudem das Faktum, daß Netzahualcōyotl anders als die aztekischen Herrscher von Tenochtitlán die aztekische Praxis der massenhaften Menschenopfer abgelehnt hatte.

Die Theologie des König Netzahualcōyotl bietet eine Fundgrube für den Theologen Cardenal: Dieser Theologenkönig verwendet beispielsweise den Gottesnamen »Tloque Nahuaque«, »Herr des Mit und Bei«, wie er auch bei Sahagún überliefert ist. Obwohl sich dieser abstrakte Gottesnamen der aztekischen Philosophie auch in Begriffe der Nähe übersetzen lassen, etwa »Herr der Anwesenheit und Vertrautheit«, enthalten sie für Netzahualcōyotl jedoch weniger eine Antwort auf die Gottesfrage, sondern markieren vielmehr den Ausgangspunkt seiner Suche nach Gott, welche ihn für Ernesto Cardenal so interessant macht: Unter den zahlreichen gesetzgeberischen, architektonischen und kulturellen Initiativen der Regierungszeit des Netzahualcōyotl fällt Cardenal die historische Nachricht auf, der König habe zu Ehren des »Unbekannten Gottes« einen Tempel errichten lassen, der den Tempel des blutrünstigen Gottes Huitzilopochtli absichtlich überrage.²⁵ Daß Netzahualcōyotl die Idee und die Verehrung eines »unbekannten Gottes« in den toltekisch-aztekischen Pantheon integriert, erhält nun für die christliche Rezeption seiner Dichtung und Philosophie höchste Brisanz. Schließlich gehört zu den herausragenden Vorbildern christlicher Mission jene berühmte – in der Apostelgeschichte überlieferte – Areopagrede des Paulus in Athen, in der Paulus an die athenische Praxis der Verehrung eines »unbekannten Gottes« anknüpft und daraus schließt: »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch« (Apg 17,23).

²³ CARDENAL, *Wolken aus Gold*, 24. Verszeile 2 bis 7 entnimmt Cardenal wörtlich den Tonbandaufzeichnungen von REICHEL-DOLMATOFF, vgl. *Los Kogi*, Bd. I, 270 (zu den »Engländern und Franzosen« vgl. ebd. 238).

²⁴ Vgl. MIGUEL LEÓN-PORTILLA, »Nezahualcōyotl de Tezcoco. Poeta, arquitecto y sabio en las cosas divinas«, in: DERS., *Trece poetas del mundo azteca*, México 1972, 51–87.

²⁵ Diese Überlieferung ist der *Historia chichimeca* des FERNANDO DE ALVA IXTLILXÓCHITL zu verdanken, vgl. den photomechanischen Nachdruck der Auflage von 1892, México 1965, vgl. dazu JOSÉ LUIS MARTÍNEZ, *Nezahualcōyotl. Vida y obra*, México 1975, 78.

Die präkolumbischen Religionen und Kulturen Amerikas erweisen sich als durchaus vergleichbar mit der griechisch-römischen Antike des Mittelmeerraums. Das Bild von den blutigen Menschenopfern der Azteken erfährt in der reflektierten Theologie und Philosophie eines Netzahualcōyotl eine grundlegende Korrektur. Dessen Schlußfolgerung aus der Einsicht in die fehlende Erkennbarkeit Gottes muß dem Dichter Cardenal erneut höchst sympathisch sein: Für Netzahualcōyotl liegt der Königsweg der Gottsuche und Spiritualität nicht im maßlosen Opfer, sondern in der Poesie. Cardenal formuliert die Botschaft des Netzahualcōyotl als: »Die Lehre vom einzigen Gott, zu dem man nur durch die Poesie, die Symbole, die Kunst gelangt«. ²⁶ Die Dichter sind die »Flöten Gottes ... Ihnen ist es aufgetragen, über die Götter zu sprechen«. ²⁷

Wohlgemerkt: Ernesto Cardenal entwirft hier kein praktisches Anknüpfungsmodell christlicher Mission, weder geht es ihm »um eine unkritische Apologie der präkolumbischen noch um eine simple Entwertung der europäisch-abendländischen Kultur«, ²⁸ vielmehr wagt er den theologischen Versuch einer *kritischen Synthese von indianischen und christlich-biblischen Vorstellungen*. Im Begriff des unbekannten Gottes bei Netzahualcōyotl erschließt uns Cardenal eine kaum bekannte Reflexionsstufe theologischen Denkens in präkolumbischer Zeit.

Zusammenfassend können wir festhalten: Ernesto Cardenal glückt in seiner Poesie eine *doppelte Neuentdeckung*: Zum einen erschließt er durch seine Collagetechnik die historischen *Quellen* aus der Zeit vor und nach der Conquista völlig neu. Die »visión de los vencidos«, die Perspektive der Besiegten »wird somit zum kritischen Maßstab für die Gegenwart«. ²⁹ Zum anderen eröffnet er einem breiten Publikum einen tiefen, nicht immer einfachen *Einblick in die indianischen Kulturen und Religionen*, indem er ihre Sprach-, Glaubens- und Denkwelt zu Gehör bringt. Diese »gefährliche« Erinnerung beruht nicht auf nostalgisch-musealer Rückwärtsgerichtetheit, sondern birgt brisanten theologischen Gehalt. Durch das Wahr- und Ernstnehmen der indigenen Religionen in ihrer Eigenständigkeit macht der katholische Priester Cardenal einen Weg frei hin zu einer authentischen *Inkulturation des Christentums* in die indigenen Kulturen Amerikas. Die theologischen Implikationen des Entwurfes von Cardenal und seiner Schriftstellerkollegen seien in einem dritten und letzten Abschnitt noch angerissen.

²⁶ CARDENAL, *Wolken aus Gold*, 41.

²⁷ Ebd. 37.

²⁸ KARLHEINZ BIERMANN, »Die Wiederkehr der epischen Dichtung in der lateinamerikanischen Literatur des 20. Jahrhunderts: Pablo Neruda und Ernesto Cardenal«, in: *Ibero-Amerikanisches Archiv NF* 14, Nr. 2 (1988), 187–214; hier 207.

²⁹ WALTER BRUNO BERG, *Lateinamerika. Literatur – Geschichte – Kultur. Eine Einführung*, Darmstadt 1995, 73.

3. Zur theologischen Relevanz der Geschichte(n)erzähler

Was also hat eine Theologin, ein Theologe davon, sich auf den weiten und mühsamen Umweg der Literatur Hispanoamerikas zu begeben? Abschließend seien zumindest einige wenige Stichworte aus dem Versuch benannt, die Literatur Hispanoamerikas ins Gespräch zu bringen mit Theologie, genauer dem theologischen Umgang mit Geschichte und einer heute verantwortbaren Missionstheologie.³⁰ Eine Aufgabe von Theologie ist die »conmemoración«, die solidarische Erinnerung der Leidensgeschichte also. Gerade die historische Thematik von Conquista und Mission dient einer Vielzahl von Autoren zur *literarischen Spurensuche in der eigenen Geschichte*. Wie gesehen, bleiben diese Autoren nicht bei der »denuncia«, der Anklage der Eroberer, stehen, sondern sie sind kraftvolle Stimmen der Erinnerungs- und Trauerarbeit und damit der Identitätsstiftung Hispanoamerikas. Eine Re-Lektüre der Christentumsgeschichte Amerikas aus deren Perspektive könnte uns lehren, von der »Rückseite« der Geschichte her zu denken, wie Gustavo Gutiérrez es formulierte, also aus der Perspektive ihrer Opfer, der »Anderen«. Michael Sievernich sieht gerade in dieser Entdeckung die Chance von Theologie und Literatur, wenn er vermutet: »Im 20. Jahrhundert dürften es vor allem Theologie und Literatur Lateinamerikas sein, die zur Neuentdeckung des anderen in seiner Armen- und in seiner Eigengestalt beitragen und so die noch unabgeschlossene andere Entdeckung Amerikas fortführen.«³¹

Konkreter wird der theologische Gewinn aus der Lektüre schließlich im Bereich der Theologie der Mission. Hier trägt er bei zu einer Vertiefung des missionstheologischen Paradigmenwechsels, der mit dem Konzil angestoßen wurde und sich mit folgenden Schlagworten andeuten läßt: Was, wenn man die Sinnspitze des Sendungsbefehls »geht zu allen Völkern« weniger auf den Sprechakt des Aussendens legte als vielmehr auf den Sprechakt der *Zusage von Jesu universalen Sendung*? Vom *Sendungsbefehl* verschöbe sich der Aussagekern dann zu einem *Liebesvermächtnis*. Statt der erdrückenden Verantwortlichkeit der Christen, durch ihre missionarische Aktivität für das Heil aller arbeiten zu müssen, enthielten diese Sätze dann die beglückende Zusage, daß niemand ausgeschlossen ist von der Liebe Gottes. Der Sendungsbefehl wandelte sich sozusagen in einen »missionarischen Indikativ«: Allen Völkern gilt die Frohbotschaft! Von der »plantatio ecclesiae« könnte sich Missionstheologie heute hinbewegen zum Dialog; vom ausschließlich verstandenen Absolutheitsanspruch hin zu wahrhafter Katholizität; vom »Gott der Europäer« hin zu einer wirklichen Inkulturation.

Das hieße also nicht ein inklusivistisches Definieren des Anderen in Bezug zur Kirche, sondern ein relationales (nicht relativistisches!) Definieren der christlichen Botschaft in Bezug zum Anderen und seiner »Fremdprophetie«. Damit ist die Anerkennung lokaler Theologien und gleichzeitige »Entterritialisierung« und »Entuniversalisierung« der

³⁰ Ausgearbeitet im Schlußteil der Dissertation.

³¹ MICHAEL SIEVERNICH, »Die andere Entdeckung Amerikas. Theologische Überlegungen zur bevorstehenden 500-Jahr-Feier (1492–1992)«, in: ZMR 72 (1988), 257–277, hier 270.

westlich-abendländischen Theologie gefordert, ein »Abschied vom Gott der Europäer«, wie Robert Schreiter formuliert.³²

Für den lateinamerikanischen »Areopag« könnte dies konkret heißen: Es genügt nicht, mit Justin von den »Samenkörnern« des Wortes Gottes in den indianischen Religionen zu sprechen. Vielmehr sind gar diese Samenkörner bereits zu blühenden Bäumen gewachsen! Bevor europäische Theologie also wohlwollend eine »Indiokirche« einfordert, sollte sie zur echten »Audencia«, also »HörerIn«, werden und wahrnehmen, daß in den letzten Jahrzehnten eine solche Kirche mit indianischem Antlitz bereits längst gewachsen ist, ja daß eine lebendige indianische Spiritualität und Theologie innerhalb und außerhalb christlicher Kirchen über- und weiterlebt. Eine Fülle von empirischen Einzelstudien von Ethnologen und Amerikanisten dokumentiert auch wissenschaftlich die Präsenz und Vielfalt genuin indianischer Religionen Hispanoamerikas.³³ Gleichzeitig entdeckt die Theologie die Volksreligiosität als Quelle religiöser Inspiration und Brücke der Inkulturation. Im Zeichen dieser theologischen Neubewertung der Volksreligiosität³⁴ erfahren allmählich auch die unterschiedlichen Manifestationen christlich-indianischer Religiosität Beachtung.

Diese neuzuentdeckende indianische Theologie lehrt authentisch christliche Werte wie etwa: »Die Transzendenz Gottes und gleichzeitig die Immanenz des Göttlichen; die Vorstellung der Heiligen Mutter Erde als wirkkräftiges Symbol Gottes, der uns mit seiner Liebe behütet und uns das Leben schenkt; die Harmonie der Natur; die tiefe Wertschätzung der Person und ihrer geschlechtlichen, gemeinschaftlichen und kosmischen Dimension; die Bedeutung der Sinne für die religiöse Erfahrung; die kommunitäre Ausrichtung; die Erfahrung von Gratuität-Reziprozität-Solidarität; ein Verständnis von Autorität als Dienst an der Gemeinschaft ...; die Bedeutung des Festes; die Gemeinschaft mit den Vorfahren; die tiefe Bedeutung von Arbeit und Gastfreundschaft.«³⁵

Die Anerkennung dieser beeindruckenden indianischen Werte, religiösen Ausdrucksformen und Riten gehörte also ebenso zu einer liebevollen solidarischen »Mission« wie – im Zuge eines »nachgeholten Ritenstreites« – das Nachdenken über eine Neubewertung synkretistischer Phänomene als Reaktion auf eine nicht gelungene Identitätsgewährung. In Lateinamerika könnte die *Anerkennung der indianischen »Riten«* konkret so aussehen: »Akzeptanz bedeutet ... anzuerkennen, daß der Geist Gottes nicht nur in der Stille der Herzen der getauften Indios weiterwirkt, sondern daß er sich gemäß ihrer kulturellen Eigenart zeigt. So bedeutet Akzeptanz die Anerkennung des Patroziniums als »Sakrament des Volkes«, die Anerkennung der indigenen Ehen als eine Form des christlichen Sakramentes, die Anerkennung der Fruchtbarkeitsriten an die Mutter Erde als Kult für den

³² ROBERT J. SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, aus d. Eng. v. Manuela Haslinger (Salzburg 1992). Schreiter betont übrigens gerade die Rolle der Dichter bei der Formulierung lokaler Theologien, vgl. 39f.

³³ Z.B. MANUEL MARZAL (HG.), *El rostro indio de Dios*, Lima 1991; bis auf einen Aufsatz in dt. Übersetzung erschienen als: THOMAS SCHREIBACK (HG.), *Die indianischen Gesichter Gottes*, Frankfurt 1992.

³⁴ Vgl. ENRIQUE JORDA, »Culturas nativas y religiosidad popular«, in: FRANS DAMEN/ESTEBAN JUDD ZANON (HG.), *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular*, Quito 1992, 17–30.

³⁵ »II Documento de Pastoral Indígena«, in: JESÚS ESPEJA (HG.), *Inculturación y teología indígena*, Salamanca 1993, 25–56, hier Nr. 46, 40.

fürsorglichen Gott und ... die Anerkennung der indigenen religiösen Erfahrung. Diese religiöse Erfahrung ist geprägt von der Vereinigung mit dem gesamten Universum, von der Solidarität mit den Mitmenschen, von der Entfaltung des Lebens bis zu seiner Fülle im Gleichgewicht der geteilten Kräfte und Ressourcen.«³⁶

Eine echte *Indigenisierung des Christentums* ist also anzustreben statt einer Christianisierung im Sinne der Europäisierung. Ich möchte schließen mit einem Zitat des christlich-indianischen Theologen Aiban Wagua aus dem Volk der Kuna. Er stützt die Forderung nach Inkulturation mit einem Gedanken, wie er der christlichen Theologiegeschichte von Paulus über die negative Theologie bis zu den Pluralistischen Religionstheologien vertraut ist: »Paba (Gottesname der Kuna, A.L.) ist sehr groß, und niemand kann ihn erreichen. Alle Völker kennen einen kleinen Teil von Paba ... Nur wenn alle Völker sich vereinen und ihr Wissen über Paba sammeln, werden wir eine annähernde Vorstellung von Paba haben. Wenn der Weiße sagt: »Dieser Gott ist der Einzige, und so mußt du glauben«, ist dies schon nicht mehr Paba. Er wird zu etwas ganz anderem.«³⁷

Summary

Based on the controversies about the celebrations of the 500th anniversary of the »discovery« of America in 1992, this essay approaches the problems of the conquest and christianisation of America from a new and interdisciplinary perspective. It concentrates on those contemporary hispano-american (hi)storytellers who dealt with the history of their continent extensively and in many different ways.

A brief look at the problem into and at the methodology of dealing with it in this essay leads to the central literary example chosen to illustrate the theological impact of this special kind of fiction. In the literary works of Ernesto Cardenal two complementary aspects can be found: a critical view of the purely eurocentric »mission by the sword« on the one hand and the incorporation of traces of an authentically indigenous theology on the other. In his characteristic style of literary »collage« Cardenal presents a new look at the historical sources of the conquest. Aiming at a »dangerous reminiscence« of Indian cultural and religious traditions, Cardenal provides an interesting stimulus both for mission theology on its path towards an overall acceptance of local theologies and for the concept of inculturation of the christianity.

³⁶ MANUEL MARZAL, »Allgemeine Einführung«, in: SCHREIßACK, *Die indianischen Gesichter Gottes*, 10–33, hier 29.

³⁷ AIBAN WAGUA, »Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna«, in: JOHANN BAPTIST METZ/PETER RÖTTLÄNDER (Hg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, Mainz 1988, 135–145, hier 140f.

»LEIDEN UND HOFFNUNGEN TEILEN«

Zum 10. Todestag von Leonidas Proaño, Bischof der Indios

von Giancarlo Collet

»Um zweierlei bitte ich Dich, versag es mir nicht
bevor ich sterbe:

Falschheit und Lügenwort halt fern von mir; gib mir
weder Armut noch Reichtum,

nähr mich mit dem Brot, das mir nötig ist,
damit ich nicht, satt geworden, Dich verleugne und
sage: Wer ist denn der Herr?

Damit ich nicht als Armer zum Dieb werde
und mich am Namen meines Gottes vergeife.«

(Spr 30, 7–9)

Tägliches Gebet der Familie Proaño in San Antonio
de Ibarra

Zu den lateinamerikanischen »Opfern der Geschichte« gehören die Schwarzen und die Indios. Sie, insbesondere die Frauen, zählen bis heute zu den »Ärmsten der Armen«, und die Nachfahren der ursprünglichen Bevölkerung haben angefangen, ihre Rechte in Gesellschaft und Kirche einzuklagen. Indios und Schwarze wollen ihre durch offene Gewalt zerstörte und durch vielfältige Diskriminierungen bis in die Tiefe der Seele beschädigte Identität wiederfinden. Ihre über Jahrhunderte zum Schweigen gebrachte Stimme ist unüberhörbar geworden. Dieses Aufbruchs gewahr zu werden, verhalf bei uns nicht zuletzt das 500-Jahr-Gedenken, auch wenn im südlichen Halbkontinent die Prozesse einer neuen »indianischen und schwarzen Subjektwerdung« schon länger eingesetzt hatten. Dazu beigetragen haben auch aufgeschlossene Kreise innerhalb der Kirche, zu denen der vor zehn Jahren verstorbene Leonidas Proaño gehörte, jener Bischof, der an Stelle der kirchlichen Amtskleidung den Poncho, das Gewand der Armen, trug, und damit deutlich erkennbar für alle ein Zeichen setzte, wo sein Herz schlug und wem er sich zugehörig sah. Der Bischof im Poncho stellte sich immer auf die Seite der Kleinen und Armen und lehrte die Stummen reden. Indios selbst haben dies von ihm gesagt, so wenn eine Frau bekannte: »Das Werk Bischof Proaños besteht nicht in Bauten und Kirchenkonstruktionen. Er hat am Menschen gebaut, er hat aus ihnen Personen gemacht.«¹

¹ Vgl. A. BUFÍ, »Opinan los campesinos«, in: *Leonidas Proaño. 25 años – Obispo de Riobamba*. Riobamba / Lima 1979, 15–28, 22.

Wurde Proaño zu Beginn seines Wirkens von den tragenden gesellschaftlichen Schichten noch abschätzig als Indio-Bischof bezeichnet, so wurde ihm diese Bezeichnung am Ende seiner Amtszeit von Johannes Paul II. als Ehrentitel verliehen. Auch innerhalb der Kirche Ecuadors war seine Arbeit unter den Indios nicht unumstritten; seine Stellung innerhalb der Bischofskonferenz änderte sich aber im Anschluß an die päpstlich verliehene Ehrung im Januar 1985. Von den Indios freilich war er als *Bischof der Indios* längst akzeptiert, woraus deutlich wird, wie sich das Selbstbewußtsein der »Opfer der Geschichte« und das Verhalten ihnen gegenüber mittlerweile zu wandeln begonnen haben. Denn die von den europäischen Eroberern eingeführte Bezeichnung *Indios* für die Bewohner von Abya Yala, die teilweise noch immer als beleidigendes Schimpfwort gegenüber deren Nachfahren eingesetzt wird, haben diese aufgegriffen. Sie ziehen den Begriff zur Selbstbezeichnung heran, identifizieren sich aber positiv mit ihm. Deswegen konnte die kirchliche Ehrerbietung, Proaño *Bischof der Indios* zu nennen, auch nicht mehr als diskriminierende oder demütigende Geste verstanden werden; vielmehr war sie Ausdruck einer hohen Wertschätzung, welche der Bischof als einen weiteren Grund dafür betrachtete, die in schweren Verhältnissen begonnene Arbeit mit den Indios fortzusetzen und zur Entstehung einer Indiokirche beizutragen. Gleichzeitig wurde die Erinnerung an einen anderen Bischof wachgerufen, nämlich an Bartolomé de Las Casas OP (1484–1566), der von der Kirchenleitung den Titel *Protektor der Indios* zugesprochen erhielt.

Der folgende Beitrag bietet keine umfassende Biographie Proaños, vielmehr handelt es sich um den Versuch, die Gestalt dieses »Kirchenvaters Lateinamerikas«, wie er aufgrund seiner theologischen Visionen und pastoralen Optionen schon genannt wurde, vorzustellen. Dazu wird ein kurzer Blick in seine persönliche Lebensgeschichte beitragen können, weil sich in ihr zeigt, was den Bischof der Indios von Beginn an bewegte, und was er in der Kirche Lateinamerikas in Bewegung zu bringen suchte (I). Es schließen sich einige Bemerkungen zu Proaños Konzilerfahrungen sowie zu seinem Beitrag in Medellín an (II). Zum Abschluß werden Schwerpunkte in der Arbeit des Bischofs beleuchtet, welche nicht nur ihm ein eigenes Profil gaben, sondern auch für eine lateinamerikanische Pastoral wichtig bleiben: der Beginn einer indianischen Kirche und der Einsatz für eine ganzheitliche Befreiung der Indios (III).

I. »In einer armen Familie geboren«

Leonidas Eduardo Proaño Villalba ist das jüngste Kind einer armen Familie aus dem Norden Ecuadors.² Geboren wurde er am 29. Januar 1910 in San Antonio de Ibarra, einem

² Zur Biographie vgl. A. BRAVO, »Aun despues de muerto continua evangelizando«, in: CEDIS (Centro de estudios y difusion social) (Hg.), *Monseñor Proaño: Luchador de la paz y de la vida*, Quito 1989, 5–18; R. PÉREZ PIMENTEL, »Leonidas Proaño Villalba«, in: *Diccionario biográfico del Ecuador*, Tomo 11, Guayaquil 1995, 291–302; L. KAUFMANN, »Bischof Leonidas Proaño«, in: *Orientierung* 48 (1984) 109f; E. ROSNER (Hg.): *Leonidas Proaño – Freund der Indianer. Ein Porträt des Bischofs der Diözese Riobamba in Ecuador*, Fribourg 1986, 10ff; DERS.: *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, Frankfurt 1991, 41ff; W. PAULY, »Leonidas E. Proaño – Bischof der Indios«, in: *Orientierung* 51 (1987) 222–224. Proaño selbst verfaßte schon etliche Jahre vor

bekannten Holzschnitzerort, der in der Provinz Imbabura liegt. Seine drei älteren Brüder starben früh, und die Eltern, die ein sehr bescheidenes Leben führen mußten, sicherten sich ihren kargen Lebensunterhalt mit dem in der Region üblichen Hutflechten und Weben. Es gelang Agustín Proaño und Zoila Villalba jedoch, ihrem einzig übrig gebliebenen Kind nicht nur Geborgenheit und Werte (wie Wahrheitsliebe und Gerechtigkeitsinn) zu vermitteln, die für seine Persönlichkeit prägend wurden. Sie taten auch all das ihnen Mögliche, damit Leonidas seinen eigenen Lebensweg suchen und gehen konnte. In seiner 1977 erschienenen Autobiographie »*Creo en el hombre y en la comunidad*« schrieb der Bischof, was er seinem Elternhaus verdankt: »Die Liebe zu den Armen und der Respekt vor ihnen, insbesondere den Indios, wurde zur Grundlage meiner Existenz. Ich wurde nämlich in einer armen Familie geboren, und ich lernte in ihrem Schoß die Armen lieben.«³ Diese Liebe zu den Armen war wohl mit ein Grund für seinen Jugendtraum, später einmal Land- und Indiofarrer zu werden. Ihnen blieb er treu, was sich in seinem persönlichen Lebensstil bis zum Tod am 31. August 1988 in San Antonio de Ibarra zeigte, als der krebserkrankte Bischof bewußt auf medizinische Eingriffe und schmerzstillende Mittel verzichtete und damit das Schicksal der Armen solidarisch teilte.

Mit dreizehn Jahren kam Leonidas ins Kleine Seminar von Ibarra, nachdem ihm der Pfarrer seinen ursprünglichen Berufswunsch, Maler zu werden, aus dem Kopf geschlagen und die Eltern unter Druck gesetzt hatte. Am Ende des Studiums rang er sich zur Entscheidung durch, ins Priesterseminar San José in Quito einzutreten. Hier studierte er von 1930 bis 1936 Philosophie und Theologie. Es war eine Zeit, in der er auch seine literarischen und journalistischen Fähigkeiten entdeckte und zu entfalten begann. Der angehende Priester fing an, Gedichte und Aufsätze zu schreiben, zwei literarische Genera, die er in seinem weiteren Leben pflegte. Einen akademischen Grad hat Proaño weder erworben noch vermißt, ihn in seinem hohen Alter aber mehrmals zugesprochen bekommen. So ehrte ihn das Politechnikum der Provinz Chimborazo 1985 mit dem Ehrendoktorat, und zwei Jahre später verlieh ihm die Philosophische Fakultät der Universität des Saarlandes aufgrund seiner Verdienste um die Indiokultur die Ehrendoktorwürde. Bei dieser Gelegenheit gab der Bischof Auskunft über den Ort, an dem er sich seine entscheidende Bildung erwarb: »Was ich in meinem Leben gelernt habe, habe ich nicht von den Universitäten meines Vaterlandes oder des Auslandes gelernt, sondern vom Volk; denn ich bin in die *Universität des Volkes* gegangen und meine besten Lehrer waren die Armen und im besonderen die Indios von Ecuador und Lateinamerika.«⁴ Dankbar

seinem Tod eine autobiographisch gehaltene »Bekennnisschrift«: *Creo en el hombre y en la comunidad*, Bilbao 1977, Santander 1984, in welcher der Bischof der Indios seinen eigenen Lebensweg und seine Grundüberzeugungen festhielt. Die ecuadorianische Bischofskonferenz plant anläßlich des 10. Todestages eine neue Herausgabe dieser Autobiographie (vgl. VÍCTOR CORRAL MANTILLA, *Obispo de Riobamba, Carta Pastoral: X Aniversario Monseñor Leonidas Proaño*, 6).

³ *Creo en el hombre y en la comunidad*, Bilbao 1977, 25f. Vgl. »Mi origen familiar y la fe«, in: *Monseñor Leonidas Proaño – El Profeta del Pueblo. Selección de sus textos*, hg. von FUNDACIÓN PUEBLO INDIO DEL ECUADOR – CIUDAD – FEPP – CEDEP, Quito 1990, 375ff.

⁴ L. PROAÑO, »Gott, Gemeinschaft, Erde. Aspekte der Indio-Philosophie«, in: UNIVERSITÄT DES SAARLANDES (Hg.): *Reden u. Vorträge aus Anlaß der Verleihung der Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber an Bischof Monseñor Leonidas E. Proaño am 26. Okt. 1987*, Saarbrücken 1988, 37–50, 37.

bekannte Proaño immer wieder, der Schatz der Weisheit und des Lebens der Indios habe ihn reich gemacht und er sei inmitten von ihnen Zeuge der befreienden Kraft des Evangeliums geworden. Die Indios hätten auch zur persönlichen Erkenntnis dessen beigetragen, wie er als Christ und Bischof zu leben habe.

Nachdem Proaño am 29. Juni 1936 zum Priester geweiht worden war, trat er seine erste Stelle nahe seiner Heimat an. Die kirchlichen Vorgesetzten schickten den jungen Priester nach Ibarra, wo er als Lehrer am Knabengymnasium San Diego unterrichtete. Hier blieb Leonidas für 18 Jahre und begann eine rege und vielfältige Tätigkeit zu entfalten, indem er v. a. als Kaplan die katholische Arbeiterjugend (Juventud Obrera Católica) begleitete und auch zur Feder griff. Mit den Anliegen und der Arbeitsweise, mit der die JOC ans Werk ging, hatte er sich sowohl durch intensive Lektüre der entsprechenden Literatur von Joseph Cardijn (1882–1967) vertraut als sie sich auch durch deren praktische Einübung in Ibarra zu eigen gemacht. Der feste Wille, sich der Wirklichkeit der Welt zu stellen und sie aus dem Geist des Evangeliums zu gestalten, nahm den engagierten Kaplan fortan ganz in Beschlag. Auch die Gemeinschaftserfahrung, die er im Kreis der JOC machte, erfuhr er als bereichernd und wertvoll. Darüber hinaus entdeckte er dann Paulo Freires »Dialogmethode« als äußerst hilfreich und integrierte sie in seinen Arbeitsstil.⁵ Bekanntlich hat der von dem belgischen Priester und späteren Kardinal propagierte methodische Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« die Jahrzehnte danach entstandene Befreiungstheologie inspiriert,⁶ so daß diese Zeit von Proaños Tätigkeit in Ibarra auch als seine »befreiungstheologische Ausbildung« bezeichnet werden darf.

Denk- und Handlungsweise von Proaño, der sich selbst nicht als Befreiungstheologen verstand, lagen ganz auf der Linie der damals noch unbekannten Befreiungstheologie und -pastoral. Es überrascht daher nicht, wenn er zu den herausragenden Promotoren gehörte, welche die im Gefolge der konziliaren Erneuerung durch die Zweite Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín bewirkte »ekklesiologische Revolution«,⁷ deren Frucht u. a. die Entwicklung einer *lateinamerikanischen* Theologie war, mitgestalteten. Später hat er seine Sympathien mit dieser in gesellschaftliche und kirchliche Konflikte geratenen, theologischen Strömung offen bekannt und sie auch unterstützt.⁸ Wie wichtig diese Methode von der JOC für ihn wurde, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß er darüber sehr früh ein Buch schrieb: »*Un método de Acción Católica*«.⁹ Auch die Tatsache, daß die von ihm mit einem Freund 1942 eröffnete Bücherei nach dem Gründer von JOC benannt wurde – »José Cardijn« – zeigt die programmatische Bedeutung Cardijns für sein pastorales Handeln. Mit dieser kleinen Bücherei wollte Leonidas zur Bildung der Jugend

⁵ Vgl. P. FREIRE, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart / Berlin 1971, bes. 93ff.

⁶ Vgl. H. GOLDSTEIN, »Selig ihr Armen«. *Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa?*, Darmstadt 1989, 64ff.; DERS., Art. »Katholische Aktion«, in: *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1991, 108f.

⁷ J. SOBRINO, »El Vaticano II y la Iglesia en América Latina«, in: C. FLORISTAN / J.-J. TAMAYO (Hg.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 105–134, 113; vgl. 108, 119.

⁸ Vgl. L. PROAÑO, »Wer die Befreiungstheologie ablehnt, lehnt auch das Evangelium ab«, in: *Solidarisch leben* 4 (1988) 49–51.

⁹ L. PROAÑO, *Un método de Acción Católica*, Ibarra 1941.

und Arbeiterbevölkerung beitragen. Unter der Hand wurde der bescheidene Laden »La Cardijn« zugleich zum Ort, wo sich Menschen mit ihren Sorgen und Hoffnungen trafen und sich Gruppen zu bilden begannen, die ihm viel bedeuteten.

Es war Proaño ein wichtiges Anliegen, daß die Menschen die Wirklichkeit klarer erkennen, sich dessen bewußt wurden, was sich im öffentlichen und persönlichen Leben abspielte, es zu prüfen, um dann daraus entsprechende praktische Konsequenzen zu ziehen. Doch setzte die konsequente Umsetzung dieses Anliegens auf breiter Ebene die »Sprachfähigkeit« der Menschen voraus, denen man die Sprache geraubt hatte oder denen sie aus anderen Gründen fehlte. Menschen mußten auch »sprachfähig« gemacht werden, wo sich dies als notwendig erwies. »Alle können sprechen, wohl bewußt, daß das Wort die Welt erst Wirklichkeit werden läßt und den Menschen frei macht zu seiner Selbstverwirklichung.«¹⁰ Alphabetisierung ist deshalb auch der Anfang und das Fundament, um ein kritisches Bewußtsein gewinnen zu können. »Alphabetisierung ist gleichbedeutend mit lehren, Mensch zu sein. Lernen, mehr Mensch zu sein, schließt eine Wissensbildung ein und dann eine Bewußtseinswerdung meiner selbst und der eigenen Situation.«¹¹ In seinem mehrfach neu aufgelegten Werk »*Concientización, Evangelización, Política*« beschreibt Leonidas diese Bewußtwerdung als einen »Prozeß, in dem der Mensch zu kritischem Bewußtsein erwacht, seinen Ort in der Beziehung zu Gott und zu dem von ihm ergehenden Ruf findet; im Verhältnis zur Welt, mit der er zu gehen hat, indem er sie und sich vervollkommen; im Verhältnis oder in Gemeinschaft mit den anderen Menschen, mit denen und für die er im Bemühen um Vervollkommen von Welt und Gesellschaft sich selbst vervollkommen. Das bedeutet also: Bewußtwerdung heißt sich auf den Weg zur vollen Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen zu machen und so die Geschichte menschlicher gestalten, indem man sich zur Zeit verhält.«¹²

»Volksbildungsarbeit« hatte in der pastoralen Arbeit sowohl des Landpfarrers als auch des späteren Bischofs also großes Gewicht, und Leonidas, welcher eine starke pädagogische Begabung besaß, unternahm zahlreiche Initiativen, um zu dieser Bewußtseinsbildung und zur Sprachbefähigung beizutragen. Zur wohl wichtigsten und bekanntesten Initiative gehört die Gründung und Entwicklung der Radioschule ERPE (Escuelas Radiofónicas Populares), mit der Proaño 1962 begann. Sie stand unter dem Motto: »Erziehen heißt Befreien«. In den unwegsamen Gebieten Ecuadors konnten mittels dieser technischen Innovation die in weit zerstreuten Gemeinden lebenden Indios in Spanisch und Quichua angesprochen und über die verschiedensten Themen des Lebens informiert werden. Zugleich war es ein Beitrag zur Gemeinschaftsbildung. Dabei inspirierte und motivierte ihn das Evangelium, das zusammen mit dem Volk die Grundpfeiler seines Lebens bildeten. Initiativen zur Volksbildungsarbeit unternahm er aber bereits früher. Den Kindern beispielsweise suchte er die Botschaft durch eine Kinderzeitschrift »*Granito de*

¹⁰ Radiosendung »Heute und Morgen« vom 11. Mai 1973, zit. in: E. ROSNER (Hg.), *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, a.a.O. 80f, 81.

¹¹ L. PROAÑO, *Creo en el hombre y en la comunidad*, a.a.O. 39.

¹² L. PROAÑO, *Concientización, Evangelización, Política*, Santander 1974; 41980, 47f.

trigo«, den Erwachsenen durch die Wochenzeitschrift »*La verdad*« nahezubringen. Das *Cuadrilátero*, eine aus vier Freunden bestehende Priestergruppe, zu der auch Leonidas gehörte, bildete gemeinsam mit einigen Laien das Redaktionsteam der 1944 gegründeten Wochenzeitschrift, die 1952 zu einer Tageszeitung erweitert wurde und bis heute erscheint. Wie wichtig und nachhaltig dieser Freundeskreis in Ibarra wurde, zeigt eine Bemerkung eines Mitgliedes dieser Vierergruppe: »Wir waren vier junge Priester. Es vereinigten uns geheimnisvolle Zuneigung, ein großer Idealismus, der Wunsch, aus unserem Priestersein ein herrliches gemeinschaftliches Abenteuer zu machen. Deshalb haben wir Charakter, Gaben und Fehler zusammengelegt, um uns auf den Weg zu machen in einer Freundschaft ohne Schatten, in der wir uns gegenseitig förderten und korrigierten. Diese Freundschaft, die zu einer innigen Lebensgemeinschaft wurde, lebten wir siebzehn Jahre lang, und sie blieb auch dann noch, als uns das Leben auf verschiedene Wege führte.«¹³

Am 18. März 1954 erfolgte Proaños Ernennung zum Bischof von Riobamba, und am 26. Mai empfing er in Ibarra die Bischofsweihe. Als in Latein verfaßten Wahlspruch hatte er sich gewählt: »Durch Christus und mit ihm und in ihm ist Dir Gott, Allmächtiger, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre.« Dieser bekannte Lobpreis Gottes offenbart die stark christologisch geprägte Spiritualität Proaños, zugleich aber wird die Doxologie, inmitten einer Situation der Armut und des Leidens gewählt, zum dankbaren Glaubenszeugnis und anspruchsvollen Lebensprogramm. Daß es bei der Wahl dieser doxologischen Formel sich nicht um einen unverbindlichen »frommen kirchlichen Spruch« handelte, erhellt eine Bemerkung aus jenem Brief, den der Bischof der Indios an den päpstlichen Nuntius schrieb, nachdem Rom 1973 einen apostolischen Visitator nach Riobamba entsandte, um die dortigen Verhältnisse zu überprüfen: »Wenn ich mich um Gerechtigkeit und Wahrheit bemühe, so meine ich, demjenigen die Ehre zu erweisen, der die Wahrheit und die Gerechtigkeit in Person ist, unserem Herrn. Für ihn kämpfe ich, ihn liebe ich und ihm diene ich, wenn ich für die Armen kämpfe, sie liebe und ihnen diene.«¹⁴ Die theologische Argumentation weist hier übrigens große Nähe zu jener von Bartolomé de Las Casas', des Protektors der Indios, auf, als dieser sich für sein indiofreundliches Verhalten zu rechtfertigen hatte.¹⁵

Riobamba gehört zur Provinz Chimborazo, die ihren Namen einem bekannten, mit ewigem Eis bedeckten Berg der Andenkette verdankt. Die Provinz zeichnet sich u.a. dadurch aus, daß sie zu den ärmsten Provinzen des Landes gehört und einen sehr hohen Anteil an Indiobevölkerung hat; die Hälfte der ca. 400.000 Provinzbewohner sind Indios. Zu den ersten Aufgaben, die der neue Bischof in Angriff nahm, gehörte eine eingehende Visitation der einzelnen Orte und Indio-Gemeinschaften seiner ihm anvertrauten Diözese. Ihm war es ein Anliegen, die verschiedenen Situationen im ausgiebigen Gespräch mit den einzelnen selbst in Erfahrung zu bringen. Er bemerkte dabei, daß im Vergleich zu den

¹³ C. SUAREZ VEINTIMILLA, »Leonidas«, in: *Leonidas Proaño. 25 años – Obispo de Riobamba*, Riobamba / Lima 1979, 81–91, 82.

¹⁴ L. PROAÑO, *Creo en el hombre y en la comunidad*, a.a.O. 34.

¹⁵ Vgl. B. DE LAS CASAS, *Obras Completas V: Historia de las Indias*, III (Primera Edición Crítica) M.A. Medina u.a., Bd. III, Madrid 1994, 2366 (lib. III, cap. 138).

Indios seiner Heimatprovinz jene von Chimborazo in noch größerem Elend lebten. Die Grundprobleme, die Proaño bei seinen Pastoralbesuchen erkannte, waren: die Landfrage; die Unwissenheit, welche die Indios zum hilf- und rechtlosen Objekt der Ausbeutung machen ließ; das Fehlen von Führergestalten unter den Campesinos und das Versagen der Kirche. Welches Ziel er im Auge hatte, beschrieb er in einem Brief an einen Freund: »Dem Indio möchte ich geben: ein Bewußtsein seiner Würde als Mensch und Person, dazu Land, Freiheit, Kultur und Religion. Wie aber das erreichen? Es wird viel Zeit brauchen, und es werden Generationen vergehen, bis man einen einigermaßen heilsamen Erfolg sehen wird.«¹⁶ Proaño verfolgte dieses Ziel geduldig und beharrlich zugleich und zwar sowohl im gesellschaftlichen als auch im kirchlichen Bereich. Dazu sollten auch das 1960 gegründete CEAS (Centro de Estudios y Acción Social) und die 1963 ins Leben gerufenene Landschule Tepeyac dienen.

II. »Ich bin ein Mensch, der danach trachtet, das Evangelium zu leben«

Für den Bischof der Indios war das 2. Vatikanische Konzil eine einschneidende Erfahrung, die sich in seinem Leben und seiner Arbeit als Hirte der Diözese auswirkte. »Persönlich traf mich das Konzil tief, als ich sah, wie die Kirche eine Antwort auf die großen Fragen der modernen Welt suchte. Die Kirche wollte sich von der herkömmlichen Pyramidalstruktur zu einer gemeinschaftlichen Kirche bekehren ... Wir machten einen Schritt, um von der hierarchischen Kirchenstruktur zu einer Kirche als Gemeinschaft zu gelangen. Ich persönlich zog aus dem Bischofshaus aus und begann im Exerzitienhaus Santa Cruz zu wohnen und dort in einer kleinen Gemeinschaft zu leben.«¹⁷ Dieses Haus in der Nähe von Riobamba wurde zu einem über die Landesgrenzen hinaus bekannten Treffpunkt reformfreudiger kirchlicher Kräfte, das am 12. August 1976 in die internationale Presse gelangte, nachdem hier anlässlich eines privaten Symposiums 17 Bischöfe und 36 Priester, Nonnen und Laien mit Proaño zusammen von vierzig zivilgekleideten Polizisten verhaftet und zum Verhör in das Polizeigefängnis der Landeshauptstadt gebracht wurden.¹⁸ Die wegen ihres Eintretens für die Sache der Indios gemachten Unterstellungen konnten zwar nicht aufrecht erhalten werden, den Beigeschmack des »Subversiven und Kommunisten« konnte der Bischof jedoch nicht mehr ganz ablegen. Proaño zu verleumden war denn auch die gebräuchlichste Art, den Bischof der Indios zu bekämpfen.

Auf dem Konzil selbst arbeitete Proaño in jener Kommission, die sich mit dem Apostolat der Laien beschäftigte. In der Konzilsaula meldete er sich dreimal zu Wort. Diese drei Wortmeldungen fallen in die dritte Sitzungsperiode (Herbst 1964). Das erste Mal sprach

¹⁶ Brief vom 10. Oktober 1954 an Prof. R. Morales Almeida, zit. in: E. ROSNER (Hg.), *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, a.a.O. 198f.

¹⁷ So Proaño in seinem Vortrag vom 21. Januar 1981 in der Diözese David, Venezuela, zit. in: E. ROSNER (Hg.), *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, a.a.O. 71.

¹⁸ Vgl. M. ARRIETA, »Apresados por la dictadura«, in: CEDIS (Centro de estudios y difusión social) (Hg.), *Monseñor Proaño: Luchador de la paz y de la vida*, a.a.O. 23ff.

Proaño, als es um die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche ging.¹⁹ Der Konzilsvater trug einen kleinen Beitrag zu einem »Bischofsprofil« vor, in dem man leicht ihn selbst wiedererkennen kann. Er betonte, es sei notwendig, die Bischöfe als erste zur Erneuerung zu verpflichten und dem Volk ein neues Bild des Bischofs zu geben. Dazu gehöre u. a., daß der Bischof sein Volk wirklich kennt, sich ihm bescheiden und liebevoll nähert, den Dialog sucht und für alle zugänglich ist. Der Bischof solle sich auch Kritik gefallen lassen, denn solche Kritik würde nicht zur Minderung, sondern vielmehr zur Stärkung seiner wirklichen Autorität beitragen. Bischof sein bedeute Führen, dies aber verlange die Kenntnis der eigenen Grenzen sowie die demütige Bitte um Rat von anderen. Ein anderes Mal ging es um die Kirchenkonstitution, näherhin um eine aktuelle Spiritualität der Priester, ohne welche alles Handeln leer sei oder leer zu werden drohe.²⁰ Proaño wünschte sich auch ein Wort zu den »equipos«, zu Priestergruppen, die für ein geistliches Leben bedeutsam sind. Die Priester seien es ja schließlich, welche das Konzil »machen«, womit er vermutlich die Realisierung der vom Konzil intendierten Erneuerung der Kirche im Blick hatte. Ein letztes Mal äußerte er sich im Namen von 70 Konzilsvätern bei der Aussprache über das Schema XIII bzw. die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* zum Thema »Kultur«.²¹ Proaño wies erneut auf die Bedeutung einer genauen Kenntnis der Wirklichkeit hin, und zwar der Wirklichkeit in der ganzen Welt. Mit Fakten aus dem südamerikanischen Halbkontinent klagte er die in der heutigen Welt unerträgliche Tatsache des Analphabetismus an, eine Wirklichkeit, die ebenso bedrückend wie der Hunger sei. Er bat die Konzilsväter gerade bei dem Thema Kultur den Blick zu weiten und über die westliche Welt hinauszusehen, damit das Dokument keine eurozentrische Schlagseite bekomme (»ne schema nostrum nimis europeum videatur«).

Die konziliare Erneuerung sollte, nachdem in Rom versammelte lateinamerikanische Bischöfe miteinander darüber bereits ins Gespräch gekommen waren, durch Medellín auf die kontinentale und lokalkirchliche Ebene übersetzt und weitergeführt werden. Bereits im März 1964 wurde im alten Bischofshaus von Riobamba durch den CELAM das IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano) gegründet und Proaño zu dessen Vorsitzenden ernannt. Dieses wandernde Pastoralinstitut,²² das 1968 nach Quito verlegt und 1972 infolge eines kirchlichen Kurswechsels innerhalb von CELAM geschlossen wurde, war für die kirchliche Erneuerung in ganz Lateinamerika bedeutsam. Proaño bestand immer wieder auf einer klaren Sicht der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation in Lateinamerika. Das Grundmuster gesellschaftlicher Analyse, das bei ihm des öfteren wiederkehrt, umfaßt meist drei große Widersprüche: die Tatsache, daß es wenige Reiche und zahllose Arme gibt; wenige Privilegierte mit Erziehung und Wissen und ein Heer von Analphabeten, die als manipulierbare Masse gefährdet ist; wenige mit politischer Entscheidungskompetenz und eine marginalisierte Mehrheit. An dieser Wirklichkeit kommt die Kirche nicht vorbei, wenn sie ihrem Auftrag, den Menschen das befreiende Evangelium zu verkünden, treu

¹⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, III/2, Roma 1974, 269–271.

²⁰ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, III/4, Roma 1974, 443–445.

²¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, III/4, Roma 1974, 269–271.

²² Vgl. S. GALILEA, »Monseñor Proaño y el CELAM: El Instituto Pastoral itinerante«, in: *Leonidas Proaño. 25 años – Obispo de Riobamba*, Riobamba / Lima 1979, 245–248.

bleiben will, sondern sie ist dazu herausgefordert, zur Beseitigung dieser Widersprüche das Ihrige zu tun. Dazu gehört, daß die Kirche sich selbstkritisch nach ihrem gesellschaftlichen Ort fragt, wie es Proaño häufig getan hat. Dabei unterzog er die eigene Diözese Riobamba als erste einer Analyse und kam zu folgendem Ergebnis:

»(1.) Wir müssen bekennen, die Kirche von Riobamba war Großgrundbesitzerin; auch wenn sie daraus praktisch nie wirtschaftlichen Gewinn erzielte wegen der schlechten Verwaltung, kam sie doch beim Volk in den Ruf einer reichen Kirche, die zusammen mit anderen Kirchen einmal mehr Strukturen der Usurpation und der Beherrschung durch das Establishment verteidigte. (2.) Wir müssen bekennen, die Kirche von Riobamba setzt qualifiziertes Lehrpersonal und auch finanzielle Mittel in ihren kircheneigenen Gymnasien ein, nur um die Söhne und Töchter reicher Familien zu erziehen; somit trägt sie bei zur Erhaltung einer kapitalistischen Mentalität. Sie hat keine größeren Anstrengungen unternommen, um die Indios, die generell gesehen ein unterdrücktes Volk sind, zur Freiheit zu erziehen. (3.) Wir müssen bekennen, die Kirche von Riobamba hat nicht genügend beigetragen, um das Volk zu einer verantwortlichen Mitbestimmung in der Politik zu erziehen. Ihre Orientierung zielte eher auf eine Begünstigung zum Sieg der herrschenden Klasse in der Politik. Wir sind nicht damit einverstanden, daß die Kirche diese Politik favorisiert, die parteiisch mit den Reichen ist.«²³

In einem viel beachteten Einführungsreferat während der Konferenz von Medellín, in dem Proaño als zuständiger Präsident der Abteilung für »Gesamtpastoral« (*Pastoral de conjunto*) von CELAM zum Thema der pastoralen Koordination zu sprechen hatte, zeichnete er das Bild einer Durchschnittsgemeinde in Lateinamerika und sagte dabei: »Bei der Analyse der pastoralen Praxis entdecken wir große und tödliche Fehler, die uns mit Recht denken lassen, daß die Kirche krank und gelähmt ist, sich auf den falschen Platz gestellt hat. Wie läßt sich diese pastorale Routine anders beurteilen denn als reine Verwaltung, durch das kanonische Recht bis ins einzelne reglementiert; als versprengte, isolierte Aktivitäten, ohne Verbindung, ohne Profil und Linie, als verfehlte Bauaktivitäten in Konstruktionen von Kirchen, Häusern, Türmen und Monumenten, als Verteilung und Vergeudung von Sakramenten, die rein ritualistisch und kultisch verwaltet werden. Dieses Schielen nach weltlichen Sympathien macht sie unglaubwürdig.«²⁴ Statt dessen wollte der Bischof der Indios eine geschwisterliche Gemeinschaft, die sich für eine gerechtere und menschenwürdigere Gesellschaft einsetzt und zum sichtbaren Zeichen von Gottes Menschenfreundlichkeit wird. Die Kirche sah er als ein Zeichen von Gemeinschaft in einer zerrissenen Welt. Proaño war fest davon überzeugt, daß eine Erneuerung der Kirche von innen kommen muß. »Es bleibt eine Illusion, sagte er einmal in einer Radioansprache, zu glauben, man würde zur Erneuerung der Kirche von außen her einen Beitrag leisten können.«²⁵

²³ L. PROAÑO, »Politische Stellungnahme einer Ortskirche«, in: *Concilium* 8 (1972) 45–48, 47.

²⁴ L. PROAÑO, »Coordinación pastoral«, in: *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*. Tom. I (Ponencias), México 1976, 249–269, 255.

²⁵ Radiosendung »Heute und Morgen« vom 31. Januar 1975, zit. in: E. ROSNER (Hg.), *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, a.a.O. 141.

Es waren insbesondere zwei Ziele, die der Bischof der Indios in seiner Pastoral verfolgte. Zum einen die ganzheitliche Befreiung, die sich gegen die ökonomische Ausbeutung, gegen das Joch des Analphabetismus und die Verelendung durch Hunger und Armut richtete. Zum anderen wollte er Kirche als eine Gemeinschaft aufbauen, die sich für die Menschen engagiert. Das Streben nach einer Kirche als geschwisterliche Gemeinschaft, die sich der ganzheitlichen Befreiung verpflichtet weiß, sollte mit den Basisgemeinden verfolgt werden, die im Dokument 15 *Pastoral de conjunto* als »Kernzellen kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung« bezeichnet werden.²⁶ Dieses Dokument läßt unschwer die Handschrift von Leonidas erkennen. Er selbst hatte in seiner Diözese Riobamba die Basisgemeinden zu fördern begonnen, die hier seit 1967 allmählich entstanden. Aus diesen Gemeinden gingen auch Laienämter hervor, Quichua-Missionare, die ehrenamtlich von einer Indio-Gemeinschaft zur anderen zogen, um das Evangelium zu verkünden.

An der Glaubwürdigkeit sowohl der Kirche als auch der einzelnen Gläubigen lag Proaño viel, und er ging mit eigenem Beispiel voran. »Wollen wir glaubwürdig erscheinen, müssen wir durch unser Leben bezeugen, was es bedeutet, Kirche der Armen zu sein. Wir müssen arm sein und uns mit Armen umgeben.«²⁷ Proaño wollte die Kirche ganz in den Dienst der Menschen, insbesondere der armen Indios gestellt wissen, weil dies ihr Ort ist. Angefangen hatte er damit schon bevor die Kirche von der Option für die Armen sprach, beispielsweise dadurch, daß er in seiner Diözese die kirchliche Landreform in die Hand nahm. Die Großgrundbesitzerin Kirche begann damit *Kirche der Armen* zu werden, indem sie 1968 an Tausende von Indiofamilien den gesamten Landbesitz zu verteilen anfang, die in Kooperativen organisiert wurden. Andere Diözesen im Lande folgten Proaños Beispiel. Der Bischof beließ es aber nicht bei der Verteilung des kirchlichen Landbesitzes. Er vertrat überdies in den zahlreichen Landkonflikten innerhalb seiner Diözese immer die Interessen der Indios, und dies nicht zuletzt deswegen, weil er um die tiefe Bedeutung des Landes innerhalb des »indianischen Weltbildes« wußte. Denn wird den Indios das Land genommen, so sterben sie auch als Volk. Allein während seiner Amtszeit als Bischof wurde die Kirche in 150 solcher Konflikte aktiv, wobei es auch zu gewaltsamen Auseinandersetzungen kam. Proaño sagte dazu: »In den vielen Landkonflikten gingen die Provokationen nie von uns aus. Wir handelten aus der Verteidigung unserer Rechte heraus und zogen es vor, eher Gewalt zu erleiden als Gewalt zu provozieren. Wir haben nichts anderes getan, als uns mit den Indios zu solidarisieren, die der Grausamkeit und Tyrannei der Landbarone ausgeliefert waren.«²⁸ Was liegt näher, als die ersten Gegner des Bischofs unter jenen zu finden,

²⁶ *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J. (Stimmen Weltkirche 8), 121–128 (15. *Pastoral de conjunto*), 123 (Nr. 10).

²⁷ In seinem Vortrag vom 21. Januar 1981 in der Diözese David, Venezuela, zit. in: E. ROSNER (Hg.), *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, a.a.O. 154. Vgl. L. PROAÑO, »Die Kirche und die Armen im heutigen Lateinamerika«, in: *Concilium* 15 (1979) 656–661.

²⁸ E. ROSNER (Hg.): *Leonidas Proaño – Freund der Indianer*, a.a.O. 108.

die von der Ausbeutung der Indios zu leben gewohnt waren und nun um ihre Privilegien fürchteten?

Auch Proaño war der Meinung, Auftrag der Kirche sei die Evangelisierung. Diese aber muß den ganzen Menschen im Auge haben, sein sozio-kulturelles und -religiöses Umfeld genauso wie seine geschichtliche Herkunft und Zukunft. »Wir verstehen die Evangelisierung als Antwort auf die konkreten Lebensprobleme des Menschen, die seine ganze Existenz betreffen, wie Ideen, Meinungen, Haltungen, Aktionen und Strukturen. Wir verstehen die Evangelisierung als eine ausschließliche Verkündigung der Guten Nachricht von Jesus Christus, der zur Bekehrung und zur Aufnahme in die Gemeinschaft ruft.«²⁹ Es ist nicht von ungefähr, daß die sog. *Pastoral de conjunto*, eine ganzheitliche bzw. die Ganzheit des Menschen umfassende Pastoral, mit dem Namen Proaño verbunden bleibt. Er bezeichnete die *Pastoral de conjunto* neben der befreienden Evangelisierung als die beiden wichtigsten Impulse, die er von Medellín empfangen habe, was vielleicht deshalb etwas überrascht, weil er derjenige Bischof war, der dazu am meisten auf dieser Konferenz beitrug. Von 1964–1968 engagierte sich Proaño als Hauptverantwortlicher des CELAM für diese *Pastoral de conjunto*.

Die durch das Konzil eingeleitete und in Medellín weitergeführte kirchliche Erneuerung, an der Leonidas festhielt und in seiner Diözese umsetzte, brachte verschiedene Spannungen. Sie nahmen schon 1964 ihren Anfang, als er mehr Interesse am Aufbau einer lebendigen Kirche aus Menschen als am kostspieligen Bau der Kathedrale in Riobamba hatte, und gipfelten in der Entsendung eines päpstlichen Visitators 1973. Dahinter standen leider auch eigene Kollegen im bischöflichen Amt, die in einem Ränkespiel den »unbequemen Mitbruder« loswerden wollten. Proaño ließ sich aber nicht beirren, sondern überwand solche Schwierigkeiten und hielt gestärkt an seiner Pastoral fest. Probleme anderer Art entstanden in seiner Diözese dadurch, daß im selben Zeitpunkt der pastoralen Erneuerung nordamerikanische Sekten ins Land kamen und mit ihrer Arbeit zur Verwirrung der Indios beitrugen. Der Bischof der Indios sah sich in der Richtigkeit seiner pastoralen Ziele dadurch jedoch nur bestärkt und verfolgte sie weiter. Allerdings hat sich im Verlauf der Zeit bei Proaño ein Wandel bezüglich seiner Einstellung vollzogen, mit der er die verschiedenen Initiativen ergriff. So bemerkte er 1981 selbstkritisch im Blick auf das Geleistete: »In der ersten Etappe waren wir Desarrrollisten, blinde Anhänger des Entwicklungsglaubens und Paternalisten. In welchem Sinn? Wir suchten die Gemeinden zu entwickeln, indem wir ihnen tausenderlei Sachen gaben und so die Lösungen ihrer Probleme vorschlugen. Deshalb beschuldigen wir uns, Paternalisten gewesen zu sein; denn die verschiedenen Unternehmungen wie Alphabetisierung, Führerschulung usw. waren Notwendigkeiten, die wir gesehen haben, Problemlösungen aus unserer Initiative. Wir haben vorher keine Befragung des Volkes veranstaltet, um zu ermitteln, was das Volk als vordringliche Notwendigkeit erachtet hätte ... In der zweiten Etappe haben wir uns bemüht, echte Bedürfnisse des Volkes aufzudecken durch den Dialog und durch gemein-

²⁹ Prozeß der Evangelisierung, zit. in: E. ROSNER (Hg.), *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, a.a.O. 86f.

sames Zusammenleben mit dem Volk, um sein Vertrauen zu gewinnen; denn der Arme öffnet sich nicht so leicht; der unterdrückte Mensch ist mißtrauisch geworden.«³⁰

III. »Diener des armen Volkes«

Nach Medellín begann Proaño verstärkt die Kultur der Indios zu entdecken und sich auch für deren kirchliche Rehabilitierung einzusetzen. Daß die seit Jahrhunderten erfolgende Evangelisierung keine selbständige Indiokirche als Frucht hervorbrachte, liegt nach seinem Urteil wesentlich an der Unkenntnis und an der heimlichen Verachtung der Kulturen der Indios. Daraus ergaben sich zahlreiche Fehler im missionarischen Handeln der Kirche, welche erst durch die Entdeckung der Bedeutung des Zusammenhanges von Kultur und Religion vermieden werden können. Auch Proaño mußte diese Entdeckung erst noch machen; sie ist das Ergebnis einer langjährigen Erfahrung mit den Menschen und eines geduldigen Lernprozesses des Bischofs. Als Kern dieser Indiokultur fand er die Gemeinschaftsorganisation; diese identifiziert sie und unterscheidet sie von anderen Kulturen. »Ihre Weltanschauung der Nächstenliebe habe ich im Kontakt mit den Indios entdeckt, wie sie z.B. ihre gemeinschaftliche Organisation, ihre Gemeinschaftsarbeit, ihre Sorge, daß niemand in der Gemeinschaft Hunger leidet, ihre Vorsorge, die einen prozentualen Anteil an der Frucht der Arbeit, an der Ernte, für die Alten und Kranken und die Kinder festsetzt. Die Erde hat die Funktion einer Mutter für die ganze Gemeinschaft.«³¹ Die Liebe zur Mutter Erde stellt in ihr den höchsten Wert dar und ist für das Verständnis von Gemeinschaft und Gottesverehrung fundamental. Für den Bischof der Indios, dem der Gedanke der Kirche als Gemeinschaft teuer war, hatte diese Feststellung schließlich pastorale Konsequenzen. »Mich hat die Erfahrung gelehrt, daß aufgrund des großen Gemeinschaftsgeistes der Indios innerhalb ihrer Gemeinde nicht noch eine weitere Kerngemeinde (d.h. Basisgemeinde) bestehen kann. Entweder gehört jedermann oder niemand dazu. Daher umfaßt die kirchliche Basisgemeinde bei den Indios die gesamte natürliche Gemeinschaft.«³²

Mit dem von Proaño 1970 gegründeten Indioseminar in Santa Cruz sollte der Anfang einer langsam entstehenden Indiokirche gemacht werden, die für ihn zu einem großen Projekt reifte. (Für dasselbe Ziel einer Indiokirche in Ecuador setzte sich der 1987 ermordete baskische Bischof Alejandro Labaka ein.) In dem Seminar von Santa Cruz sollten Menschen in der Weise ausgebildet werden, daß die Vorbereitung auf ihre spätere Tätigkeit der Mentalität und Lebensweise der Indios angepaßt ist, die Theologiestudierenden dementsprechend nicht zu den ihnen fremden europäischen Lebensgewohnheiten

³⁰ Vortrag vom 21. Januar 1981 in der Diözese David, Venezuela, zit. in: E. ROSNER (Hg.), *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, a.a.O. 97.

³¹ »Zwei Welten: Indiogesellschaft und Kapitalismus«, aus dem Vortrag vom 5. Februar 1987 an der Universität Loja, zit. in: E. ROSNER (Hg.), *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, a.a.O. 212–217, 213.

³² E. ROSNER (Hg.), *Leonidas Proaño – Freund der Indianer*, a.a.O. 95.

angeleitet, mit ihnen belastet oder gar genötigt werden. Frauen und Männer bereiten sich in Kursen, welche Kenntnisse in Bibelauslegung, aber auch Rechnen, Naturmedizin, Gemeinwesenarbeit u.a. vermitteln, auf den Einsatz in den einzelnen Indio-Gemeinschaften vor. Neben der theoretischen Ausbildung erfolgt eine praktische in Feldarbeit, Schreinereiwerkstätten und Lederverarbeitung. Den Plan zu diesem Seminar legte Leonidas sowohl der ecuadorianischen Bischofskonferenz als auch den entsprechenden Stellen in Rom vor. In Pucahuaico (Provinz Imbabura) errichtete er ein Bildungszentrum für Indiomissionarinnen. Nachdem der Bischof der Indios 1985 wegen Erreichens der Altersgrenze seinen Rücktritt eingereicht hatte und gleichzeitig von der ecuadorianischen Bischofskonferenz zum Leiter der Indigenapastoral ernannt worden war, konnte er sich diesem Herzenswunsch einer indianischen Kirche trotz angeschlagener Gesundheit verstärkt widmen.

Proaño fuhr gleichzeitig in seinem bisherigen gesellschaftlichen Engagement für die Sache der Indios fort. Er suchte für die Rettung des kulturellen Erbes der Indios und für die Verbesserung von deren Lebensbedingungen alle Kräfte zu mobilisieren. Deshalb wollte er auch überall Menschen gewinnen, die für den Frieden und das Leben kämpfen. Bei seiner Rede über die Verletzung der Menschenrechte und der Rechte der indianischen Völker vor der deutschen Kommission *Justitia et Pax* sagte Proaño im Oktober 1987 in Bonn: »In Ecuador wie auch in anderen lateinamerikanischen Ländern wurde alles getan, um die Identität des Indio-Volkes zu zerstören, seine Kultur, Sprache und Tradition. Man hat alle Mittel benützt, um ihm eine fremde Kultur aufzuerlegen. Absichtlich und in offiziellen Texten hat man das Indiovolk geschichtslos gemacht und es gezwungen, als einzige Geschichte die seiner Beherrscher zu lernen. Böswilligerweise hat man sogar geglaubt, die Indios seien ein kulturloses Volk. Niemals wurden die Sprachen der Urvölker anerkannt, und die Indio-Kinder sind oftmals in der Schule gescheitert, weil man sie nicht in ihrer Muttersprache unterrichtete, sondern in der für sie fremden Sprache der Spanier. Ihre Bräuche wurden lächerlich gemacht, geringgeschätzt oder bestenfalls als exotische Folklore für Touristen und Neugierige vorgestellt.«³³ Die Respektierung der Indios und ihrer Rechte forderte Taita Amito, wie Leonidas liebevoll genannt wurde, unermüdlich ein, sah er doch, daß nach wie vor deren Situation in jeder Hinsicht beklagenswert war: wirtschaftlich ausgebeutet und des Landes beraubt, sozial marginalisiert, kulturell ignorant gehalten, politisch nicht existent, religiös vernachlässigt und psychologisch mit dem Trauma der Inferiorität belastet.

Proaño war nicht nur aktiv beteiligt bei der Gründung von verschiedenen Indiobewegungen (1971 ECURUNAI, 1982 Movimiento Indigena de Chimborazo), sondern gehörte auch zu den Mitbegründern der lateinamerikanischen Menschenrechtsbewegung SERPAJ (Servicio Paz y Justicia) 1974, deren erster Präsident sein Freund Adolfo Perez Esquivel, der spätere Friedensnobelpreisträger (1980), wurde. Er selbst war für diese Auszeichnung

³³ »Wiederherstellung der Menschen- und der Völkerrechte der Indios«, zit. in: E. ROSNER (Hg.), *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, a.a.O. 122–127, 125. Vgl. die verkürzte Fassung »Die Verletzung der Menschenrechte und der Rechte der indianischen Völker. Vortrag von Leonidas Proaño, Altbischof von Riobamba«, in: *Weltkirche* 7 (1987), 277–280.

vorgeschlagen worden. In seinem Todesjahr erhielt Proaño den Menschenrechtspreis der Stiftung Bruno Kreisky zugesprochen, und nach seinem Tod wurde dem Bischof der Indios die Medaille der Vereinten Nationen zum 40. Jahrestag der Erklärung der Menschenrechte verliehen.

Nachwort

»Eine Kirche, die auf Christus, den Armen, und kleine Gruppen der Armen baut, braucht keine großen Bauten oder außerordentliche Geldsummen oder ein Bündnis mit den Mächtigen, um ihre Existenz zu unterhalten. Vielmehr sollte sie diese Freiheit suchen, welche die zeugnishaft gelebte Armut des Evangeliums gibt, um ihre prophetische Stimme erheben zu können und gemeinschaftlich die Gute Nachricht der Erlösung, die Christus brachte, verkünden zu können.«³⁴

³⁴ Radiosendung »Heute und Morgen« vom 11. Februar 1972, zit. in: E. ROSNER (Hg.), *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño – Befreier der Indios*, a.a.O. 158.

KLEINE BEITRÄGE

Ansprache bei der Amtseinführung der Leiter der Werke missio und Misereor am 20. Januar 1998 im alten Rathaus der Stadt Aachen

*von Bischof Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann
Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz*

I.

Es ist eine gute Fügung, daß wir heute die neuen Leiter zweier wichtiger Werke gemeinsam einführen dürfen, Herrn Prof. Dr. Josef Sayer als Hauptgeschäftsführer des Bischöflichen Hilfswerkes Misereor und Herrn P. Dr. Hermann Schalück OFM als Präsident von missio, Internationales Katholisches Missionswerk, Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung. Auch wenn sie mit dem Kindermissionswerk »Die Sternsinger« (Päpstliches Missionswerk der Kinder in Deutschland) von Aachen aus arbeiten, sagt dies noch nicht viel aus über eine wirkliche Gemeinsamkeit. Dabei geht es nicht um Differenzen zwischen Personen oder Institutionen, vielmehr gibt es im öffentlichen Bewußtsein innerhalb und außerhalb der Kirche verschiedene Einschätzungen dieser Einrichtungen. Nicht wenige fördern gerne Misereor, weil sie weniger an ein missionarisches Glaubenszeugnis der Kirche gebunden sein wollen, zu der sie in verschiedener Distanz stehen. Sie glauben, die kirchliche Entwicklungshilfe sei ein neutraleres Feld. Andere möchten die Kirche mehr auf die Verkündigung der Heilsbotschaft im engeren Sinne beschränkt sehen. Dieses Verständnis von Seelsorge möchten sie eher bei missio gewahrt sehen. Sie wittern rasch in der Entwicklungshilfe eine Politisierung des Evangeliums. Die Erneuerung des Missionsverständnisses hatte es unter diesen Voraussetzungen schwer. Es ist bis heute noch nicht so recht gelungen, diese einengenden Klischees zu überwinden. Umgekehrt muß im Blick auf Misereor bewußt bleiben, daß diese »Aktion gegen Hunger und Krankheit in der Welt« bei allen gesellschaftspolitischen Prioritäten als Bischöfliches Hilfswerk schließlich und endlich in der Zeugniskraft der Kirche und der katholischen Christen verwurzelt und begründet bleibt.

Vor diesem Hintergrund mag es erlaubt und geboten sein, an einem solch seltenen Tag beide Dienste und Sendungen in ihrer Zusammengehörigkeit und in ihrer Verschiedenheit wahrzunehmen und anzusprechen.

II.

Mission und Entwicklung sind keine Zutaten zum christlichen Glauben und zum Leben der Kirche. Sie sind keine Einrichtungen, die auch fehlen könnten. Sie haben gewiß verschiedene Formen. Sie wurzeln im persönlichen Glaubenszeugnis und in geschwisterlicher Hilfe zwischen einzelnen Menschen, Gruppen und Gemeinschaften. Aber sie nehmen auch, wenn die Kirche sich organisatorisch entfaltet, institutionelle Züge an.

Man kann dies schon im Neuen Testament sehen. Dort haben wir nicht nur das Almosen des Einzelnen und den caritativen Einsatz des Samariters, der gut für den hilflosen Bruder vorsorgt, sondern es entsteht z.B. in der Kollekte des Paulus für die Christen in Jerusalem ein regelrechtes Werk, das dem »Ausgleich« dient und das institutionelle Züge trägt. Dabei ist erstaunlich, bis zu welcher christologischen Vertiefung Paulus die Kollekte verwurzelt sieht: »Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen.... Im Augenblick soll euer Überfluß ihrem Mangel abhelfen, damit auch ihr Überfluß einmal eurem Mangel abhilft. So soll ein Ausgleich entstehen.« (2 Kor 8, 9b 14) Mission beruht gewiß auf dem mutigen Zeugnis des Einzelnen, der schon in frühen Zeiten als Soldat und Kaufmann seinen Glauben außerhalb seiner Heimat bekannte, aber das Missionswerk des Paulus belegt auch schon Anfänge einer systematischen Organisation.

So sind missionarische Initiativen und Formen apostolischer Diakonie in der Frühzeit der Geschichte der Kirche elementare Stränge. Ihre Zuordnung ist nicht einfach. Sie liegen nebeneinander und ineinander. Sie gehören in ein größeres Gewebe kirchlichen Lebens.

III.

Mission und so etwas wie diakonische Hilfe sind fundamentale Lebensäußerungen der Kirche. Sie gehen im Kern auf das innerste Lebensgeheimnis Jesu Christi zurück; so wie er gekommen ist, das Evangelium von der Ankunft des Reiches mit einer Einladung an alle zu verkünden, so hat er dies mit seinem konkreten Leben bezeugt. Was er lehrte, das lebte er auch. Die Richtung des Lebens Jesu vollendet sich in der Hingabe seines Lebens im Gehorsam gegenüber dem Vater und für die Menschen.

Es ist nicht zufällig, daß sich dieses Leben in der Symbolhandlung des Abendmahls-geschehens, im Leiden und im Sterben für alle vollbringt. Das Weizenkorn, das stirbt, bringt viele Frucht. Dieses Geheimnis des Lebens und Sterbens Jesu, aus denen die Kirche und die Sakramente entstehen, möchte sich zu allen Menschen hin ausgießen und verströmen. Aber dies geschieht nicht nach Art einer naturwüchsigen Ausdehnung, sondern verlangt das Zeugnis und die Vermittlung durch Menschen. Es ist ein tiefes Geheimnis, warum Gott die Ausbreitung seines Heils im Alten und im Neuen Bund an schwache und sündige Menschen bindet. Wir sollten seine Zeugen sein in Jerusalem, in Samarien und bis an die Grenzen der Erde. Die Weitergabe des Glaubens im missionarischen Zeugnis und in der praktischen Hilfe der Menschen untereinander sind solche elementaren Vermittlungs-

weisen der Frucht des Lebens und Sterbens Jesu für die vielen, d.h. für alle. So entspringen Mission und Diakonie dem Zentrum und dem Herzen Jesu selbst, nehmen teil an der innersten Mitte seines Lebensgeheimnisses. Darum gehören die Werke und Einrichtungen der Mission und der vielfältigen Diakonie auch heute zu den fundamentalen Lebensvollzügen der Kirche. Sie darf niemals auf sich zurückfallen, sondern muß stets sich selbst auf Gott und die Menschen hin übersteigen, um ihr Wesen durch diese doppelte Sendung zu erfüllen. Nur wer sich weggibt, kommt zu sich selbst.

Dies wird nach Jesu Tod und Auferweckung exemplarisch im Dienst der Apostel. Diese haben, wie schon das Wort sagt, eine doppelte Sendung, d.h. Mission. Missionarisch ist ja nur ein anderes Wort für apostolisch. Mission gehört darum unter dem Stichwort »apostolisch« zu den Kennzeichen (*notae*) der Kirche. Das Apostolische weist auf der einen Seite zurück auf den durch Jesus und von ihm her in den Aposteln gelegten Grund der Kirche. Die Kirche ist auf diesem apostolischen Erbe und Fundament aufgebaut, wie wir es z.B. im Kanon der Schrift und im Glaubensbekenntnis der Apostel finden. Aber dieses apostolische Element lebt bei aller normativen Verbindlichkeit nie einfach nur in sich, sondern drängt durch eine fundamentale Sendung vom Vater und Jesus Christus über die Apostel zur Ausbreitung hin. In diesem Sinne ist das apostolische Element nie nur nach rückwärts zu verstehen, sondern muß als Tendenz und Dynamik in die Geschichte hinein begriffen werden, in die verschiedenen Kulturen, Sprachen, Völker und Nationen. Das elementar Apostolische, d.h. das Missionarische braucht diese Verwurzelung in einem lebendigen normativen Ursprung und zugleich den Ausgriff in die ganze Welt hinein. So kann man verstehen, daß das Matthäus-Evangelium die Zeit Jesu mit dem sogenannten »Taufbefehl« abschließt und zugleich so etwas wie die nun beginnende Kirchengeschichte entfaltet. Ein ganz wesentliches Kennzeichen ist der universale Horizont, der hier zur Sprache kommt: »Mir ist *alle* Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu *allen* Völkern und macht *alle* Menschen zu meinen Jüngern: Tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, *alles* zu befolgen, was ich euch geboten habe, seid gewiß: Ich bin bei euch *alle* Tage bis zum Ende der Welt« (Mt 28,18–20).

So gibt es Mission auch nie ohne eine grundlegende eschatologische Perspektive. Jetzt, da Jesus nicht mehr an die Grenzen einer irdischen Existenz gebunden ist, sondern als der erhöhte Herr der Welt beim Vater ist, sind durch die Kraft des Geistes und das Zeugnis der Menschen grundsätzlich alle Winkel der Erde von Jesu Botschaft erreichbar. Keine Kultur und Sprache ist ganz undurchdringlich für das Evangelium. Die Auferstehung und Erhöhung des Herrn macht so ganz die universale Weite von Kirche und Mission sichtbar.

IV.

Es ist nun auch beinahe selbstverständlich, daß das missionarische Zeugnis und die diakonische Hilfe der Kirche jeweils in den verschiedenen Kulturen und Gesellschaften konkrete Gestalt annimmt. Kirchengeschichte ist darum wirklich auch Missionsgeschichte.

Wir haben oft einen falschen Begriff dieser Missionsgeschichte, als ob die quantitative Ausdehnung des christlichen Glaubens das Hauptziel gewesen wäre. Aber schon in der alten Kirchengeschichte sieht man, wie das missionarische Zeugnis mit der Geschichte der Bildung einhergeht. Zur Mission gehört deshalb schon sehr früh auch die Sorge um das geistige und leibliche Heil des Menschen. Er soll auch befreit werden von Dämonen. Er soll kein Analphabet bleiben. Die missionierenden Benediktiner des Frühmittelalters haben mit der Rodung der Wildnis auch Kultur und Bildung in das Land gebracht. Daß die Mission immer auch eng verbunden war mit dem geistigen und leiblichen Wohl des Menschen, zeigen der schulische Sektor, die handwerkliche und landwirtschaftliche Entwicklung einer Region und besonders der missionsärztliche Dienst. Missionsstationen waren und sind in vielen Gegenden bis heute auch erste Entwicklungsstationen. In diesem Zusammenhang ist es auch aufschlußreich, daß das schon im letzten Jahrhundert gegründete und wiederbelebte »Päpstliche Missionswerk Katholischer Frauen in Deutschland« frühe Ansätze zur Verbesserung der Situation der Frauen aufzeigt. Man wird freilich auch nicht leugnen, daß in manchen Epochen der Missionsgeschichte andere Interessen die missionarische Zeugenschaft überlagert haben und im Kolonialismus sich auch gegen die Würde aller Menschen versündigt haben. Der Rassismus und ein Eurozentrismus sind schlimme Feinde des Missionsgedankens, der sich freilich bis heute noch nicht ganz von alten Mißbräuchen reinigen und befreien konnte.

In dieser Entwicklung ist es eine gute Fügung, daß Entwicklung und Mission, obgleich sie eng zusammengehören, doch eine stärkere Funktionsdifferenzierung erfahren haben. Manche Aufgaben, denen sich die Mission in ihren verschiedenen Diensten widmete, sind in die Zuständigkeit der unabhängig gewordenen Staaten übergegangen oder durch international arbeitende Entwicklungsorganisationen übernommen worden. Dadurch ist es zu einer gewissen Entlastung der Mission zugunsten ihres zentralen Verkündigungsauftrages gekommen. Dieser Prozeß ist an sich grundsätzlich zu begrüßen, hat aber gelegentlich die Mission in eine ausschließlich spirituell verstandene Dimension abgedrängt, so daß ihr Zugang auch zu den geistigen und leiblichen Nöten manchen weniger wichtig erschien.

Dies hatte eine eigentümliche Konsequenz. Manchem erschienen die missionarischen Dienste nur noch als ein Teil der allgemeinen internationalen Entwicklungshilfeprogramme, in denen sie zusammen mit anderen Diensten aufzugehen hat. Der missionarische Verkündigungsauftrag ist jedoch nicht einfach nur auf die Mitteilung des Heilswortes allein angelegt, sondern betrifft stets auch die Menschen in allen Bereichen ihres persönlichen und gesellschaftlichen Daseins.

Hier ist für die Mission eine wichtige Weggabelung. Sie darf ihre primäre und konstitutive Verwurzelung im Auftrag der Verkündigung des Evangeliums an alle Völker keineswegs vernachlässigen. Sie darf freilich auch nicht vergessen, daß der potentielle Hörer des Wortes nicht selten erst aus den elementaren Nöten der Daseins- und Überlebenssicherung befreit werden muß. Wenn dies nicht bis zu einem gewissen Existenzminimum angestoßen und auch erreicht werden kann, kann der Mensch nur in sehr bedingter Weise ein voller Adressat der Verkündigung werden. Gerade deshalb hat »Entwicklung«

in einem allgemeinen menschlichen Sinn immer auch schon zur Missionsarbeit gehört, wenngleich dies nicht ihr ausschließliches Ziel ist.

Es mag in diesem Zusammenhang gut sein, daß die kirchliche Entwicklungshilfe einen eigenen Weg gegangen ist. Sie nimmt die sozialen und gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Probleme stärker ins Visier und versucht ihnen einerseits durch die Hilfe wissenschaftlicher Analysen auf die Spur zu kommen und andererseits sie von den Rahmenbedingungen her zu verbessern. Dabei spielen Solidarität, Partizipation, globale Interdependenz, nachhaltige Entwicklung und Sicherung der elementaren Lebensumstände eine wesentliche Rolle. Vorrangige Hilfe für die Armen hat sich dabei grundlegend als zentrales Programm durchgesetzt. »Hilfe zur Selbsthilfe« hat sich als geeigneter Weg dazu erwiesen. Entwicklungshilfe ist in diesem Sinne partnerschaftliche Zusammenarbeit. Neben der Projekthilfe geht es hier um die Gestaltung von Rahmenbedingungen, Bewußtseinsbildung, aber auch die notwendige Rückwirkung auf die Industrieländer, damit sie notwendige Strukturanpassungen auch hier bei uns fördern und durchführen. Eine wirklich humane Entwicklungshilfe, gerade wenn sie vom christlichen Geist motiviert wird, wird dabei eine ökonomistische Verengung verhindern und Anstöße für ein ganzheitliches Entwicklungs-Verständnis fördern. Hier bleibt das Leitbild von »Populorum progressio« führend: »Entwicklung des ganzen Menschen und aller Menschen« (Art. 42). Deshalb ist jede Entwicklungshilfe, wenn sie diese Grenzen sprengen will, auf den elementaren Zusammenhang mit den spirituellen Ressourcen angewiesen. Die Entwicklungshilfe kann in den Programmierungen staatlicher Entwicklungspläne eine relativ eigene Rolle spielen, aber sie darf nicht nur einem rein humanen Konzept folgen. Auch die wirtschaftlichen und technischen Möglichkeiten der Entwicklungshilfe sind ein Zeugnis für die Erneuerung des Menschen, die einem tieferen Verständnis Gottes und des Menschen entspringt. Die Kirche kann deshalb nicht bloß technische Lösungen für die Unterentwicklung als solche anbieten, sie ist immer an einer »ganzheitlichen Entwicklung und die Befreiung von jeder Unterdrückung« (Redemptoris Missio, Art. 58) orientiert. Kirchliche Entwicklungshilfe darf sich nie so von der missionarischen Zeugniskraft des Glaubens lösen, daß die integrale Zusammengehörigkeit von Leib und Seele, Wohl und Heil, Natur und Gnade, Geschichte und Eschatologie nicht mehr im Blick ist. Wenn dies gewahrt wird, dann ist Entwicklungshilfe »Ausdruck der Sendung der Kirche und Befreiung von jeglicher Art der Unterdrückung« (De Iustitia in mundo, Bischofssynode 1971, Art. 6), dann ist sie ein Beispiel der Liebe in der Nachfolge Jesu, die weit über das hinausgeht, was Gerechtigkeit allein leisten kann (vgl. Gaudium et spes, Art. 78) und ist »integraler Bestandteil eines umfassenden Verständnisses von Evangelisierung« (Evangelii nuntiandi, Bischofssynode 1975, Nr. 28). Wenn die Entwicklungshilfe sich hier am christlichen Verständnis vom Menschen orientiert, dann wird sie nicht nur die Menschenwürde aller und jedes einzelnen verteidigen und zu bewahren suchen, sondern sie wird auch eine Sensibilität ausbilden für die Grenzen des »machbaren« Fortschritts und der Entwicklungsmöglichkeiten. Wir rechnen dann auch nüchterner mit der fragmentarischen, unvollendbaren, immer wieder anfälligen und auch von der Sünde affizierten Prägung von uns selbst und auch der Adressaten, der Strukturen und der Programme. Es wird dann nochmals deutlich, daß die

letzte Bestimmung des Heils nicht vom Menschen kommt, sondern daß es um das endzeitliche, das endgültige Handeln Gottes zur Rettung des Menschen geht. Entwicklungshilfe soll ein solches Zeichen der Hoffnung sein.

Misereor und missio sind die institutionellen Lebensäußerungen der Kirche in unserem Land und Antworten auf die elementare Herausforderung unserer Zeit. In diesem Sinne haben wir schon längst als weltumfassende Kirche Globalisierung betrieben und gefördert.

Zwischen missio und Misereor wird es eine Aufgaben- und Arbeitsteilung geben. In diesem Sinne lassen sich auch Elemente des Wettbewerbs nicht völlig ausschließen. Aber sie müßten in einem gemeinsamen Rahmen dienen, der auf die Befreiung des Menschen von Unterdrückung, die Entfaltung seiner Freiheit und die Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi ausgerichtet bleibt. Dann darf es keine schädliche Konkurrenz geben. So möchte ich gerade bei der Einführung der neuen Leiter beider Werke erneut zu dieser Zusammenarbeit einladen. Ich bin dankbar, daß wir als neue Leiter erfahrene und ausgewiesene Herren gefunden haben, die ihnen anschließend vorgestellt werden. Lassen sie mich schließen mit den Worten der viel zu wenig bekannten Missions-Enzyklika des gegenwärtigen Papstes: »Mit der Botschaft des Evangeliums bietet die Kirche eine befreiende Kraft und fördert die Entwicklung, gerade weil sie zu einer Bekehrung von Herz und Sinn führt. Sie hilft, die Würde jeder Person zu erkennen, befähigt zur Solidarität, zum Engagement und zum Dienst an den Brüdern (und Schwestern). Sie führt den Menschen in den Plan Gottes ein, der die Errichtung jenes Reiches der Gerechtigkeit und des Lebens vorsieht, das schon in diesem Leben seinen Anfang nimmt. Die biblische Sicht der »neuen Himmel und der neuen Erde« (Jes. 65,17; 2 Petr 3,13; Apg 21,1) hat in die Geschichte Ansporn und Ziel für das Voranschreiten der Menschheit eingefügt. Die Entwicklung des Menschen kommt von Gott – im Vorbild Jesu des Gott-Menschen – und sie muß zu Gott führen. Deshalb besteht eine enge Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Förderung des Menschen... Die Mission bringt den Armen Ansporn und Erleuchtung für die wahre Entwicklung. Die neue Verkündigung des Evangeliums unter den Reichen muß unter anderem das Bewußtsein schaffen, daß der Zeitpunkt gekommen ist, wirklich Brüder (und Schwestern) der Armen zu werden in der gemeinsamen Umkehr zur ganzheitlichen Entwicklung, die offen ist auf das Absolute hin« (Art. 59).

Rede zur offiziellen Einführung am 20. Januar 1998

von Prof. Dr. Josef Sayer

»Die Armen zuerst«

»Die Armen zuerst« – eine Logik, die so gar nicht in unsere gegenwärtige Gesellschaft paßt. Damit das Leitthema von MISEREOR nicht bloß verbale Setzung bleibt, sondern überhaupt bewußtseinsbildende und gesellschaftsgestaltende Handlungsrelevanz erlangen kann, bedarf es der Erschließung. Eine solche soll aus der Perspektive unserer Partner im Süden und aus biblischer Sicht erfolgen, wobei beides miteinander verschränkt und mit meinen Erfahrungen in Peru und Lateinamerika angereichert wird.

Im Zusammenhang mit dem Leitthema zum 40jährigen Bestehen von MISEREOR möchte ich aus dem komplexen Bereich der Entwicklungszusammenarbeit lediglich zwei Aspekte herausgreifen:

1. die vorrangige Option für die Armen und
2. den Partnerschaftsaspekt.

Dies soll auf der Grundlage der Theologie über die Inkarnation geschehen, wie sie in Lateinamerika verstanden wird.

»Die Armen zuerst«: So war das schon, als Jesus geboren wurde. Hirten, eine gesellschaftlich »ausgegrenzte« Gruppe von damals, erhielten davon zuerst die Kunde. Nach dem Evangelium fanden sie als gesellschaftlich »Ausgegrenzte« den Weg zu gesellschaftlich »Ausgegrenzten«, nämlich zu Maria und Josef und dem Kind: In der Herberge war ja kein Platz für diese gewesen.

»Die Armen zuerst«, das ist auch so wie in Cheqqerec, meiner früheren Pfarrei: Campesinos, Kleinbauern feiern eben zu dieser Stunde, während wir hier jetzt in Aachen versammelt sind, die Virgen von Belén, die Jungfrau von Bethlehem. Muß es nicht eigenartig anrühren, daß sich Campesinos in einem Bauerndorf in den Anden bei Cuzco gerade diese als Schutzpatronin erwählt haben? Nicht die Himmelskönigin etwa oder die Maria von der Himmelfahrt, die Triumphierende also nach all dem irdischen Leiden! Nein, die Schwachen erwählten sich die Schwache, die »Ausgegrenzten« eine »Ausgegrenzte«, die Leidenden erwählten sich die Leidende: eine Frau, deren Niederkunft bevorsteht und der gleichwohl die Tür gewiesen wird, die Frau, die schließlich draußen vor der Tür ihr Kind, das wir inzwischen als unseren Heiland bekennen, gebären muß. Diese Frau – so berichtet die Bibel – hat das Geschick der Flucht und einer Asylantin zu tragen, weil der damalige Machthaber in ihrem Land nicht davor zurückschreckte, seine Macht und seinen Einflußbereich mit allen Mitteln zu verteidigen. *Diese* Jungfrau von Bethlehem, *diese* leiderfahrene Frau wurde zur Schutzpatronin von Campesinos erwählt, die gesellschaftlich

nicht zählen, die um das Überleben ringen und deren Dorf auf eine leidvolle Geschichte zurückblickt. Paradoxerweise erfahren sich am Heiligen Abend vor 12 Jahren diese Campesinos im Schutze ihrer »schwachen« Patronin plötzlich so gestärkt, daß sie der Unterdrückung durch den Haziendabesitzer widerstanden. Statt wie jedes Jahr an diesem Tag in unentgeltlicher Gemeinschaftsarbeit das Kirchendach für die Regenzeit herzurichten, fanden sie die Kraft und säten Weizen auf jenes 7 ha Gemeinschaftsfeld, das ihnen der Haziendabesitzer abgenommen und auf dem er bereits Gerste für die Bierbrauerei gesät hatte – lediglich zehn Personen reparierten das Kirchendach.

Und am heutigen Tag, am 20. Januar vor 12 Jahren, bei der Festfeier ihrer Patronin, fanden sie zudem die Kraft, dem Haziendabesitzer auch von Angesicht zu Angesicht zu widerstehen. Wer diese Jungfrau und dieses ihr Kind feiern will, muß sich in ihre Kreise, in »ihre Gesellschaft« begeben, muß einen Standortwechsel vollziehen: »Die Armen zuerst! Christlicher Glaube also eben nicht als Opium, das in Apathie Leiden stumpf ertragen läßt. Ganz im Gegenteil. Vertrauend auf ihre Virgen von Belén gewahrten sie ihre Würde; sie haben nicht einem Haziendabesitzer nachzustehen. Sie fanden so zur Solidarität, um das tägliche Brot für ihre Kinder und Familien gegen die von außen kommende, das Leben bedrohende Macht zu sichern. Arme werden sich ihrer Stellung und ihrer Eigenkräfte bewußt. Aus der Entfaltung dieser Eigenkräfte erwächst ein Zeichen der Hoffnung auf gesellschaftliche Transformation, wenn auch zugegebenermaßen in ganz kleinen Schritten nur, dadurch aber nicht weniger wirksam für diese – in biblischer Terminologie – »Kleinen«.

Genau darauf baut MISEREOR. Mit dem Leitwort »Die Armen zuerst« hegt MISEREOR mit seinen relativ bescheidenen Mitteln angesichts der Armut in der Welt nicht die Illusion, all die Ungerechtigkeiten, den Hunger und die Krankheit in der Welt zu beseitigen. Zusammen mit seinen Partnern, den Armen, kann MISEREOR aber Hoffnungszeichen setzen, die in einer menschenentwürdigenden Situation Mut machen und ansteckend wirken können. Dies kann MISEREOR, weil es ein Menschenbild vertritt, das die von Gott begründete Würde auch im »Letzten« und armen Menschen erkennt. Deshalb vertraut MISEREOR auf deren eigene Kräfte und somit auf das – wie wir in Lateinamerika sagen – »Subjektsein« der Armen.

In anderer Formulierung: Ursachenadäquate Armutsbekämpfung und armenorientierte Entwicklungszusammenarbeit – wie sie MISEREOR leistet – wollen zum einen – ungeachtet der Rassen- oder Religionszugehörigkeit der Armen – Hilfe zur Selbsthilfe erbringen. Wir haben uns an diese Formel gewöhnt. Sie hat viel für sich. Hilfe zur Selbsthilfe will in den Ländern der »Dritten Welt« angemessene Bedingungen schaffen helfen, damit die Eigenkräfte der Armen für eine Verbesserung ihrer Situation zur Entfaltung gelangen können. Arme – das mögen einzelne sein, Völkergruppen, gering geachtete indigene Kulturen, marginalisierte Frauen und Kinder, »Ausgeschlossene« – Arme sind ja nicht nur arm und leiden nicht nur Mangel. Arme verfügen als Betroffene auch über Einsicht in ihre Situation sowie über Begabungen und Kräfte, um ihre Situation zu verändern.

Christlich und theologisch betrachtet reicht jedoch das Konzept der Hilfe zur Selbsthilfe nicht hin und kann innerhalb der Entwicklungszusammenarbeit, wie sie MISEREOR anstrebt, nicht alles besagen. Mit dem Leitwort »Die Armen zuerst« drückt nämlich MISEREOR aus, daß es um mehr geht. Christliche Radikalität, die MISEREOR von der Bibel und auch von seinen Gründern, z.B. von Kardinal Frings und dem Kölner Generalvikar Teusch 1958 mit auf den Weg bekommen hat, geht weiter. Das Leitwort zum 40jährigen Bestehen, das die Aufgabe von MISEREOR als solches kennzeichnet, meint theologisch gewendet, nicht weniger und nicht mehr als die biblische vorrangige Option für die Armen. Hier sind wir am zentralen Punkt. Verstünden wir eine solche Option lediglich als Fürsorge für die Armen, den Armen helfen wollen und sei es sogar zur Selbsthilfe, hätten wir die Radikalität dieser christlichen Option noch nicht erfaßt. Gott ist ja nicht einer, der sich lediglich väterlich zu den Armen etwa hinabbeugt hätte. Eine solche Vorstellung hieße, die vorrangige Option für die Armen letztlich paternalistisch – assistentialistisch mißverstehen und ihren biblischen Gehalt nicht zu treffen. In unüberbietbarer Weise wählt Gott vielmehr in Jesus den Ort der Armen als Ort seiner Inkarnation, als Ort, von dem aus er seine Heilsgeschichte in Jesus in besonderer und entscheidender Weise voranbringen und zum Ziel führen will. Aus der Position der Armen heraus will er Heil für alle schaffen. Pointierter und provozierender gesprochen – eine solche Inkarnation Gottes muß ja als Provokation in menschlicher Geschichte erscheinen: »Nur« aus dieser Position »kann« und will er Heil für alle schaffen in einer Weise, die auch die Würde der Armen wahrt, und diese nicht zu bloßen »Objekten« ent-würdigt. Er selbst wird Armer. Jesus wird nicht nur als Kind armer Leute geboren. Er teilt konsequent die Lebenswelt der Armen, »hat keinen Ort, wohin er sein Haupt legen« könnte, weiß sich gesandt, den Armen die Frohbotschaft Gottes und die Befreiung zu bringen und beendet folglich sein irdisches Leben am Kreuz zwischen zwei Schächern. Damit wird der Ort der Armen auch privilegierter Ort der Begegnung mit Gott.

Wir als Christen und Kirche – gerufen in die Nachfolge Jesu – sind in der heutigen Welt zugleich aufgerufen, diese seine Option zu treffen, und Johannes Paul II. hat am 21. Dezember 1984 diese vorrangige Option für die Armen als Option der Kirche insgesamt bekräftigt. Aufgrund des so vollzogenen und in der gesamten Lebenspraxis Jesu realisierten Mysteriums der Inkarnation können wir uns in einer Welt, in der mehr als ein Drittel der Menschheit Arme sind, und in der die 10 reichsten Milliardäre ein Nettovermögen haben, das dem eineinhalbfachen des gesamten Volkseinkommens der 48 ärmsten Länder zusammen entspricht, wohl kaum plausiblerweise an seiner Option vorbeiwenden, sofern wir uns Christen nennen wollen. Ich formuliere bewußt plakativ und holzschnittartig: In den Slums von Lima haben uns die neoliberalen Verheißungen einer guten aber sehr fernen Zukunft nie geholfen. Ja, ihre politische Umsetzung hat sogar zu einer Verminderung des täglichen Brotes beigetragen. Über den Skandal des Hungers in der Welt und die einseitige Anhäufung von Reichtum¹ half eine solche Theorie nicht hinweg; wer Hunger leidet,

¹ Das Verhältnis zwischen den ärmsten und reichsten 20 % der Weltbevölkerung verschob sich von 1:32 (1970) zu 1:61 (1991) und 1:78 (1994) zuungunsten der Armen.

empfindet das als zynisch. Johannes Paul II. und die lateinamerikanischen Bischöfe nennen eine solche Situation struktureller Ungerechtigkeit unumwunden strukturelle Sünde, die zum Himmel schreit (vgl. z.B. Puebla 28). Wo 1,3 Milliarden Menschen mit weniger als einem Dollar pro Person täglich ums nackte Überleben kämpfen, da kommt die Kirche nicht umhin – so wie es die Bischöfe Lateinamerikas in Puebla und Santo Domingo (vgl. P 31–39; SD 178–179) taten – das Leidensantlitz Jesu Christi heute in diesen Gesichtern der Armen zu erkennen. Erst so kann die Kirche bezeugen, daß sie verstanden hat, was es bedeutet, wenn im Matthäus-Evangelium (Kap. 25) Jesus mit jenen identifiziert wird, denen selbst die Erfüllung ihrer Grundbedürfnisse und damit ihre Würde als Kinder Gottes vorenthalten wird.

Die vorrangige Option für die Armen hat einen personalen und einen strukturellen Aspekt.

Wenn die Kirche in einer so gespaltenen Welt die Armen gemäß dem Evangelium in die Mitte rückt und schließlich selbst zur Kirche der Armen (vgl. LG8) wird, kann sie mit ihren Lebensvollzügen bezeugen, daß sie die von Jesus getroffene Option weiterträgt.

Mit dieser Option markiert die Kirche auch den fundamentalen Gegenpol gegen die im Süden dominante und als Neoliberalismus bezeichnete Wirtschaftsweise. Für die angeblich sich selbst regulierenden Marktkräfte sind die Armen bedeutungslose Masse, ja »Ausgegrenzte« geworden, da sie als Nicht-Habende für den Markt irrelevant sind und auch kaum mehr ein politisches Drohpotential im Wirtschaftsgefüge darstellen. Noch nie waren beispielsweise die Aktiengewinne so hoch wie 1997 und gleichwohl nahm ungeachtet dessen die Anzahl der Arbeitslosen, auch in Deutschland, keineswegs ab. An solchen Früchten wird die destruktive und ideologische Komponente dieses Wirtschaftens offenkundig. Mit der jesuanischen Option legt die Kirche den Finger in die Wunde gegenwärtiger Weltwirtschaftsarrangements. Mit der vorrangigen Option für die Armen bezeichnet sie die entscheidende erkenntnis- und handlungsleitende Gegenposition und den unterschiedlichen Standort zu dem Götzen »freier Markt«, der die Sozialverpflichtung beiseiteschiebt; dagegen rückt die Kirche die Armen und den Menschen ins Zentrum.

Wie Jesus, der – in paulinischer Terminologie – reich war und arm wurde (2Kor 8,9), Knechtsgestalt annahm, um uns miteinander und mit Gott zu versöhnen und uns die Gemeinschaft mit Gott zu eröffnen, so muß auch die Kirche in heutiger Zeit selbst zum Zeichen, ja gewissermaßen zum Sakrament der Einheit der Menschheit mit Gott und der Einheit der Menschen untereinander (vgl. LG1) werden. Sie darf keinesfalls in sich die gesellschaftliche und weltweite Aufspaltung in Arme und Reiche nochmals repräsentieren. Im Gegenteil. Von der Kirchenkonstitution des Vaticanum II her hat sie eine Verpflichtung und Sendung zur Vereinigung aller als kirchliche Grundfunktion inne (Dienst an der Koinonia). Hier ist nach dem 2. Vatikanischen Konzil eine zentrale Aufgabe der Kirche: Die Kirche also nicht verstanden als Selbstzweck, sondern im Dienst am Reich Gottes und der gesamten Menschheit in deren Bewegung auf die Gottesherrschaft hin.

MISEREOR als Einrichtung der Kirche in Deutschland ist sozusagen Operationalisierung und sichtbarer Ausdruck dieser Dienstfunktion der Kirche an der Weltgemeinschaft. Und dies in einem ganz bestimmten Sinne: Die Verpflichtung und der Wunsch der Kirche, der

gesamten Menschheit zu dienen, steht angesichts einer Konkurrenz der Religionen und der in der Geschichte oft schmerzlichen Erfahrung außereuropäischer Kulturen mit missionarischen Aktivitäten des Christentums unter dem Verdacht, in verdeckter Weise doch an ein altes Dominanzstreben anzuschließen. Es ist darum höchst bedeutungsvoll, daß die Kirche in Deutschland mit MISEREOR ein eigenes Werk der weltweiten Solidarität mit den Armen geschaffen hat. Es war eine bewußte Entscheidung, die verschiedenen weltkirchlichen Aufgaben schwerpunktmäßig unterschiedlichen Werken zuzuordnen. Indem Aufgaben wie die pastorale und missionarische Kommunikation in der Weltkirche anderen Werken zugeordnet sind, kann MISEREOR ganz seinem spezifischen Charisma nachgehen: Der Solidarität mit den Armen »ungeachtet von Rasse, Geschlecht, Religion und Nation«, wie es im Statut des Werkes formuliert ist. Es ist gerade diese selbst- und absichtslose Solidarität mit den Armen – gespeist aus dem Evangelium –, die den spezifischen Beitrag von MISEREOR zum Dienst der Kirche an der Weltgemeinschaft ausmacht. MISEREOR ist sichtbarer Ausdruck dafür, daß die Kirche in Deutschland ihre Verantwortung für die Gestaltung einer gerechten Lebenswelt für alle und weltweit wahrnimmt. Für diesen Dienst bringt MISEREOR auch Fachkompetenz in verschiedenen Bereichen ein, z.B. im Gesundheits- und Ausbildungswesen, der ländlichen und gendergerechten Entwicklung, der präventiven Friedenssicherung und Rechtsberatung in individuellen und sozialen/strukturellen Menschenrechtsfragen und ist damit kooperationsfähiges Organ der Kirche für die Entwicklungszusammenarbeit geworden mit kirchlichen und nichtkirchlichen Partnern in der »Dritten Welt« und internationalen Institutionen, aber auch in Deutschland für das BMZ, die GTZ, NGOs und andere. MISEREOR steht auch dafür, daß sich die Kirche für nachhaltige, ressourcenschonende Lebens- und Wirtschaftsformen zum Wohl der gegenwärtig lebenden Armen und künftigen Generationen in einer lebenswahrenen Mitwelt einsetzt.

Solche theologischen Überlegungen gehen über ein Konzept der Hilfe zur Selbsthilfe hinaus. Auf der Grundlage der biblischen Botschaft und des Vaticanum II oder auch der jüngsten Veröffentlichungen des Lehramtes der Kirche zur Soziallehre kann es nicht nur darum gehen, mit unseren Spenden Eigeninitiativen in der »Dritten Welt« zu fördern, d.h. Projekte zu unterstützen, sei es aus Eigennutz oder aus altruistischen Einstellungen heraus.

Damit kommen wir zum Partnerschaftsaspekt, der in unserem Zusammenhang eng mit der vorrangigen Option für die Armen gesehen wird. MISEREOR kennzeichnet eine partnerschaftliche Grundeinstellung, weil ja alle Menschen und die Mitwelt in dem einen Schöpfungswirken Gottes gehalten sind.

Partnerschaft zwischen den Menschen in Deutschland und der »Dritten Welt« wird folglich durch die gleiche, uns allen von Gott zugesprochene Würde bestimmt. Partnerschaft beinhaltet eine spezifische Qualitätsbeziehung. Sie will nicht lediglich Bedürftigen helfen, wie es häufig beispielsweise zu Beginn von Pfarreipartnerschaften zu beobachten ist. Partnerschaft zielt vielmehr ab auf einen Prozeß gemeinsamer Befreiung zu sozialer Gerechtigkeit und Gleichberechtigung in Solidarität, – dies in einer Welt, die durch eine asymmetrische Globalisierung, d.h. durch strukturelle Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist.

Eine partnerschaftliche Beziehung läßt sich auf folgende Kurzformel bringen: »Ich stehe zu Dir, Du kannst Dich auf mich verlassen«. Sie gilt es wechselseitig, personal und strukturell zu verstehen. Wechselseitigkeit verträgt sich nicht mit einer Spenden- und Projekteinbahnstraße. Die Nagelprobe für eine partnerschaftliche, interdependente Beziehung ist für uns die Frage, wo wir uns für die Verwirklichung unseres Menschseins auf unsere Partner in der »Dritten Welt« verlassen, so wie diese auf uns bauen. Auf welche Weise signalisieren wir ihnen, daß zum Beispiel ihre Kultur, ihre Existenzweise, ihr Dasein geschätzt und für unser Selbstverständnis geradezu notwendig sind, und zwar nicht nur im Sinne einer abstrakten philosophischen Alteritätsdiskussion? Würde letztlich nicht erst durch ein solches wechselseitiges Sich-Aufeinander-Verlassen und den gemeinsamen Prozeß der Befreiung auch den subtilen neokolonialisierenden Bewertungen unserer Projektarbeit der Boden entzogen?

»Ich stehe zu Dir, Du kannst Dich auf mich verlassen« – aus der Sicht des Südens uns zugesprochen, brächte diese Formel einen grundlegenden Wandel mit sich: Nicht mehr wir gebrauchen sie, z.B. als Rohstofflieferanten, Billiglohnländer, wettbewerbsvorteilschaffende Standorte (und sei es auch gegen die hiesigen Arbeitnehmer) oder auch durch Hilfeleistungen zur Beruhigung unserer Gewissen. Eine partnerschaftliche Vision schließt ein freiwilliges, beiderseitiges Anteilgewähren und Anteilnehmen von Gleichberechtigten zum Gemeinwohl aller ein unter Achtung der verschiedenen Lebensentwürfe/-kulturen.

MISEREOR übernimmt hier als Institution der Kirche in Deutschland eine Brückenfunktion. Aus den Ländern der »Dritten Welt« vermittelt MISEREOR von unseren Partnern im Süden ökonomische Einsichten, politische Kreativität, kulturelle Lebensformen etc. durch seine intensive Bewußtseinsbildungsarbeit während der Fastenaktion, aber auch das ganze Jahr hindurch in unsere Gesellschaft hinein mit dem Ziel einer gesellschaftlichen und gesellschaftsübergreifenden Transformation. Wir alle wissen längst zur Genüge, daß unser Lebensstil und -standard auf Weltmaßstab übertragen diese Welt binnen kurzem ruinieren würde. MISEREOR hält uns durch seine bewußtseinsbildende Arbeit vor Augen, wie sehr uns die Existenz der Armen in die biblische Umkehr ruft. Von daher hat MISEREOR teil an der kritisch-prophetischen Funktion der Kirche und der Armen, und indem MISEREOR diese kritisch-prophetische Funktion der Armen in unsere Gesellschaft hinein vermittelt, wird es seinerseits zum Stachel in unserer Gesellschaft. Eine nicht immer dankbare, aber gleichwohl notwendige Aufgabe, die insbesondere den soziopolitischen und ökonomischen Bereich betrifft. Gerade hier dürfte die Stärkung der sozialen Kontrollfunktion der Armen im Süden und der Armen bei uns (Stärkung des Social-Watch-Potential) für das Überleben insgesamt immer wichtiger werden.

Meine Vorgänger als Hauptgeschäftsführer von MISEREOR, die Prälaten Gottfried Dossing, Leo Schwarz, Norbert Herkenrath hatten sich der Sache der Armen ganz verschrieben, um den Aufbau von MISEREOR gerungen und ihre Lebensenergie dafür eingesetzt. Ihr Zeugnis ist mir bleibende Verpflichtung. Im Vertrauen auf das bewährte Engagement und die Fachkompetenz der MitarbeiterInnen von MISEREOR – im Vertrauen auf Gottes Geist, möchte ich, ja, möchten wir von MISEREOR den Dienst der Kirche für die Welt im Sinne des Evangeliums und des Konzils weiter tun. Um zu unserem Eingangsbei-

spiel zurückzukommen: Die Campesinos hatten mit ihrer solidarischen Aktion der Verteidigung ihres Landes schließlich Erfolg; diese wurde während der Meßfeier im folgenden Jahr auch besonders gewürdigt.

Die Feier dort besteht nicht nur aus Messe und Prozession zu Ehren der Virgen de Belén, vielmehr laden in Cheqqerec danach die jeweiligen Festverantwortlichen die Dorfbewohner zum Essen auf dem Kirchplatz und anschließend zum Tanz ein: Je Verantwortlicher eine Gruppe von Personen, für die er auch eine Musikband engagiert.

Einmal tanzten wir und gewahrten plötzlich, daß der Tanz nicht enden wollte. Was war geschehen? Die für uns zuständige Musikband hatte sich von uns abgekehrt und stand inzwischen Auge in Auge und Trompete gegen Trompete der Band von der Nachbargruppe gegenüber. Jede wollte die andere übertreffen und uns Tanzenden – die das ganze zunächst vergnüglich gefunden hatten – drohte nach bald mehr als einer halben Stunde des Tanzens die Luft auszugehen.

In Deutschland und Europa gibt es eine ganze Reihe kirchlicher (und nichtkirchlicher) Hilfswerke. Nicht gegeneinander wollen und dürfen wir »spielen«, sondern mit je eigenem Profil miteinander im Dienst der Menschen in der »Dritten Welt« und in Deutschland bzw. Europa. Um ein Zeichen der Gemeinsamkeit zu setzen, haben Pater Schalück und ich uns zusammengetan und diese heutige Feier für MISEREOR und MISSIO vereinbart.

Ebenso scheint uns, müßten die Kirchen, die staatlichen Organe, die Religionen sowie andere gesellschaftliche Gruppierungen und alle Menschen guten Willens sich solidarisch zusammenfinden, um der gemeinsamen Sache zu dienen, nämlich von menschenunwürdigen zu menschenwürdigen Lebensbedingungen für alle – und nachhaltig – zu gelangen; dies streben wir Christen von unserem Glauben her an im Horizont der verheißenen Gottesherrschaft, auf die wir hoffen.

Ansprache zum Festakt im Aachener Krönungssaal am 20.01.1998

von Dr. Hermann Schalück ofm
Präsident von MISSIO

MISSIO: Die Vision, die uns bewegt

Wenn bei uns die Zugvögel im Herbst über Genf und Rom an das Mittelmeer und nach Afrika aufbrechen, weil es ihnen nördlich der Alpen zu kalt wird, dann kann man beobachten, wie sie sich in der Form des Buchstaben ›V‹ formieren. Ornithologen haben dieses Phänomen untersucht. Sie haben herausgefunden, daß der einzelne Vogel beim Schlagen seiner Flügel viel mehr Schubkraft produziert, als er selber braucht. Er kann davon an den Nachbarn weitergeben. Die Zugvögel, die in V-Form nach Süden eilen, verfügen über 71 % mehr Energie als diejenigen, die allein fliegen. Die Zugvögel machen uns vor, was bewirkt werden kann, wenn man persönlichen und kollektiven Individualismus überwindet und eine neue Kultur der Solidarität untereinander entwickelt. Daß wir mehr zusammenarbeiten sollten, um uns gegenseitig zu bestärken und um gemeinsam neue Horizonte zu entdecken.

Wie aber sieht statt dessen unsere Welt heute aus?

1. »Alles ist möglich, nichts ist gewiß.« - Aspekte der heutigen Situation

Wir stehen an der Schwelle zu einem neuen Jahrtausend. Nicht nur Wissenschaftler, Politiker, Technokraten treten auf den Plan. Auch Propheten, Poeten, Esoteriker und Apokalyptiker stehen auf, um die Zeit zu deuten, Tendenzen vorherzusagen und mögliche Richtungen anzugeben. Es ist eine hohe Zeit der Futurologen verschiedenster Provenienz. Irgendwo habe ich in diesen Tagen gelesen: »Alles ist möglich. Aber nichts ist gewiß.« Auch christliche Autoren sehen die Kirche und die Spiritualität in den tiefen Veränderungen einer »Wendezeit«. Da kommt die Frage auf uns zu: Aus welchen Quellen trinken wir? Wofür lohnt der Einsatz eines Lebens? Wir möchten doch etwas suchen und leben, das bleibt, auch wenn sich alles wandelt.

Was wird die »Globalisierung« für uns bringen? Es wächst das Gefühl für internationale Zusammenhänge und für wechselseitige Abhängigkeiten. Die Zahl der Armen und Benachteiligten auf dem Globus nimmt dadurch aber nicht ab, das Gespür für Solidarität nimmt damit nicht automatisch zu. Es wächst die Zahl der Teilnehmer am Internet. Die

Zahl der Analphabeten auf der Erde nimmt damit nicht automatisch ab. Kurzum: Die notwendige Globalisierung der Solidarität hält nicht Schritt mit der Globalisierung der Ausgrenzung und der Verarmung. Globalisierung verläuft weitgehend nach den Standards der westlichen Konsumgesellschaft, auf Kosten anderer großer Teile der Weltbevölkerung. Die reale Verteilung der Güter der Erde privilegiert weiter die reichen Minderheiten und führt zur wachsenden Verarmung in vielen Regionen, besonders des Südens, aber auch von immer größeren Gruppen der Gesellschaft in den sogenannten westlichen Industriegesellschaften.

Aber nicht nur Christen verspüren das tiefe Ungenügen der »Philosophie« des Marktes. Wie wäre sonst das starke Anwachsen neuer Formen von Religiosität und vor allem esoterischer Religiosität zu erklären? Der christliche Lebensentwurf der Nachfolge und der Solidarität hat es in diesem Kontext schwer. Er ist deswegen aber noch längst nicht unmöglich und gar sinnlos geworden. Es wird darum gehen, das Evangelium und seine »Optionen« in *diese* Welt zu inkulturieren. Die Frage ist: wie?

2. Die Vision von einer Kirche, die Mut macht

Vor nicht langer Zeit war ich in Memphis, Tennessee, der Stadt des Dr. Martin Luther King, der in »visionärer« Weise seinen Traum von der Befreiung der Afroamerikaner und aller Armen verkündete. Eine irgendwie banale Stadt, aber mit einer großen Botschaft: Obwohl die Worte »Traum« und »Vision« für viele heute keinen guten Klang haben, erinnern sie daran, daß es lebenswichtig ist, daß jemand – zumindest manchmal und zur richtigen Zeit – ansagt, »wohin die Reise geht«. Es ist ja schließlich nicht egal, ob sich die Kräfte der Unterdrückung oder die Kräfte der Befreiung durchsetzen. Jemand muß Ziele, Inhalte und Wege in Worte fassen können. Das gibt vielen Mut.

Ziele benennen, Richtungen angeben (ohne jede Wegbiegung vorschreiben zu können und zu dürfen), kräftige Nahrung mit auf den Weg geben – das ist der Grundauftrag einer Kirche, die Mut macht. Das ist auch der Grundauftrag von Werken wie MISSIO. Es geht um Verkündigungsdienst, aber auch intelligente Bewußtseinsbildung, ja um richtig verstandene »Prophetie«. Es gilt, Linien und Horizonte aufzuzeigen, lokal und universal. Denn:

Das Evangelium kann die Erde verwandeln. Es ist das Feuer, das Paulus vom Pferd und einen Augustinus aus der Karriere warf. Es ist die brennende Liebe, die Franziskus zu den Aussätzigen und zum Sultan gehen ließ und einen Oscar A. Romero in einem Konfliktfeld unserer heutigen Welt zum Märtyrer der Armen machte. Es kann auch heute noch all jene begeistern, die nicht daran glauben wollen, daß das Gesetz vor dem Evangelium, der Tod vor dem Leben kommt, daß Menschen um Leben, Würde, Hoffnung und Freiheit betrogen werden, sondern vielmehr daran, daß der christliche Gott das Leben und die Freiheit liebt. Einer solchen Kirche und einer Evangelisierung verpflichtet zu sein, die dem Leben dient, wird für viele immer eine lohnende Aufgabe bleiben, auch für junge Menschen, »trotz allem«. Auch MISSIO ist der Vision von einer solchen Kirche verpflichtet.

3. Kirche aus tiefen Quellen

Kirche und kirchliche Werke wie MISSIO müssen sich immer neu ihrer inneren Mitte und Stimmigkeit vergewissern, die natürlich auch immer Viel-Stimmigkeit sein wird. Es ist keine Flucht aus der Komplexität der Welt und der Aufgaben, nach innen zu lauschen, innere Kräfte zu sammeln. Die Zielsetzungen unserer Werke lassen sich nicht rein technisch »operationalisieren« – etwa als Projekte, als fund-raising, als Bildungsarbeit – sie bedürfen einer je neuen Sinngebung und Motivation von innen.

In der Kontemplation gewinnt eine Grunddimension der Nachfolge Jesu sichtbare Gestalt: Nur wer lassen kann, sogar sein Leben, wird sein Leben sinnvoll leben, »sein Leben gewinnen«. Solches Lassen ist nicht Passivität, es ist vielmehr die Bereitschaft, das Mögliche und Notwendige selber zu tun, sich zugleich aber unverhofft und gnadenhaft beschenken zu lassen: »Das Wort des Lebens kannst du dir nicht selber sagen.« Im chinesischen Tao heißt es sogar: »Wesentliches Tun erfordert Nicht-tun.«

Christliche Kontemplation führt nicht in die Weltflucht, sondern in die Solidarität. »Kirche« – personal, lokal und universal verstanden – ist die feiernde und fordernde »Comunio«, die uns nicht läßt, wie wir sind, und auch die Welt nicht läßt, wie sie ist. S. Kierkegaard faßte in Worte, was unsere Vision sein sollte:

»Wenn ich mir etwas wünschen könnte, dann möchte ich weder Reichtum noch Macht, sondern die Leidenschaft für das Mögliche.

Ich möchte Augen, die auf ewig jung bleiben

und immer hell leuchten vor Verlangen,

das zu sehen, was möglich ist.«

4. Kirche als Kontrapunkt

Wege dahin beschreibt P.M. Zulehner in einem aktuellen Beitrag (*Stimmen der Zeit*, Jan. 98). Er spricht davon, daß wir heute vor der Alternative »Solidargesellschaft oder Entsorgungsgesellschaft« stehen. Er plädiert dafür, Orte, Lebenswelten und Erfahrungsräume zu schaffen, in denen »Mikrosolidarität« gelebt werden kann, der von Vertrauen getragene Bezug von Mensch zu Mensch. Es ist offenkundig, welchen Stellenwert in diesem Zusammenhang die Familie hat, die Schule, die Rolle von Frauen, Müttern, Vätern, Erziehern und Erzieherinnen. Solidarität in größerem, internationalem Maßstab – Zulehner nennt sie »Makrosolidarität« – ist ohne diese Grunderfahrung nicht möglich. Hier wird m.E. ein wichtiger Ansatzpunkt der Evangelisierung »im eigenen Hause« deutlich, durch Bildung, Bewußtseinsbildung, durch eine Kultur der Beziehungsfähigkeit. J.B. Metz nennt – in einem Beitrag der »Süddeutschen Zeitung« zu Weihnachten '97 – die Solidarität bei einem anderen Namen: »compassion«. Sie bedeute ganzheitliche Aufmerksamkeit. Metz wörtlich:

»Fremdes Leid wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, ist die unbedingte Voraussetzung aller künftigen Friedenspolitik, aller neuen Formen sozialer Solidarität angesichts des eskalierenden Risses zwischen Arm und Reich und aller verheißungsvollen Verständigung der Kultur- und Religionswelten.«

Es wird Sie nicht verwundern, wenn ich als dritten Gedanken dazu auch Franz von Assisi ins Bild setze. Sein existentieller »Solidaritätsbegriff« war: »den Aussätzigen umarmen«. Er sagt uns damit: Der Arme ist nicht Gegenstand des Mitleids, der Therapie, er ist auch kein »Projekt«. Er ist Bruder und Schwester. Heilung und Befreiung wählen den Weg der persönlichen Berührung und Beziehung; Evangelisierung ist Bereitschaft zum Dialog, ja zu eigener Bekehrung. Evangelisierung ermöglicht Leben, ermutigt zum Leben, bereits vor dem Tod. Sie schenkt die

5. Freiheit zur Hoffnung

Evangelisierung ist der Dreh- und Angelpunkt der Arbeit MISSIOS. Das Leitbild von MISSIO, die Leitlinien für unsere weltweite Projektarbeit und auch unserer täglichen Mühsal suchen sich aus der Mitte unseres christlichen Glaubens zu inspirieren, aus Gott, der Leben verspricht und schafft und sich in dieser komplexen Welt »schöpferisch« inkarniert. In diesem Sinn haben wir auch das Schwerpunktthema '98 gewählt: Frieden und Versöhnung. Gelungene Versöhnung, wo auch immer, ist eine Spur Gottes in unserer Welt. Wir sind uns bewußt, daß wir selbstkritisch bleiben müssen, lernfähig, dialogfähig. »Hoffnungsträger einer Kirche der Zukunft« zu sein ist ein Kernsatz des MISSIO-Leitbildes, ein Kernsatz, der auch die wichtige Rolle von Forschung und Vermittlung umfaßt, die das Missionswissenschaftliche Institut MISSIO wahrnimmt. Das ist ein hoher Anspruch. Doch wir müssen ihn uns stellen und uns ihm stellen, gerade zu Beginn eines neuen Wegabschnittes, vor dem Beginn eines neuen Jahrtausends, das viele Fragen und Sorgen mit sich bringt.

Die Kraft, aus der heraus wir unseren Dienst tun, beschreibt der Präsident der Tschechischen Republik Václav Havel so: »Hoffnung ist eine innere Dimension des Menschen. Sie ist ... nicht die Investitionsbereitschaft in ein Unternehmen, das den Weg zum schnellen Erfolg sucht. Hoffnung ist vielmehr die Fähigkeit, sich für etwas einzusetzen, weil es gut ist, nicht aber, weil es unbedingt Erfolg verspricht. Je ungünstiger die Situation, in der wir Hoffnung leben, desto tiefer ist die Hoffnung. Hoffnung ist alles andere als Optimismus. Sie zieht ihre Kraft nicht aus der Überzeugung, daß wir glänzende Ergebnisse vorweisen werden, sondern aus einer von Erfolgskalkulationen unabhängigen Gewißheit, daß etwas sinnvoll ist« (Zit. nach: The Tablet, 7/8/93, 1025).

Buchbesprechungen

Banawiratma, Johannes Baptista / Müller, Johannes: *Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell*, Herder / Freiburg 1995; 237 S.

Auf der Basis der sozialtheologischen und -ethischen Vorgaben der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils und in einer Linie mit anderen, insbesondere befreiungstheologischen Ansätzen, diese Vorgabe in bestimmten ortskirchlichen Kontexten umzusetzen, legen die beiden Jesuiten ihr im Kontext Indonesiens entwickeltes Modell einer Sozialtheologie vor. Sozialtheologie verstehen sie als eine spezielle Form asiatischer Befreiungstheologie, die »den gesellschaftlichen Einsatz der Gemeinde reflektiert, z.B. angesichts der Herausforderungen durch Armut und Ungerechtigkeit« (25). Das interdisziplinäre, unter Federführung der Autoren, eines Theologen und eines Sozialwissenschaftlers, erarbeitete Modell ist aus einer mehrjährigen Projektarbeit im theologischen Unterricht an der katholischen Universität von Yogyakarta/Indonesien hervorgegangen. Es ist als Hand- oder Arbeitsbuch für Studierende und Dozenten, für Katecheten und andere an der sozialtheologischen Vermittlung interessierte und engagierte Christinnen und Christen konzipiert.

In drei Teilen erschließt es das von den Verfassern mit ihren Studierenden erarbeitete Konzept: Teil 1 führt in »Verständnis und Methode der Sozialtheologie« ein (23–50) und beleuchtet deren theologischen Ort vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung kirchlicher Sozialverkündigung und Sozialethik. Teil 2 entfaltet den Prozeß der »sozialen Analyse« und deren methodologisches Fundament (51–68) und stellt damit den Kern des sozialtheologischen Ansatzes vor. Teil 3 behandelt »grundlegende Aspekte der sozialen und theologischen Reflexion« (69–190): Das Verhältnis von »Religion und Gesellschaft – Glaube und Welt«, »Entwicklungsverständnis und Reich Gottes«, »Armut und die »vorrangige Option für die Armen«, »Strukturelle Armut – Strukturen der Sünde«, »Kultur der Armut und Leben aus dem Glauben«, »Armut als ökonomisches und ökologisches Problem« sowie »Die politische Dimension der Praxis der Kirche«.

Bereits die Wiedergabe der Kapitelüberschriften gibt Aufschluß über das befreiungstheologische Profil des Konzepts; aus der Vergewisserung über die politische Dimension christlichen und kirchlichen Handelns und deren sozialwissenschaftlicher und theologischer Reflexion nimmt es die Herausforderung der Armut im Sinne einer »Kirche der Armen« auf und versucht deren konkrete Bedeutung in dem politisch autoritären, kulturell und religiös extrem vielfältigen Kontext Indonesiens (vgl. dazu den einführenden Abschnitt »Kontextuelle Situierung«, 17–22) zu eruieren.

In deutlicher Nähe zum Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln (J. Cardijn, CAJ) ist der Prozeß der Sozialtheologie in vier Schritte gegliedert, die zusammen einen Theorie-Praxis-Zirkel oder »pastoralen Zirkel« (26) bilden, wie die Autoren in Anlehnung an das von ihnen rezipierte Modell der Sozialanalyse der Amerikaner P. Henriot SJ und J. Holland sagen. (Dankenswerterweise wird so mit dem vorliegenden Buch der Ansatz von Henriot und Holland [Social Analysis. Linking Faith and Justice, Maryknoll, NY, ¹1983] erstmals für ein breiteres Publikum in deutscher Sprache erschlossen.) Der erste Schritt der *teilnehmenden Beobachtung* (Exposure) konfrontiert unmittelbar mit der zu analysierenden Wirklichkeit und löst so den Programmsatz von *Gaudium et spes* 1 ein: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.« Damit diese Phase, in der die Teilnehmer/innen mit den Armen vor Ort zusammenleben und -arbeiten, zur neuen Wahrnehmung führen und verändernde Erfahrung bewirken kann, bedarf es der Vorbereitung und Auswertung. Als Hilfsmittel wird u.a. ein Katalog von Fragen zur Situationserschließung im

Hinblick auf die Armen, die Bedingungsfaktoren der Armut, die Rolle der Kirche usw. angeboten. Damit wird der erste Schritt bereits auf den zweiten hin geöffnet, indem eine umfassendere *soziale Analyse* durchgeführt wird, die Erfahrungen der Exposure-Phase also in ihrem politischen, ökonomischen und sozio-kulturellen Kontext wissenschaftlich untersucht werden. Für diesen notwendigerweise interdisziplinären Schritt bietet das zweite Kapitel einen ausführlichen methodischen Leitfaden sowie weiterführende Reflexionen auf die wissenschaftstheoretischen Implikationen. Im dritten Schritt werden die so gewonnenen Ergebnisse einer *sozialtheologischen Reflexion* unterzogen. Damit entsprechen der zweite und dritte Schritt zusammen wiederum dem Programm von Gaudium et spes, die Zeichen der Zeit zu erkennen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten (vgl. Nr. 4). Der vierte Schritt zielt auf die *Verwirklichung des Glaubens* in dem konkreten, zuvor untersuchten Handlungsraum; er bildet die »eigentliche Synthese sozialtheologischer Dynamik ... auf dieser Entscheidungs- und Handlungsebene, wo der Glaube seine Heilswirksamkeit im realen Leben erweisen muß.« (27)

Das Besondere dieses Buches, mit dem es den Anspruch, ein *Arbeitsbuch* zu sein, einlöst, besteht vor allem darin, daß es die skizzierte Schrittfolge nicht nur abstrakt darlegt, sondern einerseits anwendungsorientiert auf einen konkreten gesellschaftlich-kulturellen und kirchlichen Kontext hin präzisiert und andererseits die einzelnen sozialwissenschaftlichen und theologischen Arbeitsschritte jeweils methodologisch und hermeneutisch reflektiert.

Das Konzept wird sinnvoll ergänzt durch gezielte Literaturhinweise zu jedem Kapitel und durch Materialien zum Weiterstudium zu jedem der Abschnitte des dritten Kapitels; insbesondere werden dazu einschlägige Textpassagen aus Dokumenten der kirchlichen Sozialverkündigung ausgewählt, die in den jeweiligen Reflexionszusammenhängen auf den gegebenen Kontext hin ausgelegt werden können. In insgesamt sieben Anhängen werden nicht nur Berichte über einzelne Projektschritte (Anhang 1 und 5) und Fallbeispiele (Anhang 3 und 4) dokumentiert, sondern auch ein Fragebogen für die Auswertung (Anhang 6) sowie Bausteine und Thesen für eine Sozialanalyse Indonesiens einerseits (Anhang 2), der Bundesrepublik Deutschland andererseits (Anhang 7) bereitgestellt.

Die beiden Autoren haben mit diesem Werk ein Arbeitsbuch eigener Art geschrieben, ein Buch, das insbesondere für die Lehrenden hierzulande eine erhebliche Herausforderung darstellen dürfte: Denn der Unterricht, zu dem dieses Werk als »Lehrbuch« paßt, muß sicher an den meisten theologischen Ausbildungsstätten in Deutschland erst noch entwickelt werden. Für die Christliche Sozialethik an deutschen Universitäten sollte dies eine Einladung sein. Zugleich ist das Buch ein imponierender Beitrag zu einem interkulturellen kirchlichen Dialog – auch dies ist eine Einladung an die Kirchen der »alten Welt«, sich von den jungen Kirchen neue Wege kontextueller Theologie weisen zu lassen und so die immer noch weitgehend ausstehende Rezeption der sozialtheologischen und -ethischen Vorgaben des Konzils mit neuem Schwung voranzubringen.

Bamberg

Marianne Heimbach-Steins

Becker, Dieter: *Die Kirchen und der Pancasila-Staat. Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt*, Ev. Lutherische Mission / Erlangen 1996; 327 S.

Nach China, Indien, den Vereinigten Staaten und Rußland hält Indonesien den fünften Platz in der Reihe der volkreichsten Nationen der Welt. Mit jetzt schon fast 200.000.000 Einwohnern und 88% Muslimen ist das Mitglied des Bundes der »jungen Tiger Asiens« auch weitgehend das größte islamische Land der Welt. Nur in Indonesien wohnen ebensoviel Muslime wie in dem ganzen arabischen Nahen Orient! Doch hört man nur selten über Indonesien als eine islamische Großmacht.

1945, bei der Unabhängigkeitserklärung, hat ein Teil der Muslime für einen Islamstaat gestritten; die Christen, die mit damals 5,5% (1996 doch schon etwa 9%) in ziemlich großen Gebieten im Westen und vor allem im Osten des Inselreiches dominierten, drohten dabei zu unabhängige Staaten zu formieren. Endlich hat der erste Staatspräsident Soekarno, der ›Vater des Vaterlandes‹, oder ›Proklamator der Unabhängigkeit‹, wie seine offizielle Benennung ist, eine Staatsideologie vorgeschlagen, welche als *Pancasila* oder auch Fünf-Säulen-Lehre bezeichnet wurde. Diese ließ einen Kompromiß zwischen einem Islamstaat und einen Säkularstaat zu. Der Glaube an die ›einzige höchste Gottheit‹ wurde damit eine der fünf Säulen der neuen Republik.

Über das Christentum in Indonesien ist bis jetzt meistens ›von innen aus‹ und damit auch ›von Missionsorganisationen aus‹ geschrieben worden. Es gibt eine Menge Abhandlungen über die westlichen Bataksche ›Landeskirchen‹, die zum Teil dem Lutherischen Weltbund angeschlossen sind. Die östlichen Kirchen im Inselreich sind meistens von der holländischen reformierten Mission aus gestiftet und noch damit verbunden.

Prof. DIETER BECKER hat in der vorliegenden Arbeit einen anderen Weg gewählt: er hat mit der indonesischen Gesellschaft angefangen, politisch und sozial. Von da aus hat er dokumentiert, wie seit 1945 die Kirchen als eine Minderheit (aber doch wechselnd: einige wichtige Bereiche sind stark ›christlich geprägt‹, wie die Presse, die Krankenbetreuung und der Unterricht) eine Stelle eingenommen und behalten haben.

Die Niederlande haben 1945 ihre größte Kolonie nicht ohne Grund freigelassen. Es hat vier Jahre lang einen Streit gegeben, der viele Opfer gefordert hat. Im Ringen um die Unabhängigkeit haben die einheimischen christlichen Leiter, und auch ein großer Teil der ausländischen Missionare, gegen die holländische Kolonialpolitik gestritten. Das hat die Position der Christen von Anfang an sehr gestärkt. BECKER beschreibt, wie in der ersten Periode nach der Unabhängigkeit die Christen als loyale Bürger der Gesellschaft ihre Position gefunden haben. Durch eine protestantische und katholische Partei haben sie sich auch politisch engagiert. Nolen volens haben sie bis 1965 an Regierungen partizipiert.

BECKER konzentriert sich in seinem Buch (seine Habilitation in Heidelberg) auf die Periode nach 1965, die Zeit der ›Neuordnung Suharto's‹. In dieser Zeit hat sich ein Anti-Kommunismus mit einer Wiederbelebung aller großen Religionen vermischt, obwohl die Religion aus der Politik gehalten wurde und sogar politische Parteien auf religiöser Basis verboten wurden. Dies hat nicht nur eine Renaissance des Islams, sondern auch eine bisher noch nie gesehene Vitalität des Christentums gegeben. Die größere Vitalität der Religion hat auch politische Probleme verursacht. 1967 hat die Regierung die Kirchen gebeten, formal den Proselitismus zu verneinen. 1974 hat eine neue Ehegesetzgebung die Mischehen fast für verboten erklärt. Auch der Plan, die ÖRK-Sammlung 1975 in Jakarta zu halten wurde verboten, 1978 hat es neue Gesetze gegeben gegen Proselitismus und ausländische Hilfe für Religionen. Endlich haben die protestantischen Kirchen 1984 die *Pancasila* als »einzigen Grund im gesellschaftlichen, nationalen und staatlichen Leben« (192) akzeptiert, eine Formulierung, die 1985 auch in einem Nationalgesetz festgelegt wurde für alle sozialen, religiösen und politischen Vereinigungen.

BECKER hat die Entwicklungen, vor allem seit 1965, ganz präzise und klar beschrieben. Er definiert, wie weit die Kirchen die Botschaft des Evangeliums in diese Gesellschaft bringen können. Er sieht viele Möglichkeiten für diese junge Christenheit, zugleich aber auch eine Gefahr. Er konstatiert »eine Reihe von Elementen des ontokratischen Modells« (245), wo die Politik den Religionen nicht nur freien Raum und Schutz bietet, sondern sie benutzen und sogar manipulieren kann. Obwohl das Buch sehr gut dokumentiert ist mit zahlreichen Publikationen in indonesischer Sprache, ist es auch für den Nicht-Eingeweihten leicht zu lesen. Es ist nicht nur wichtig als Observation der schnell wachsenden Christenheit in einem der größten Länder Asiens und des

Islams, es ist auch eine wichtige Referenz für alle, die über das Verhältnis von Religion und Staat reflektieren wollen.

Utrecht

Karel Steenbrink

Bobzin, Hartmut: *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa* (Beiruter Texte und Studien 42, hg. vom Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft), in Kommission bei Franz Steiner Verlag / Beirut 1995; XIII+598 S.

Schon früh wurde in die innerchristlichen Kontroversen der Kirchen in der Reformationszeit der Islam einbezogen. Das Interesse der Reformatoren wie auch der Katholiken galt dabei weniger der Religion des Islam als solcher. Altbewährte Polemik gegen den Islam ließ sich auf dem Hintergrund der Glaubenspaltungen ganz neu deuten; z.B. nicht nur anti-islamisch, sondern auch anti-papistisch. In dieser Zeit umfaßte der Begriff Islam immer auch Andersdenkende innerhalb der Kirche. Nicht trotz, sondern wegen der polemischen Bedeutung des Islam vertieften sich auch die Kenntnisse über ihn. Für die Vertiefung der Kenntnisse war die neue Nähe zum Islam durch osmanische Eroberungen in Zentraleuropa und der Ausbau der Handelsbeziehungen von Bedeutung. Sie erlaubten ein neues Quellenstudium in Europa.

1543 erschienen drei wichtige Werke über den Koran. Sie sind von drei wichtigen Persönlichkeiten aus der Zeit der Reformation verfaßt worden: Bibliander, Widmanstetter und Postel. Alle drei befaßten sich mit dem Islam mittels Quellenstudium, und ihr Interesse richtete sich auch auf arabistische und orientalistische Fragen. Widmanstetter und Postel sind antilutherischer, Bibliander ist antipapistischer Tendenz.

BOBZIN beschäftigt sich mit den genannten Personen und ihren orientalistischen und islamwissenschaftlichen Arbeiten. Als erstes behandelt er allerdings das Verhältnis Luthers zum Koran (13–157). Luther gehört zwar nicht zu den »Pionieren der semitischen Sprachwissenschaft«, aber seine Auseinandersetzung mit dem Islam im Zuge seiner reformatorischen Arbeit prägte die Art der weiteren Auseinandersetzungen mit dem Koran. Luther wollte den Koran ins Deutsche übersetzen, da er aber bis 1542 keine lateinische Übersetzung kannte, verzichtete er auf sein Vorhaben. Statt dessen übersetzte er die Schrift *Contra legem Saracenorum* des Ricoldo da Monte Croce. BOBZIN zeigt, daß Luthers Interesse am Koran aus praktisch-theologischen Überlegungen erfolgte. Luther glaubte, in der Endzeit zu leben, und erwartete den »Endchrist«, der innerhalb und außerhalb der Kirche wirkte. Der äußere Feind waren die Osmanen. Der innere Feind war aber viel schwieriger zu erkennen, seine Masken mußten erst durchschaut werden und hierzu war genaues Koranstudium notwendig. BOBZIN zeigt die Quellen auf, aus denen Luther seine Kenntnis über den Koran hatte. Dabei wird ein Überblick über die Kenntnisse des Koran und über die Auseinandersetzung mit dem Islam bis zur Zeit Luthers in einem Exkurs dargeboten. BOBZIN kann aufzeigen, daß Luthers negative Haltung zum Koran ganz dem traditionellen Denken verhaftet blieb. Abweichend von der traditionellen Anschauung hält Luther allerdings Muhammad nicht für den Antichristen. Seiner Meinung nach wäre Muhammads Vorgehen zu »grob«.

Theodor Bibliander ist die zweite Persönlichkeit, mit der sich BOBZIN in seinem Werk auseinandersetzt (159–275). Seine berühmte Koranedition von 1542/43 fand immer wieder Aufmerksamkeit. Auch er sieht in der Bedrohung der Christenheit durch die Türken ein Zeichen der Endzeit.

Nach Bibliander waren die Türken als Strafe Gottes gesandt, was aber nicht bedeutet, daß sie nicht auch bekämpft werden konnten, und zwar als Staat und Religion. BOBZIN zeigt, daß nach Bibliander der Islam als eine falsche Religion erkannt werden muß. Für seine Bekämpfung aber ist das Koranstudium notwendig. Um das Unterscheidungsvermögen für die *falsa religio* und die *vera religio* zu schulen, begann er seine Koranübersetzung. BOBZIN stellt ausführlich die Auseinandersetzungen um die Veröffentlichung der Koran Ausgabe dar, bei der er auch Luthers Rolle würdigt.

Die dritte Persönlichkeit, die vorgestellt wird (277–363), ist der Katholik Johann Albrecht von Widmanstetter, der um 1543 höchstwahrscheinlich in Nürnberg eine Koranübersetzung drucken ließ. Widmanstetters Interesse am Koran resultiert nicht nur aus der Bedrohung durch die Türken, sondern auch aus dem Zustand der Kirche, die Verfallserscheinungen aufwies. BOBZIN verweist darauf, daß die vielfältigen judaistischen Kenntnisse Widmanstetters auch in den Korankommentar zu seiner Widerlegung eingeflossen sind. Er legt glaubwürdig dar, daß Widmanstetter die Koranübersetzung nicht aus dem Arabischen, sondern aufgrund der aragonesischen Fassung Juans Andrés abgefaßt hatte.

Die vierte und letzte Persönlichkeit, die in diesem Werk ausführlich zur Sprache kommt, ist Guillaume Postel (365–497). Er ist eine der am heftigsten umstrittenen Persönlichkeit der Orientalistik. BOBZIN zeigt, daß auch Postel sich mit dem Islam unter dem Blickwinkel der innerkirchlichen Streitereien in der Reformationszeit auseinandersetzte. Postel sah im Islam ein Paradigma für die Anfänge des Protestantismus. Für ihn war das Aufkommen und das Erstarken des Islam eine Strafe Gottes für die Uneinigkeit der Christen. Für Postel war die Beschäftigung mit den orientalischen Sprachen nur in Verbindung mit dem Missionsgedanken sinnvoll. BOBZIN verweist darauf, daß die Übersetzung des Koran durch Postel nicht immer genau ist, daß er aber andererseits theologische Überlegungen in seinen Kommentar einfließen läßt, die wenigstens teilweise auf muslimische Auslegungstraditionen zurückgehen.

Den Abschluß bildet ein Literaturverzeichnis (Quellen, Nachschlagewerke und Bibliographien, Sekundärliteratur), ein Abkürzungsverzeichnis, Indices, Ergänzungen und eine englische und arabische Zusammenfassung.

Das Werk will eine bisher vernachlässigte Epoche der Geschichte der Arabistik und Islamkunde darstellen und wendet sich in erster Linie an den Orientalisten. Deshalb werden auch ausführlich die Arbeiten der »Pioniere der semitischen Sprachwissenschaft« Bibliander, Widmanstetter und Postel dargestellt. Aber auch für den Theologen, der sich mit der Geschichte der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam befaßt, enthalten diese Kapitel viele Informationen. Es wird gezeigt, wie der Islam zunächst Mittel in der interkonfessionellen Polemik ist und sich eine eigenständige Auseinandersetzung mit dem Islam erst allmählich entwickelt.

Viele Quellen werden zitiert und Ausschnitte aus ihnen wiedergegeben. Abbildungen illustrieren den Inhalt. Es ist BOBZIN hierdurch gelungen, eine interessant zu lesende und sehr informative Arbeit vorzulegen.

Aachen

Harald Suermann

Hagemann, Ludwig / Khoury, Adel Theodor (Hg.): *Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Zu einer Dimension der Integration muslimischer Mitbürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung* (Religionswissenschaftliche Studien Bd. 42), Echter Verlag / Würzburg, Oros Verlag / Altenberge 1997; 132 S.

Die Frage nach der Zulässigkeit eines dauerhaften Verbleibs von Muslimen in Staaten mit nicht-islamischen Bevölkerungsmehrheiten ist bisweilen nicht nur für die Gastgeberstaaten ein Integrationsproblem, sondern in zunehmendem Maße für die Muslime selbst eine immer ernster diskutierte Frage. Hintergrund dieser Frage ist, daß das klassische islamische Recht die Welt – grob gesprochen – in zwei große Teile: »das Haus des Islam« und »das Haus des Krieges« einteilt, wobei – verfeinert gesprochen – noch Vertrags- und Tributsgebiete korrekterweise im Zusammenhang mit dem »Haus des Islam« genannt werden können. Das klassische islamische Recht kennt nur Vorschriften für die Gebiete im Bereich des »Hauses des Islam« und empfiehlt den Gläubigen, sich nicht dauerhaft außerhalb dieses Hauses niederzulassen. Da Westeuropa und Nordamerika, wie immer man diese Zuteilungen anwendet, außerhalb des »Hauses des Islam« angesiedelt sind, stellt sich die Frage nach der Zulässigkeit eines dauerhaften Aufenthaltes, nach der Vereinbarkeit der Annahme einer entsprechenden Staatsangehörigkeit mit den Prinzipien des Islam und schließlich nach der Möglichkeit politischer Mitwirkung in den jeweiligen Parteien der betreffenden Länder. Das vorliegende Buch informiert zunächst über den historischen Rahmen dieser Fragestellung, indem es den rechtlichen Hintergrund darlegt, dann das islamische Rechtssystem und danach »Auswanderung« im Koran und Hadith beschreibt sowie historische Stellungnahmen und Gutachten zu dieser Frage referiert. Die sich anschließenden Stellungnahmen moderner Gelehrter zeigen, daß eine Uminterpretation der klassischen Terminologie dahingehend versucht wird, daß zwischen Gebieten, in denen Muslime ihren Glauben praktizieren und leben können, und denen, in denen sie das nicht können, unterschieden wird. Damit kann auch ein Land außerhalb des klassischen »Hauses des Islam« unter dieses subsumiert und Muslimen zur Bleibe empfohlen werden, während manches Land mit islamischer Bevölkerungsmehrheit durchaus als nicht ausreichend offen für die Verwirklichung des Islam gebrandmarkt und damit als Teil des »Hauses des Krieges« oder »Feindesland« interpretiert werden kann. Das Buch bietet einen guten Einblick in die gegenwärtige Diskussion, in der dauernd neue Stellungnahmen zu dieser Frage erscheinen.

Hannover

Peter Antes

Jüngst, Britta: *Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah*, Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1996; 240 S.

In ihrer nun vorliegenden Dissertation hat B. JÜNGST zwei für die feministische Theologie zentrale Themen aufeinander bezogen: den Diskurs um die Kategorie Frauenerfahrung und das feministische jüdisch-christliche Gespräch. Von diesen beiden Punkten ausgehend begibt sie sich auf die Suche nach einer kontextuellen feministischen Israel-Theologie – ein Unternehmen, um das die feministische Theologie in der Bundesrepublik seit nun mehr als zehn Jahren ringt.

Der Titel des Buches und einzelne Kapitelüberschriften sind dem Gedicht »Dunkles zu sagen« von Ingeborg Bachmann entnommen, das die gesamte Arbeit als Leitmotiv begleitet. An den Beginn ihrer Arbeit (Kap. I) stellt die Autorin eine Erarbeitung der Kategorie Erfahrung. Sie legt zunächst historische und theologische Entwicklungen dar. Einen Einblick in ihre Arbeitsweise gibt beispielsweise ihre Auseinandersetzung mit dem theologischen Konzept K. Barths (33ff). Hier gelingt es ihr

mit einer wachsenden Analyse, die den politisch-historischen Kontext beachtet, K. Barths theologische Rede von Erfahrung für feministische Theologie neu lesbar zu machen. Im Anschluß an die Darstellung der theologischen Rede von Erfahrung klärt sie, in welcher Weise Frauenerfahrungen Thema christlich-feministischer Theologie sind und setzt sich hier insbesondere kritisch mit E. Schüssler Fiorenzas Ansatz hinsichtlich seiner Möglichkeiten, die Verschiedenheit von Frauen und die Differenz ihrer Erfahrungen wahrzunehmen, auseinander (43ff). In diesem ersten Kapitel kommt B. JÜNGST schließlich zu dem Ergebnis, daß alle Erfahrungen von Frauen durch das Patriarchat geprägt sind, es innerhalb dieser Erfahrungswirklichkeit aber viele Facetten gibt, Frauenerfahrungen im Patriarchat viele verschiedene Gesichter haben.

Die bis hierher allgemeiner gehaltenen Ausführungen zum Erfahrungsbegriff, die im Gesamt der Arbeit als etwas abgesetzt vom Rest wirken, werden in den nun anschließenden Kapiteln konkretisiert: Es geht um die Erfahrung der Shoah im Leben von Frauen und die feministisch-theologische Auseinandersetzung damit.

Zunächst analysiert JÜNGST drei für die feministische Bewegung und Theologie bedeutsame Diskussionszusammenhänge: die Rassismus-Diskussion in den USA, die Debatte um die Rolle von Frauen im Nationalsozialismus und die Antijudaismus-Diskussion in der feministischen Theologie (Kap. II). Sie zeigt anhand dieser Diskurse, in denen es immer bei allen Unterschieden um das zentrale Thema Differenz geht, wie mühsam die Einsicht in die Verschiedenheit von (Frauen-) Erfahrungen gelernt werden mußte und weiterhin gelernt werden muß. Im folgenden dritten Kapitel werden die bisher mehr theoretischen Erkenntnisse konkret und greifbar in den Erfahrungsberichten von Shoah-Überlebenden und ihren Nachkommen sowie in der Analyse von Interviews mit Nachkommen von TäterInnen und SympathisantInnen. Sie benennt die vielfältigen Weisen, in denen deutsche christliche Frauen zu Täterinnen und Mittäterinnen geworden sind, wie sie geschwiegen und weggeschaut haben. Hier gelingt es ihr, eine Ahnung davon zu geben, wie unterschiedlich die Erfahrungen von jüdischen und deutschen christlichen Menschen in Geschichte und Gegenwart sind. Sie fordert nachdrücklich, daß diese Differenzen zwischen Opfern, TäterInnen und MittäterInnen erkannt und ausgehalten werden müssen.

Inspiziert und begleitet von der Geschichte Noomis und Ruths entwickelt die Autorin schließlich im vierten und letzten Kapitel »Überlegungen zu Voraussetzungen eines jüdisch-christlich feministischen Gesprächs«. Auch hier macht sie deutlich, wie sehr die Erfahrungen der Shoah jüdische und christliche Menschen insbesondere in Deutschland zugleich trennen und verbinden. Sie zeigt, daß wir als nach der Shoah Lebende die Verantwortung tragen, die historische Differenz zwischen Jüdinnen und Christinnen nicht vorschnell zu vereinnahmen, daß wir lernen müssen, Differenzen als etwas positives zu schätzen, die uns bereichern und aus denen wir schöpfen können. »Nicht die Kongruenz der Erfahrungen führt zueinander und ins Gespräch – sie wäre in der BRD auch nur unter völliger Leugnung der Nazigeschichte zu behaupten –, sondern die Bewußtmachung der je eigenen Erfahrungen mit ihren Höhen und Abgründen sowie die Bereitschaft, sich durch fremde Erfahrungen betreffen und verändern zu lassen.« (216)

Die Arbeit von B. JÜNGST ist in vielerlei Hinsicht ein inspirierender Beitrag zum feministischen jüdisch-christlichen Gespräch. In dem Wissen um das doppelte Unbehaustsein einer feministischen Theologie nach der Shoah (186) macht sie sich auf den Weg zu einer Theologie, die in ihrer Wurzel von Auschwitz irritiert ist, die theologische und politische Verantwortung übernehmen will aus dem Wissen um die Geschichte des Antijudaismus und Antisemitismus und die eigene biographische Verstrickung darin. So charakterisiert auch L. Siegele-Wenschkewitz in ihrem Vorwort das Anliegen von B. JÜNGST: »Doch gemeinsam mit der Leserin und dem Leser macht sie sich auf die Suche nach einer christlich-feministischen Theologie, die ihre Unsicherheiten nicht vertuschen will, sondern sie als konstitutiv für ihre Situation akzeptiert. Das ist für sie persönlich die Voraussetzung für eine Theologie ohne Antijudaismus.« (12) B. JÜNGST nähert sich diesem

ihrem theologischen Anliegen durch das konsequente Verfolgen ihrer theologischen Leitfrage: »Wie hängen unsere Selbst- und Weltwahrnehmungen zusammen mit unserem Glauben, Handeln und Hoffen als ChristInnen?« (30) Damit im Zusammenhang steht auch die interdisziplinäre Anlage der Arbeit – die Autorin zieht Gedichte, Erfahrungsberichte, Interviews, biblische Erzählungen und wissenschaftliche Abhandlungen heran, sie arbeitet historisch, soziologisch, exegetisch und systematisch. Sie verfolgt damit einen Ansatz, der auch von den LeserInnen wachsameres Mitdenken erfordert. Doch gerade durch die verschiedenen Methoden und Materialien gelingt es ihr, die Vielfalt von Frauenerfahrungen in der Spannung von Gleichheit und Differenz widerzuspiegeln und Frauenerfahrungen – die der Opfer, der Täterin und der Mittäterin – aus sich heraus leben zu lassen, sie zu Wort kommen zu lassen. In gleicher Weise bringt B. JÜNGST feministisch-theologische Entwürfe und derzeitige Konzepte aus dem jüdisch-christlichen Dialog miteinander ins Gespräch und befragt sie kritisch. So zeigt sie unter anderem, daß E. Schüssler Fiorenzas Konzept der Jesusbewegung als innerjüdische Erneuerungsbewegung von jüdischen Feministinnen als Vereinnahmung abgelehnt wird (117) – hier wäre es interessant gewesen, weiteres über die Diskussion um diesen Aspekt des Ansatzes von E. Schüssler Fiorenza zu erfahren – und fragt ihre feministische Bibelhermeneutik an (191f). In ihrer Auseinandersetzung mit C. Heyward (165ff) weist sie eindrücklich nach, wie die Shoah für eigene Zwecke ideologisiert und individualisiert werden kann. Hier zeigt sich die Stärke ihrer Analyse. Mit ihrer ständigen Wachsamkeit für absolutistische und vereinnahmende Konzepte, mit ihrem Insistieren auf Wahrnehmung der eigenen Erfahrungen und die der Anderen, der Wahrnehmung und Würdigung von Differenz, schafft sie eine Zugangsmöglichkeit für ein Gespräch zwischen Jüdinnen und Christinnen, das noch ganz am Anfang steht.

Münster

Andrea Middelberg

Krieg, Carmen / Kucharz, Thomas / Volf, Miroslav (Hg.) (unter Mitarbeit von **Steffen Lösel**): *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag*, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1996; 388 S.

Das dritte Jahrtausend kündigt sich nun auch in der theologischen Literatur an. Man fragt sich im Blick auf die Theologie gespannt: Verbindet sich mit dieser Blickrichtung ein Aufbruch, eine neue Vision, eine starke Hoffnung? Jürgen Moltmann, dem diese Festschrift gewidmet ist, gehört zu den Theologen, die schon früh die Kehre auf die Zukunft hin vollzogen haben – und das im Blick auf eine jüdisch-christliche Tradition, die sich selbst immer wieder auf Zukunft hin artikuliert hat. Der Blick mit dem Zeitpfeil »Zukunft« verband sich bei Moltmann zugleich mit einer außergewöhnlichen Offenheit für die Ereignisse in der größeren Welt jenseits von Europa, in fast selbstverständlicher Ökumene, die viele Kontakte zur katholischen Welt ein-, nicht ausschlossen. So findet man in der Festschrift viele alte Weggefährten wieder, J.B. METZ und D. SÖLLE, D. RITSCHL und L. VISCHÉ, M. WELKER und I.G. DALFERTH, G. GUTIÉRREZ und J. SOBRINO, J.H. CONE und J.B. COBB JR., H. KÜNG und W. PANNENBERG, R. RADFORD RUETHER und die Ehefrau E. MOLTMAN-WENDEL, P. RICOEUR und M. THEUNISSEN. Die genannten Namen, die durch solche von Nachrückenden zu ergänzen sind, beschreiben in sich eine theologische Landschaft, die sich in den einzelnen Beiträgen deutlicher erschließt. Sie hier nachzuzeichnen überschreitet den Raum einer Rezension. Drei große Angänge werden versucht: I. Herausforderungen, II. Perspektiven, III. Themen. Teil I zeichnet Wegschneisen durch unsere Zeit. Wandlungen werden erkennbar vom Anthropozentrismus zur Lebenszentriertheit, vom Traum der Vorherrschaft zur Anerkennung der Pluralität, von der

Globalisierung zu einem Leben mit Einschränkungen, zudem in einem neuen Gesicht der Kirche (K. RAISER). Für J.B. METZ ist der Universalismus der Theologie unverzichtbar, D. SÖLLES Essay steht unter der Überschrift »Niederknien und aufrecht gehen«. Die Theologie wird von D. RITSCHL auf das »Neue« hin befragt, steht mit dem Christentum für D.J. HALL am Wendepunkt (vgl. auch L. VISCHER) »zwischen den Welten« (HAUERWAS). Ein Ort der Provokation und der Mühsal bleibt nach N. WOLTERSDORFF die moderne Universität. Ging es in Teil I vor allem um eine zeitgeschichtliche Ortung, so entwickelt Teil II Blickwinkel, aus denen heraus theologisch gedacht und gefragt wird bzw. werden sollte: Sinn und Macht (M. VOLF), die Zeit für Gottes Gegenwart (I. DALFERTH), das Pneumatische und die Spiritualität (in Verbindung mit dem Feminismus [C. KELLER] und der geschichtlichen Praxis [G. GUTIÉRREZ]), die Situation der Opfer (J. SOBRINO), die Gütergesellschaft (M. DOUGLAS MEEKS), der Ruf nach Wahrheit (J.H. CONE). Teil III sammelt, wie er überschrieben ist, »Themen«: Weltethos (H. KÜNG), Amt und Einheit der Kirche (W. PANNENBERG), feministische (R. RADFORD RUETHER, E. MOLTSMANN-WENDEL) und philosophische Erörterungen (P. RICOEUR, M. THEUNISSEN), einen exegetischen Beitrag (E. TAMEZ) und am Ende die Frage nach dem theologischen Wahrheitsproblem (C. LINK). Man kann bei allem Respekt vor dem Opus die Frage nicht unterdrücken, ob die Mitte des christlichen Glaubens an der Wende zum dritten Jahrtausend nicht zu selbstverständlich vorausgesetzt wird; sonst hätten der Gottesglaube, auch die christologischen Grundfragen, die Frage des Kreuzes, dem J. Moltmann doch eines seiner unvergeßlichen Werke gewidmet hatte, nicht so sehr im Hintergrund bleiben können. Jedenfalls bleiben angesichts der zentralen Fragen einer systematischen christlichen Theologie leise Rückfragen. Die Festschrift endet mit der Skizze zur Idee einer Theologie des Lachens von G.M. MARTIN, in der dieser eher thesenhaft den Versuch unternimmt, Hoffnung für den Zukunftsweg zu wecken und Moltmanns Hoffnungsimpuls fortzuschreiben. Als Ganzes bietet sich der Band als ein lesenswerter Entwurf an.

Bonn

Hans Waldenfels

Schulz, Heinz-Manfred: *Für eine Kirche, die dem Leben dient.* Grünewald / Mainz 1996, 192 S.

Von »Seitenwechsel« handelt dieses neue Buch des Frankfurter Seelsorger-Sozialarbeiters HEINZ-MANFRED SCHULZ in mehrfacher Bedeutung. Der biographische »Seitenwechsel« des Autors vom Gemeindepfarrer ins Frankfurter Bahnhofsmilieu symbolisiert zugleich die (noch weitgehend utopische) Idee einer Kirche, die sich auch hierzulande deutlicher auf die Seite der Ausgegrenzten und Beschädigten schlägt, so wie dies in Teilkirchen, besonders an den Peripherien des römischen Imperiums längst Normalfall ist.

Daß die in den dortigen Befreiungskämpfen formulierte »Option für die Armen« mittlerweile auch in der hiesigen Kirchenpraxis Konjunktur hat – angefangen vom »Sozialwort der Kirchen« bis in diözesane und lokale Programmatiken einer »diakonischen Gemeinde« – besagt ja noch nicht, daß sie in den konkreten Handlungsvollzügen bereits eingelöst sei. Das Buch von H.-M. SCHULZ vermittelt eine Ahnung von dem Weg, der bis dahin noch zu gehen ist.

Der entscheidende Perspektiven-Wechsel, den das Buch vor Augen führt, betrifft die Überwindung der latenten Subjekt-Objekt-Strukturen von Seelsorge, Pastoral und Diakonie, der erste Schritt heißt: »Bekehrung« der Seelsorger, Sozialarbeiter, Diakone u.a. Darin besteht gleichermaßen die Alternative zu pastoral-strategischen Denk- und Handlungsmodellen (wozu auch eine instrumentelle Handhabung der beliebten Zauberformel »Sehen-Urteilen-Handeln« verkommen kann), wie sie die Schatten beraterischer Professionalität und ihrer come-structure bewußt macht. Wegbegleitung

im Sinne SCHULZ' gilt nämlich zunächst konkret, d.h. sie geschieht draußen, im Bahnhofsviertel, und ist erst darin »spirituell«. Seelsorger(in) in diesem Sinn zu sein ist nur möglich, wenn man nicht »in toten Gehäusen sitzen« (bleibt), sondern dorthin geht, wo es die »Armen« und »Anderen« herumtreibt, die schon wegen ihres Äußeren in den Normalgemeinden keinen Ort haben. Berührbarkeit wird dabei zur entscheidenden Kompetenz einer Diakonie, die weder »von oben herab« noch aus der sicheren Distanz der Levitenrolle praktiziert wird.

Wo Berührbarkeit zentrales Merkmal christlicher Praxis ist, wird deren Kontrast zum »System: Kirche« (86ff.) um so schmerzlicher deutlich: die Unberührbarkeit ihrer gigantischen »pastoralen« Organisationen, ihren geheimen Hauptzielen »Erfassung« und »Betreuung«.

Daß sich im Kontext einer Praxis solidarischer Präsenz »im unteren Milieu« unversehens gewohnte Perspektiven umkehren, biblische Bilder, Szenen und Motive plötzlich in ihrer befreienden Kraft erfahrbar werden, verleiht ihr eine Wahrheit und Autorität, die in Zeiten der Agonie der offiziellen Wahrheitswächter dieser Kirche unverhofft Hoffnung keimen läßt.

Bücher wie dieses von HEINZ-MANFRED SCHULZ möchte man nicht nur Theologen, Seelsorge-rinnen, allen Mitarbeitern (und Verzweifelten an) der Kirche nachdrücklich empfehlen, sie sollten darüber hinaus zur Pflichtlektüre für alle Benutzer des Weltkatechismus erklärt werden.

Münster

Hermann Steinkamp

Witek, John W.: *Ferdinand Verbiest (1623–1688). Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat* (Monumenta Serica Monograph Series XXX), Steyler Verlag / Nettetal 1994; 602 S.

1988 richtete die nur fünf Jahre zuvor von P. Heyndrickx gegründete Verbiest Foundation eine internationale Konferenz zum Leben und Werk des Chinamissionars Ferdinand Verbiest aus. Im letzten Jahr nun konnte JOHN W. WITEK in Zusammenarbeit mit dem Ausrichter und dem Institut Monumenta Serica (Sankt Augustin) die Beiträge dieser Konferenz veröffentlichen. Es handelt sich dabei um mehr als dreißig Beiträge, deren Gemeinsamkeit ist, daß sie sich um Ferdinand Verbiest drehen. Das Interessante aber an diesen Beiträgen ist die Verschiedenartigkeit, mit der diese Lichtgestalt der Chinamission betrachtet und untersucht wird.

Fachleute und Wissenschaftler aus Europa, Amerika und China haben sich an dieser Konferenz beteiligt und dementsprechend ihre eigenen Fragestellungen, Qualifikationen und Methoden eingebracht. Es waren Historiker verschiedenster Couleur darunter, aber auch Bibliothekare, Archivare, Philologen, Sinologen, etc. – und illustre Fachleute wie z.B. der Chinese Shu Liguang, der Ingenieur einer Gesellschaft ist, die sich »Beijing Fork Lift Truck Foundry« nennen darf. Dieser interdisziplinäre und über alle Grenzen hinausgehende Ansatz bereichert den Leser nicht nur mit neuen Aspekten und Erkenntnissen zum Leben Verbiests, es zeigt ihm auch, wie reichhaltig und unentbehrlich ein solcher Ansatz für die Geschichte der Chinamission und allen Aufeinandertreffens zweier Kulturen ist.

Die Beiträge sind, wie auch schon aus dem Untertitel hervorgeht, gegliedert in Bereiche, die das Leben und Wirken des Chinamissionars kennzeichnen: »Verbiest in Europe«, »Scientist«, »Engineer«, »Diplomat«, »Missionary« und schließlich »Impact in China and in Europe«. Die beiden Aufsätze zu Verbiests Zeit in Europa betreffen vor allem neue Erkenntnisse in seiner Familiengeschichte und seiner Universitätslaufbahn, während im Kapitel »Scientist« von europäischen und chinesischen Fachleuten dem Stellenwert seiner astronomischen und geographischen Arbeit nachgegangen wird. Besonders interessant scheint dabei die Frage zu sein, ob Verbiest nicht schon längst veraltete wissenschaftliche Erkenntnisse in China einführte. Als Ingenieur betätigte sich

Verbiest in erster Linie in der Konstruktion von Kanonen, und darum vor allem dreht sich auch das entsprechende Kapitel.

War Verbiest nun ein Spion, wie es das Cihai-Dictionary noch 1979 wußte, oder war er ein Diplomat und Kulturvermittler? Darum vor allem drehen sich die Beiträge im Kapitel »Diplomat«, wobei die Kapitelüberschrift den Konsens der Beteiligten schon vorwegnimmt. Dennoch ist in diesen Beiträgen einiges Interessantes zu finden, oder wie läßt es sich wohl erklären, daß zwei traditionsverbundene und souveräne Staaten wie China und das Zarenreich gerade Latein zu ihrer Diplomatensprache machten?!

Seiner Rolle als Missionar widmen sich die meisten (fast ein Drittel) aller Beiträge. Einige davon sind von Jesuiten geschrieben, andere von Missionswissenschaftlern und (Kirchen-)Historikern aus China. Die Palette der Themen reicht von der Rolle Verbiests im Aufbau der katholischen Mission in China bis zu seinem Verhältnis zur chinesischen Bürokratie. Seinem Wirken in China und Europa sind letztendlich drei kleinere Aufsätze gewidmet.

Diese Sammlung von Beiträgen ist wie ein großes Puzzle zum Leben und Wirken von Ferdinand Verbiest. Mit jedem Aufsatz offenbart sich ein weiteres Stück dieser Persönlichkeit, aber erst wenn alle Teile offenbart sind, zeigt sich die Größe des Bildes. Und das Schöne dabei ist, daß alle, die etwas über Ferdinand Verbiest zu sagen hatten, Gelegenheit dazu bekamen. P. HEYNDRIX, der Gründer der Verbiest Foundation, bringt das auf eine einfache Formel: »The vision of western historians on Verbiest must be completed with the vision of their Chinese colleagues.« Man könnte das beliebig übertragen.

München

Christian Stücken

Die Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Giancarlo Collet, Am Wittkamp 4, 48351 Everswinkel;

Dr. Annegret Langenhorst, Rehstr. 27, 88255 Baint;

Bischof Prof. DDr. Karl Lehmann, Bischofsplatz, 55116 Mainz;

Prof. Dr. Josef Sayer, Misereor e.V., Mozartstr. 9, 52964 Aachen;

P. Dr. Hermann Schalück ofm, missio, Goethestr 43, 52064 Aachen;

Prof. Dr. David Traboulay, 62 University Place, Staten Island, New York
10301, USA.

EDITORIAL

Heft 4 bringt aus unterschiedlichen Weltgegenden drei Beiträge zum Christentum und einen Beitrag zum Buddhismus in der Schweiz. Alle sind in ähnlicher Weise optimistisch, was die Bedeutung und Zukunft der jeweiligen Religion angeht. Genau hier liegt ein interessanter Unterschied zwischen Europa und dem Rest der Welt.

Die Zukunft des Christentums in Europa scheint ungesichert zu sein. Zumindest gilt, was der evangelische Bischof von Berlin, Wolfgang Huber, in *Christsein 2001* (Herder 1998) schreibt: »In Deutschland durchlaufen die großen Kirchen eine tiefe Krise. Sie macht sich in der evangelischen Kirche noch massiver bemerkbar als in der katholischen. Nirgendwo sonst ist die bisherige institutionelle Gestalt der Kirchen stärker in Frage gestellt als hier.« (18) Und Kardinal Franz König zitiert im selben Band den englischen Religionssoziologen David Martin mit der Feststellung: »Europa ist der einzig wirklich säkulare Kontinent der Erde geworden.« (27) Die erwähnte Krise ist somit nicht nur eine Krise für die Institution Kirche(n), sie greift tiefer: sie betrifft die christliche Verkündigung und Botschaft als solche. Dies bedeutet nicht, daß Religion in Europa nicht mehr gefragt sei, wie man lange unter Verweis auf die Säkularisierung der Gesellschaft geglaubt und sich damit getröstet hat. Seit den siebziger Jahren zeigt sich jedoch, daß auch – wenn religiöses Interesse vorhanden ist – die Attraktivität des Christentums dennoch zu wünschen übrig läßt. So wird verständlich, daß sich in vielen kirchlichen Kreisen – und nicht nur in deren fundamentalistisch orientierten Richtungen – eine große Unruhe und Sorge bemerkbar macht.

Als ein Beispiel für derartige Anzeichen von Unruhe und Sorge darf die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages über »Sogenannte Sekten und Psychogruppen« gelten, deren Endbericht Mitte 1998 vorgelegt worden ist (Deutscher Bundestag Drucksache 13/10950) und die deutlich macht, wie wenig gesichertes Wissen diesbezüglich vorliegt, wie stark aber die Ängste und Vermutungen in diesem Bereich sind. Ein weiteres Beispiel ist die Sorge vieler Christen, der Islam werde Deutschland vollständig unterwandern und schließlich obsiegen. Die Angst ist so groß, daß im Herbst 1998 die ev. Kirche in Nordrhein-Westfalen eine Stellungnahme herausgebracht hat, die zur Beruhigung aufruft und mahnt, etwa den Ruf des Muezzin am Freitag in deutschen Städten und Dörfern nicht überzuinterpretieren, sondern darin lediglich eine Form der Gewährung von Religionsfreiheit für die Muslime in unserer Gesellschaft zu sehen. Schließlich sei noch an die negativen Reaktionen christlicher Gruppen auf den Besuch des Dalai Lama in der Lüneburger Heide im Spätherbst 1998 und seine Absicht, Tausenden von Deutschen die Grundlehren des Buddhismus zu erläutern, erinnert.

Der Markt der Religionen (W. Fink-Verlag 1977) ist in der Tat vielfältig geworden und macht dem Christentum offensichtlich Konkurrenz. Hatte man früher geglaubt, die großen Herausforderungen für die christliche Theologie und Verkündigung bestünden in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus, dem Humanismus und der säkularen Welt, so kann man heute erkennen, daß zu alledem noch eine neue Herausforderung hinzugekommen ist, mit der wohl innerhalb der Kirchen niemand ernsthaft gerechnet hat und auf

die auch nur sehr wenige sich einzustellen scheinen: die Herausforderung durch Religion/Religionen.

Mehr denn je wird es daher in Zukunft darum gehen, die Grundaussagen der christlichen Botschaft zu elementarisieren und in verständlicher Sprache auszudrücken, daß sie in ihrem Aussagegehalt und in ihrer Besonderheit im Vergleich mit den anderen religiösen Angeboten auf dem Markt der Möglichkeiten deutlich erkennbar werden. Erste Ansätze in dieser Richtung sind bereits unternommen, wenn man an Bücher wie *Jesus zur Einführung* (Junius-Verlag 1998), *Christentum kurz gefaßt* (Knecht-Verlag 1998) oder *Christentum – Christianity* (1998) aus der Reihe der zweisprachigen Religionsführer »Kompaß Weltreligionen – Compass World Religions« (Lutherisches Verlagshaus) denkt. Dennoch bleibt weiterhin viel zu tun, wenn es gelingen soll, Interessierten ohne jegliche Vorkenntnisse den Einstieg in das Wissen über das Christentum zu ermöglichen, von wenigen Seiten angefangen, über kürzere Beiträge und erste Einführungsbücher bis zum vertieften Studium spezifischer Details aus der Religions- und Kulturgeschichte, wie dies seit langem für den Islam, den Buddhismus oder den Hinduismus dem deutschsprachigen Lesepublikum möglich ist.

Der Blick auf andere Weltgegenden, wie er in diesem Heft mit zukunftssträchtigen, optimistischen Perspektiven eröffnet wird, zeigt, daß die bei uns verbreitete Krisen- und Untergangsstimmung keineswegs die Weltsituation des Christentums wiedergibt, sondern Ausdruck unserer ganz spezifischen geistesgeschichtlichen Erfahrung in Europa ist. Wie Deutschland sind auch die meisten anderen Länder Europas heute durch den Übergang von einer christlich geprägten Dominanz in eine multireligiöse und multikulturelle Wirklichkeit geprägt. Dies bedeutet, daß das Christentum von der Religion der Mehrheit zu der einer Minderheit geworden ist, so daß man sich in Zukunft nicht mehr auf Nachlaßverwaltung verlassen kann, sondern zu aktiver Werbung/Mission übergehen muß, wenn das Christentum in dieser Weltgegend nicht ganz in Vergessenheit geraten soll. So gesehen, gleicht die Gegenwart in Europa nicht mehr dem »christlichen Abendland« nach der konstantinischen Wende, sondern der Zeit vor ihr. Dazu schreibt Franz Cumont in *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (Stuttgart, 4. Aufl. 1959): »Nehmen wir einmal an, das moderne Europa wäre Zeuge davon gewesen, wie die Gläubigen die christlichen Kirchen verließen, um Allah oder Brahma zu verehren, die Gebote des Konfuzius oder des Buddha zu befolgen, die Grundsätze des *shinto* anzunehmen; denken wir uns ein großes Durcheinander von allen Rassen der Welt, in dem arabische Mullahs, chinesische Literaten, japanische Bonzen, tibetische Lamas, hinduistische Pandits zu gleicher Zeit den Fatalismus und die Prädestination, den Ahnenkult und die Anbetung des vergötterten Herrschers, den Pessimismus und die Erlösung durch Selbstvernichtung verkündigten, und daß alle diese Priester in unseren Städten fremdartig stilisierte Tempel erbauten und in diesen ihre verschiedenen Riten zelebrierten – dann würde dieser Traum, den die Zukunft vielleicht einmal verwirklichen wird, uns ein ziemlich genaues Bild von der religiösen Zerrissenheit gewähren, in der die Welt vor Konstantin verharrte.« (178f.) Dieser Traum ist heute weitestgehend verwirklicht. Was fehlt, ist, daraus die Konsequenzen zu ziehen und aktiv auf die neuen Herausforderungen einzugehen.

LIFE AT THE END: VOICES AND VISIONS FROM MT. HAGEN, PAPUA NEW GUINEA

Paper prepared for the 1998 ASAO session, Charismatic and Pentecostal Christianity in Oceania, organized by Joel Robbins

by Pamela J. Stewart and Andrew Strathern

Markers

With the approach of the year 2,000 various ideas of the world's end have arisen throughout the Pacific. Some of the signs or markers of this event as conceptualized by Papua New Guineans have recently been examined in the book *Millennial Markers* (P. Stewart and A. Strathern 1997a). These signs include historical events that are not seen simply as events in sequence occurring because of particular causes, but as indicators of what will take place in the future. Introduced notions by missionaries have intertwined with pre-existing indigenous ideas of divining the future through examining historical events. Also, the idea of *the end of history* arises through a mixed processing of Christian and indigenous notions which, owing to incongruities, leads to considerable confusions. Perceptions of markers (signs) of the millennium (end of the world) are directed by (1) material and spiritual images of the millennium (2) competing visions of millenarianism, such as whether Christ will return and initiate the millennium or that the Kingdom of God will first be set up on earth before Christ actually returns and (3) contradictory ideas of church teachings, e.g., Catholics often seem to stand outside of these notions of world's end yet in Mt. Hagen a new indigenous sect of charismatic Catholics holds all night prayer fellowship meetings in which they sing in tongues and experience physical possession by the Holy Spirit in a manner reminiscent of the prayer services held by the local Pentecostal Churches.

Technology is also seen as a marker of the End Times. Computers have been seen by some Melpa speakers in Hagen as »evil« devices that carry coded information about individuals that can potentially be used to harm or control people. This control through coding is also expressed by the Urapmin who have predicted that the code number 666 will appear in a bar code fashion on the foreheads of the followers of the Antichrist as a mark of ultimate control over the individuals so affected (Robbins 1997). This Urapmin idea appears to be a variant of that reported in Pentecostal circles in London that computer technology would be used to imprint the Mark of the Beast »under the skin of unsuspecting citizens« (Thompson 1996: 148).

The Antichrist is a Biblical marker of the End times. In Kwaio (David Akin, personal communication) and Hagen (A. Strathern and P. Stewart n.d.a.) the image of the Pope (not a particular Pope, but the robed authoritative figure itself) is that of the Antichrist whose image will appear on monetary notes at or near to the time of the rapture (i.e., the removal of the faithful from the earth prior to its destruction) as a sign of the Catholic Church holding the world monetary system in its control. One of our informants, Mande-Kele, declared that the Antichrist would give people a piece of paper enabling them to buy goods in stores. This version of pre-millennial dispensationalism corresponds to the image of the Pope as Antichrist exported from England to America with the Pilgrims (Thompson 1996: 88).

Changes in ecology are seen as one of the main markers of End Times, as among the Huli, Duna, and Ok peoples who believe that various environmental changes are indicators that the earth is altering and is losing its fertility and capacity to support life (P. Stewart 1998, Morgan 1997). Among these peoples there is a complex intertwining of indigenous and Christian notions, to be discussed in a later section of this paper.

The physical body is another marker. As mentioned previously, the number 666 appearing on the skin is believed to mark the followers of the Antichrist. In Hagen, the imagery is of people's hands and skin becoming ›dry‹ (i.e., lacking ›grease‹ or fertility) in the End Times. The Huli and Duna say that the rates of growth of the younger generation mark that times are out of joint. The Huli idea is one of precocious maturation (Frankel 1986: 24), while the Duna say that boys are stunted and enter into sexual activity too early. The idea of moral decline here has many parallels in European literature, as in Horace's lines (Carmina III, 6, 46–48):

Aetas parentum, peior avis, tulit
nos nequiores, mox daturos
progeniem vitiosiore

The age of our parents, worse than theirs,
bore us, more wicked than they; and soon
we too will produce our offspring, still more flawed.

These are just some of the markers that New Guineans point to as proof that the predictions in *Revelations* will shortly become realities (A. Strathern and P. Stewart 1997).

During 1997 on the first night in our Hagen field house (located in Kuk in the Western Highlands Province of Papua New Guinea), we heard distant drums being beaten and Christian songs being sung to the traditional tunes of the Hageners that might have been heard 30–40 years ago at a traditional funeral. These were the charismatic Catholics holding a prayer fellowship meeting in one of the nearby houses. On other nights we heard the Assembly of God (AOG) prayer meetings which were amplified via loud speakers late at night into the small hours of the morning. On the last night in the field house, we were awakened at 3:30 a.m. by a parade of worshipers winding their way through the village

settlement speaking in tongues, clapping their hands and vigorously praising Jesus and his Power while praying that evil be cast out from the community. Our field house was circled by one of the senior local women, Elizabeth, who was speaking in tongues (»Ra pa pa pa«), stamping her feet, and clapping her hands. On the morning of our departure, we asked Elizabeth what had been going on. She explained that she and others in her church were praying that we would be saved from the evil actions of rascals and thieves who are more numerous in these End Times and who prey on innocent people such as ourselves. She told us that those who are faithful must pray frequently and be prepared for the rapture. The loudest voice that we had heard that night was that of a local youth, Yu, who is an assistant to the Pastor in one of the nearby AOG churches. Yu is described by senior men in the community as a gifted (shamanic-type) person who receives dreams and visions from God about the presence of demonic forces and is able to heal the sick.

The ability to receive dreams and visions from God was one of the main foci of our 1997 research trip to Mt. Hagen in addition to further exploring the notions of millennial markers that had developed in the minds of two women who had been interviewed in 1995 during the filming of »A Death to Pay For«, produced for the BBC.

Voices

One of these women, Mande-Kele, is a Hagen women who grows coffee in addition to keeping her garden and pigs. She is one of several co-wives of a local Hagen man, Ru-Kundil. In 1995, she said, »It is true that heaven and earth will come to an end ... old people and young people are all involved in talking about this. This talk is to be found in the book *Revelations* which is the last book in the Bible. It is true that the land will finish and the sky will finish and this is because there are so many bad things happening among us. Mostly it is because people drink beer that drives them to do bad things. As for the women, they are demanding more and more clothes to wear. In English, I know that you speak about this as women wanting to have expensive things and wanting to be »fancy« women – these women want to turn into white women. Sometimes these women even wear men's trousers and by these means they lure men into sin. This is like how it was between Adam and Eve in the place of paradise before. The Serpent which was the serpent of Satan came with a good attractive appearance and presented itself to the woman. The woman sinned while Adam was not looking. My own view is that we should live quietly and continue to pray. What we should do is be very, very quiet and make our suggestions softly into people's ears and speak to each other quietly into each other's ears about this matter too. What they say is that as time goes on the money will not be sufficient for us – then the world will come to an end and that is why those of us who have taken Jesus into our lives have got to continue praying very hard. It is going to happen that a bad country will look after us. If that happens we will not be able to travel and eat and walk about in the way that we want to in a free manner.«

She went on to say: »Papua New Guinea has been called a Christian country and we want it to remain so. If another country comes to govern us we shall suffer pain. We keep on praying that no other country will come and be our government.«

For Mande, the notion of a bad country taking over PNG, money being scarce, and the uncertain fluctuating prices of coffee were all signs of the End Times when Jesus will return. Mande explained that before she joined the Church (AOG) she used to fight with her husband, Ru, all the time.

She said, »I was always fighting with him. I would take an axe and say I was going to kill him. I used to beat all my other co-wives with a stick and tell them never even to look at Ru, not even out of the corner of their eye. Don't you ever look at what Ru is doing, don't ever even call Ru's name, that's what I said. I only wanted him to go around with me. I wanted to be the only one who looked after him. Just me by myself, not the others. The other wives said to me ›but we are married to him as well, why should we let go of him like this? We have the right to sit down and talk with him, we have the right to sit down and eat with him.‹ But I just carried on beating him, both the wives and Ru. I hit them with knives and axes, and they used to say, ›what is it with you, how can we stop you from behaving like this?‹«

»Sometimes I would say true things and other times I would just tell lies about what was happening, but then I joined the church and where did all these words of mine go to? They just flew away. Now I only do true and honest things, and I am very ashamed about what I did before. All those things that I so recklessly did, I am terribly ashamed of. Ru is another human being, why did I do this to him? Now when he speaks, I stay very quiet and I respect what he says. And I obey what he says. If he wants to give something to people, I just agree. I follow all his wishes. When I pray I say that I sinned when I beat Ru and cursed him in the past. I did not realize that God had given a good man to me. In my human way I did all these bad things to him, not realizing that God with his precious blood had created everyone. So now I pray like this and I think with my deeper understanding. And I say ›God I want to be like you, friendly and good to everyone‹. So now I have become extremely quiet and well behaved. I never pester anybody and I never ask them for money. I just cook food and I look after people and I invite guests to come and stay with me. I cook tea for them and give them sweet potatoes to eat and look after them well. Now I say to the other co-wives, ›fine you can go around and eat with Ru, because I am with God now.‹«

»When some of us go to the church or just listen outside it, the pastors ask if there is anyone who wants to join. This is what they did with me, they asked this, and said anyone who wanted to join the church should put up their hand. And on one occasion I did put my hand up. They used to tell stories of people whose lives were bad, and I realized that this applied to me. And so they said, look a woman is taking Jesus into her life, she is changing herself, and the pastors came and prayed over me, and so I gave up all the things that I had been doing. In the Lutheran and Catholic churches the pastors tell people from time to time to decorate themselves. That is a practice of theirs. But in my church and the SDA church this is forbidden. We are forbidden to wear beads, or feathers, or fine

clothing or pearl shells at our necks, anything like that is taboo. They say we should not handle those things at all, we must just worship quietly in the church. So we don't know what to do about that and we are quiet and obey the pastors, and just look at what other people do. Anyway, we decide to obey them. They tell us that we should not be proud of our own skin and not show off in that way. They say that decorating oneself and displaying oneself around like that is the work of Satan. Yes, they say that doing those kinds of things belongs to Satan and we should not follow those ways.«

»I used to smoke cigarettes, chewed betel nut and wore beads around my neck. I wore long marsupial tails between my breasts. I did all kinds of things. But then I just decided to give it all up. I decided that I was doing these things for the sake of my body, but I was spoiling my soul. I just went around decorating myself, wearing bead necklaces and bangles on my arms. I did this without a thought in my head with regard to making prayers about anything. I used to smoke and chew betel and decorate and I looked at myself in the mirror and I thought how big all the decorations were. I saw that the decorations were beautiful and I went into the women's dance and jumped up and down. That's how I used to go around. I never said a single prayer, and whenever I saw anyone making one I simply kicked them aside and asked them, »what are you doing all that for?« I used to take part in the women's dance all day long and come home at night with not a care for my soul, or whether it would go to heaven. And people used to ask me »so you are going around behaving like that, but where are you going to put your soul at the end of it all?« And so I finally decided that I was really wasting my time and I must change my ways. So I put all these things behind me and gave it all up.«

When we asked Mande in 1997 to discuss again the End Times coming she emphasized that »*true life* is not to be found in material things but in God.« Signs of the End Times coming were again expressed in terms of women wanting to be »fancy« women – wearing their hair combed out and dressing up more. All of this produces sin because men are weak and easily fall into sin. The women who are indicated in these actions are not the local women so much as those of a different ethnicity who want to make the local men admire them. Mande explained that the Pastors say women did these sorts of things in the past and the Bible speaks of Sodom and Gomorrah and a time when bad angels came down to earth and married »fancy« women and produced children and that's why God destroyed the earth. Mande said that the earthly women thought that the bad angels were real men, i.e. men like their own *local* men. This reflects the tensions that exist in the environment of multiethnic relationships and crossing over of boundaries – here, the earthly realm and the heavenly realm. Community violence and disputes increasingly arise as people from different areas are brought together. The collapsing of »proper« boundaries seems to be an indicator of the impending world's collapse.

Mande told us that the End Times are truly close at hand and that the earth will finish in thunder and earthquakes. She and those in her church fast frequently so as to be ready for the moment when God returns. This will occur when only a few people have money to play cards (a sin) while others won't have money at all. The Antichrist will be among the people and he will offer his number to the people. Mande had a variation of the 666

and said that the number is 366. She said, that people who have this number will be able to take it to the stores and get things for free.

Another sign of the End Times coming is what Mande calls ›Ground Place Power‹ (GPP) (*Möi kona paua*) (P. Stewart and A. Strathern n.d.). This power that she speaks of is the power that arises out of development processes around them as signs of the End Times. Mande told us that the GPP is very great in places of white men and many bad customs and behaviors come from this and that Jesus will need to come back to stop this GPP from rising up. She said, »that is why we spend all of our days in church, Monday to Sunday. Many people are urging people to join the church because the world will end soon.«

Mande explained that dreams come to her and others. Both Satan and God can bring these dreams and a person has to be able to distinguish between the two sources. This notion that dreams and visions are given to the people is prevalent in Hagen. Mande recounted one of the dreams that she said God had given to her.

Mande's Dream

I had a dream last night. Did that have something to do with me coming to see you two today? [i.e. to talk to us about her church life]

I was in church.

I have a sister [called Nuin] and she's in Moresby. She's big headed. She came to me [in the dream]. She plays cards and chews betel nut. In the dream I saw her looking far up into the sky and she was crying, crying, crying, her tears were falling down. Tears were streaming down her cheek. She had a netbag on, hung around her neck and dangling down her frontside. [This is the way that many women carry their netbags when they are empty. Usually the bags carry food, pigs, or infants suspended from the woman's forehead and they dangle down their backs.] She was looking up to the sky and crying.

The sister's netbag was filled with her sins. It was heavy on her. She was crying because she saw that her sins were in front of her obvious to everybody. [The netbag is symbolically very important for the women of New Guinea. It is the container of everything they produce and reproduce. Here the sinful sister's netbag is not worn from the forehead full of the products of useful labor but rather it is worn in front and filled with the products of ›incorrect‹ action. This is another instance of the common theme running through all of Mande's discourse of the traditional ›virtuous‹ life versus the modern (white) unproductive, sinful life.]

And so her sin was revealed and at the same time Jesus came to me – the two things go together.

I saw her crying while we were holding our church service and I asked her ›why are you crying, is it because we are here holding our church service and you are not in with us?‹ And then my sister said, ›there is a white man looking for you; your white man to whom you are married is looking for you‹. I (Mande) said, ›I don't know of any white man that I'm married to but anyway, you say he is coming to look for me here‹ [In 1995, Mande

had said that after joining the church she was no longer jealous of her husband's co-wives. Perhaps this is because she now has a co-husband in the form of Jesus.] And I saw this white man coming with very, very, long, long hair in ringlets. [Even though Jesus is described as white his hair is worn in the older traditional manner of long ringlets prevalent in Hagen among women – or perhaps the image is simply one of long flowing hair.]

So I went off into a corner [to provide privacy]. If this person wanted to speak to me the other people might hear what he was saying to me. Then this person came down and was right there looking at me. He took no notice of the other people in the space. I took my hand and put it on his knee and said, ›oh you were looking for me were you – why are you looking for me?‹ He had a pair of long socks which I held on to and he said that he had come to look for me.

This was almost at dawn because we were so late coming back from the church.

It was really in the time of night and I woke and it was already light. This I think was Jesus coming to look for me and he found me and now I have Jesus and I think that I have really seen Jesus in this dream. I'm very, very, thankful to God that he has given this vision to me. And I think that I really will be able to go to Heaven and I won't join in the earthly power [GPP].

The other woman who was interviewed was Yara, the daughter of the big-man Ongka. Yara has three children by her husband, who has taken a second wife. One of her children is grown up and preparing herself for marriage while the other two are still young. In 1995 Yara expressed resentment toward her father for not allowing her to go to school and learn to read and write as her brothers had been allowed to do. She said that the talk of the End times is in the Bible according to the people who teach about it but she is unable to read and make an evaluation of the truth of this talk.

In our discussions with Yara in 1997, she was certain that the world's end is at hand and her anxieties about being unable to read have shifted their focus to the powerful image of the ›Book of Life‹ which has her name written in it along with all those true believers who are to be saved at the return of Jesus. This is detailed clearly in a dream sequence that she said God gave her.

Yara's Dream

She was going along the banks of a river, going and going in a difficult place [a pilgrimage]. There she came to a place where there was a permanent materials house and she came to a place where there was a man who was reading names in a very large book. He looked up and he saw her. She said that her name is Sarah, it used to be Yara. He asks her, ›what is your name?‹ She said, ›when my mother bore me she called me Yara but when I was baptized my name was changed to Sarah. My name will be in your book.‹ She

stayed silent. [It is a common practice for New Guineans to take a Biblical name at the time of their Baptism and to stop using their parentally given name. People want to be called by their new names because that is the name that will be written in the ›Book of Life‹ which is their entrance code for Heaven.]

He said, ›your name is Sarah.‹ He called it and she realized her name was in his book. As he called out her name she went into his house. [Here we see that her Baptismal Christian name serves as the password into the house of God. The roll call of names may also reflect the election lists which allow a person to note if their name appears on them.] Yara continued her story, saying that many people were coming and going in the house, it was the last Judgement and the people were being divided up. She went alone into the wilderness place by herself and cried and sang a hymn and said, ›Oh Lord, this is the End Time, what am I going to do?‹

In the dream she awoke and said, ›Oh I've seen a dream of the End Times‹, and then she truly awoke and she was making a prayer to God. With her *noman* (mind) she thought, ›I know how the last times will be – I must behave myself when the End Times come. That's the meaning of the dream that God revealed to me.‹ We ask God to give us dreams and show the way, giving moral advice.

Yara described the chronology of the End Times, saying that »In 1998 the Antichrist will come. Some good people will be taken up at that time, the time of rapture. Their bodies and spirits will be taken up. Others [sinners] will be cast into fire. In 1999 God will return and judge people close to the year 2,000. The Pastors say this. The Pastors in their sermons tell us that this is going to happen but only God really knows. The Antichrist is a man. He will ask those who believe in God if they do and he will try to kill them with an axe. Those who do not believe in God will be taken by the Antichrist.«

Yara closed her interview with the following:

»Signs of Satan are all around us,
brothers killing brothers,
fathers killing daughters,
fathers and sons fighting.«

When listening to what will happen at the actual End Times we were told that great earthquakes will shake the earth and fire will consume those who are outside of the church (the unfaithful). After these events God will replant the earth with human seedlings. These seedlings or cuttings are said to be the faithful whom God, like Noah, has selected in order to repopulate the earth after the End Times destruction has occurred. The concept of humans being retained to serve as planting materials is expressed in the indigenous notion of *mbo*, which is central to Melpa notions of origin, descent, continuity, regeneration, and condensed power. These people's term for themselves, as the first Lutheran missionary-ethnographer Georg Vicedom noted (Vicedom and Tischner 1943–8), is *mbowamb*, the

›planted people‹, the people who have been planted in the earth and therefore belong to it. Sweet potato vines and taro shoots are *mbo*, materials that can be taken and transplanted from one garden to the next and therefore ensure the continuity and the regeneration of their life form. It is interesting that the predominant image here implies the agency of a gardener who takes the materials and purposively re-uses them, planting them in ground conducive to their growth and caring for them. Further meanings of the term convey its symbolic density:

wamb mbo = kinsfolk, those with whom an element of descent is shared

peng mbo = the round, bast-covered, human-hair wig formerly worn by men, in which spirits of dead kin were held to lodge

pokla mbo = the sacred tubs, built at ceremonial grounds to mark the performance of a *moka* exchange festival, in which magical stones and substances to draw in wealth and maintain fertility were buried. The tree or shrub planted in the tub is the *pokla*, branch or cutting or seedling, taken from elsewhere.

kor-nga pokla mbo/ui mbo = two terms for sacred or magical stones that might be placed on the *pokla mbo* as a lodging place for spirits or used in healing practices. These stones could be prehistoric mortars or representations of humans. The mortar's cup-like shape was described as the place in which the *kor* or spirit could live. *Ui* means ›to come‹ and refers to the habit of spirits to manifest themselves by ›coming‹ to people at a time of their own choosing (A.J. Strathern 1969). The mortar as *mbo* thus resembles a nest, known as *mi-manga*, a ›mi-house‹, where *mi* also can refer to an origin place, a place of creation.

mema mbo rondoromen = ›they transfuse blood‹. The blood taken from another body is transfused into a hospital patient to renew the patient's life.

ik mbo wuō = a teacher, one who implants knowledge gained elsewhere into a new mind and thus reproduces it.

The wider notions involved here are clear. There is a combination of continuity with renewal, always through transmission of a sacralised power from one context to another.

Themes

Some of the themes that are found throughout these narratives of world's end include:

1. Multiethnicity, boundary crossings, and witchcraft (*kum*)

There is an awareness that multiethnic relationships produce conflicts both at the personal and community level. With greater possibility for movement of people from different areas across boundaries that are much more permeable than in pre-colonial and

colonial times, senses of self and identity are put into question and challenged in new ways. Often neighboring peoples such as the Chimbu are described as thieves and rascals. The notion that more cannibal witches are present in Hagen than previously and that these witches are possessed by Satan is also described partly in multiethnic terms (P. Stewart and A. Strathern 1997b and n.d.b.). The Queen of the witch community is said to be from neighboring Chimbu, people with whom Hageners have frequent disputes. Chimbu and also Enga women who marry Hageners are stigmatized as being more violent and less able to integrate with the Hagen community. It is true that women typically move at the point of marriage to their husband's community and must learn to adjust to the expectations and demands of not only their husbands but also their affines. Often women find it difficult to cope, especially if they are married to a man who has paid an acceptable brideprice but who is not their own choice. Such problems are likely to be all the greater in cases where the wife is from a distant place, and has to struggle, perhaps physically, to assert herself without the benefit of support from nearby kin.

Incoming wives from elsewhere are likely to be seen as more grasping and insistent than local women, for the reasons just given. They thus become susceptible to stereotyping that associates them with disorder, greed, instability, and damaging conflict. Greed is the central symbol that drives this complex of notions. Since the Antichrist is also linked with this idea of greed and grasping after material advantages, and the Antichrist is seen as coming from the outside, there is a further tie-in between the Antichrist, witchcraft, materialism, and certain people of ethnicities other than the Melpa themselves. The Simbu (Chimbu) people to the east become representative of this sense of otherness because they belong to a different Province from the Hageners (Melpa), unlike the mid-Wahgi people who share the same provincial center of Mount Hagen town. In Port Moresby, the national capital, Simbu people have for long competed with the Melpa and others for employment, and the Melpa have been at pains to distinguish themselves from them in the eyes of coastals. Yet the Simbu are also in another sense Highlanders, sharing an identity in the broader sense with Hageners. It is this ambiguity, perhaps, that has led to the notion that Chimbu is the headquarters of the witches.

Greed is not simply projected onto the outside, however. It is also felt to be at work internally, because of the heightened influence of Satan in the world generally. People therefore have the problem of *dealing with* Satan's influence, and one of the locally significant ways they have developed to counteract greed is fasting.

2. Coping with the unthinkable

There are a number of ways in which the Hageners are dealing with the End Times notion. These include fasting, seeking to strengthen the *noman* or mind, and prayer.

a. *Röng mi roromen* (fasting) is the counterpoint to greed. Greedy actions (GPP) are the cause of the earth's decay. Fasting is thought to reduce some of the immediate effects of GPP by means of reestablishing an equilibrium of sorts between over-consumption and

personal sacrifice. The notion of fasting is one that overlaps with two indigenous notions: (1) *Mowi*, the prohibition on the consumption of specific types of food that one adheres to while participating in particular rituals (e.g. the prohibition during the *Amb Kor*, Female Spirit, cult ritual on the consumption of sweet potatoes that have been cooked in ashes, or the expression of grief through the avoidance of a particularly favorite food that had been shared with a friend who has died. (2) *Mi*, something that is taboo. This word is used to describe the total avoidance of food that Mande and others routinely enact as a new kind of prohibition, invoking the solemnity and power of the concept of *mi*, or origin-substance. The act of fasting is thought to prepare the individual for the time when Jesus will return as well as quelling the evil powers that exist in the surrounding area. The *mi* is also the sacred substance of the Hagen people and is represented in the case of the Kawelka by the cordyline plant which is often planted at a garden's edge as a sign of taboo to ward off thieves who might desire some of the planted crops. One might equate the action of fasting with the setting of a taboo sign on the body as a warning to cannibal witches (the workers of Satan) who attempt to consume human flesh. Fasting is clearly seen as an act with both performative and expressive efficacy, just as food prohibitions (*mowi*) are. A refusal to ingest life-sustaining substances asserts the strength and bounded integrity of the body itself and its dedication to a cause. The *mi* is the most powerful force of protection as well as of rightful punishment for wrongdoing. All of these ideas are creatively brought together in the symbolic work of constructing the notion of fasting in a new context. (We may perhaps *contrast* these ideas with the notion of the mortification of the flesh, since the notion that is being developed seems to be one that is strongly embodied, and not dualistic.)

b. The *noman*: Seeking to strengthen one's *noman* or mind is thought to be a means by which a person will become a 'better' Christian and one who will be seen by God as worthy of salvation (A. Strathern and P. Stewart 1998). At the end of Yara's dream narrative she explained that both the mind (*noman*) and the body would go to heaven. Thus, these earthly preparations anticipate the day of 'rapture', when whole persons will be 'caught up' and transported to Heaven.

The ideal of obtaining a strong *noman* is an indigenous one that determined what a person could expect to obtain during life, but the *noman* was not thought to survive after the death of the person, whereas in the new Christian eschatological scheme which Yara develops it does. It is important to stress here again that we see in these statements individuals attempting to work through and to refashion indigenous notions of the person and the distribution of aspects of personhood across the boundary between life and death. Cultivating a strong *noman* is connected further with fasting, since both imply the subjugation of desire (greed) and its subordination to the acquisition of ritual power, making the ritualized body apt for entry into Heaven, a proper *mbo* for God to take.

c. Prayer (*Atenga rui* and *mawa iti*) allows Christian Hageners to ask God to help them obtain a strong *noman*, through 'proper' actions as well as the opportunity to ask for assistance in warding off evil deeds that might befall them or their kin or fellow church members. The non-Christian usage of *mawa* is that of asking a person who stands in a

more powerful/prestigious position to the supplicant, such as a trading partner, for something. Such asking is technically outside of the coercive context of ceremonial gift-giving, since it is not necessarily part of a *moka* sequence governed by debt and investment. However, if A acts as supplicant and makes *mawa* for something from B, B can later do the same, reversing the order of superiority and re-establishing equality. With God this cannot be done, since God is always superior. *Mawa* is an appeal to his *noman*, as it is in the case of a friend or partner too, but God's *noman* cannot in principle be swayed by magic or rhetoric. Strengthening the human *noman*, correlatively, means making it more like God's. In any case, *mawa* remains a privileged form of asking God to forgive sins or provide a source of well-being that constitutes another resource for people dealing with the threatening and uncertain aspects of their lives in the shadow of the End. *Atenga rui* is the term for invocations of ghosts that in the past accompanied pork sacrifice, requesting release from sickness, help against enemies, the acquisition of wealth goods, or the fertility of crops and people. Christian prayer is also described in general as *atenga rui*, but there is a new stress in it on *mawa*, with the sense of dependency on God and an inability ritually to control the cosmos, a recognition of the idea that ›man proposes, God disposes‹. We will compare this later with the pre-Christian ritual management of the cosmos.

d. *Ur Kumb*: Dreams and visions and the prophecies inspired by them are another way of thinking about the unthinkable. If humans cannot manage the cosmos, they can manage their own bodies by fasting and thereby achieve some privileged access to the knowledge of what is happening and what will happen, of the evil demonic powers that are supposedly abroad in the world and of the coming actions of Jesus in the Parousia (*Yesu yand omba*, ›Jesus will come back‹). Individuals such as Yara and the young male pastors have cultivated a reputation for this kind of power in order to claim a position of leadership, not by virtue of making things happen but by virtue of knowing and revealing the secrets of what will happen and recognizing the signs of events that are already happening as a dispensationalist skill.

e. *Nda*. (Perhaps/we don't know) The ultimate means of coping with the uncertain future projected into the imagination by Christian beliefs in End Times, is the caveat that was frequently related to us – that they don't know exactly when the earth will finish, ›Pastors say it may be in 2000/2001 but only God knows for sure.‹ The superiority and inscrutability of God is here called into play almost as a protective device, but also as a warning to sinners to repent quickly because the End could happen prior to 2000 rather than after it. Pastors play on both ideas – that Jesus is coming soon, since the signs suggest this, and that his arrival may be delayed, for reasons best known to Himself since all is in God's plan, and in particular it cannot be computed when the Gospel will have been preached widely enough. The attempt to get everyone converted is made *because* of the putatively impending End but also itself *makes the End possible*. In other words there both is and is not ritual control over cosmic events. The ritual of preaching the Gospel may bring about the End, but there is no human ritual for renewal of the cosmos.

3. Cyclicity, Ritual and the Cosmos

PG, the Power of God, has made a fundamental difference to the relationship between ritual and the cosmos. Indigenous rituals of fertility and regeneration envisaged rituals and sacrifice as ways of directly influencing the state of the cosmos or the prosperity and health of people. It is true that ghosts, ancestors, and the ›big spirits‹ (*kor ou*) such as the Female Spirit, were seen as having their own capacities for volition and choice, and required sacrifices in return for granting people's wishes or releasing them from sickness and infertility. In this sense, then, they were superior and not in people's direct control. Nevertheless, there was a strong emphasis on performative efficacy, on carrying out rituals as the means of restoring and regenerating fertility by symbolic enactment. It is this idea of performative efficacy that is altered by the idea of God's Power. Efficacy is replaced by ›asking‹, *mawa*, and cannot be ›acted out‹.

This notion of efficacy was even more highly developed among the Duna people of Lake Kapiago in the Southern Highlands Province than among the Melpa. The Duna, like the Huli, had an elaborate entropic notion of the processual decline of the ground over a period of fourteen generations. But they also had a vigorous and equally elaborate vision of counteracting this entropy by means of ritual practices known collectively as *rindi kiniya*, (*Huli dindi gamu*) straightening or renewing the ground. They saw their landscape as not only dotted with shrines to various spirit powers but also as traversed at large by two grand ritual trackways, the *kirao hatia* and the *hambua hatia*, in the first of which a virgin's menstrual blood was carried from one end of the Duna area to the other and finally given as a libation to spirits in a sacred site among the Huli people to their south, while in the other the body parts of a young, fertile Oksapmin man, captured and sacrificed, were distributed along a parallel pathway that also ended at the same place among the Huli, known as Kelokili to the Duna (Gelote to the Huli, both names referring to the base or root of a large *Ficus* tree perhaps associated with a chthonian creatrix figure, see Frankel 1986:21). These Duna notions of a regional landscape of mobile, sacred power that required management, propitiation and regeneration correspond to the circulating cults of renewal in the Western Highlands, the Female and Male Spirit cults predominantly. Such cults were means whereby an image of climatic and ecological renewal on a regional, trans-local basis was constructed. The adoption of Christianity has done away with this image and replaced, it with one that is both more global and more local. Each local congregation attempts to intercede with God and protects itself from evil, a process that is known to be replicated globally.

In the indigenous ritual universe of the Duna there was an inbuilt cyclicity, tempered by ritual action. This idea was not clearly present among the Melpa, although their idea of a short-cycle need to re-stimulate fertility each generation corresponds to the Duna's idea of a fourteen-generation pulsation. In both cases the cosmos was seen as ritually socialized, through human actions. In the Christian vision, there is a horizon of finality, different perhaps from the indigenous notions of cyclicity. In the merger of contemporary ideas in Hagen, however, we find that the ›gardener image‹ of the renewable *mbo* has been inserted

to preserve the cyclic version of time. The gardener is God, not a human, and the image clearly recognizes the shift in the balance of power between people and the deity. By the same token people are no longer in control of the co-ordinated ritual reproduction of the landscape, and there is no exact concordance between their social alliances and the reproduction of the earth's power of fertility. The ritual gap, again, can be closed only notionally by reference to God's Power and His Plan for the world, which humans cannot even know in detail. At the center of faith there is, therefore, an aporia, leading to a pervasive sense of uncertainty and contradiction.

4. Contradiction, category collapse, and the struggle for access to knowledge

a. Both Mande and Yara spoke of the types of sinners other than witches. These are rascals, prostitutes, and thieves. These characters are also boundary transgressors, like people from different areas, and their influence can easily penetrate into and pervade community life. Christian prayers are used, as we have seen, to make a symbolic or sacred protection against such influences. The sense of collapsing boundaries and confusion of categories re-informs the sense of the impending end of the world.

b. Another category confusion is generated, according to Mande, by local women attempting to be like white women. Her remarks reveal the ambivalence of attitudes generally towards whites and other outsiders – such as ›Japanese‹. Whites represent both GPP and also the Power of God (PG). The imitation of white women and the relationship of this process to sin is a marker of GPP. In one image Mande spoke of people in Japan being very rich in material terms but lacking Jesus in their hearts, so that they lacked ›life‹. One can see sentiments of this kind as an attempt to achieve a feeling of parity with whites, or superiority towards some of them, through an assertion of spiritual vision vis-à-vis material values, a sophisticated twist on earlier attempts to achieve parity by *becoming* wealthy, as in the 1968–72 red box money cult in Hagen which has subsequently been repudiated as a Satanic form of activity (A.J. Strathern 1979–80).

c. Ambivalence continues in the attitudes towards money, and it follows from the theme of GPP, to which money belongs. Only the followers of Antichrist will have money in the end times. In the 1995 imagery of Mande the insufficiency of money supplies was to be a sign of the end. In 1997, she spoke more definitely of money itself being a source of wrongdoing, since what is ›fancy‹ is also ›expensive‹ and a marker of sin. Yet in the end ordinary money would also be obliterated and replaced by a special coding of the Antichrist, just as Christians would use their name-codings in the Book of Life to get to Heaven.

d. The question of access to ›knowledge as power‹ is also crucial. Mande relies on what the Pastors say and the idea that all is in the Bible. Yara, who was concerned about the questions of access and evidence in 1995, by 1997 announced herself as a dreamer and

also an interpreter of dreams for others. Dreams could give her a leadership role and also replaced literacy as a source of knowledge as power. The male pastor – neophyte, Yu, was also spoken of as having not just dreams but *visions*. We expect the significance of dreams to continue to grow in the next months and years. Far more local people are becoming pastors now than in the 1980s – it is a popular career choice – and people are likely to develop the rhetoric and dreaming capacities to enter into these positions and maintain the quest for ›knowledge‹.

e. History as Sign again. As time goes on, *everything* becomes interpreted as a sign, in a process of semiotic overdetermination. What the point of ›saturation‹ in such a ›heavy‹ symbolic arena will be is unclear, but clearly the millennium is fast becoming a ›symbol that stands for itself,‹ as history is ›swallowed‹ by signs.

f. The GPP which encompasses development and material wealth is a particularly strong sign of the End Times. It strikes at the heart of the Hageners' sense of self worth and identity which is so intimately integrated with the actual ground – working the gardens and producing pigs – the traditional means of gaining respect for women in Hagen. Urban development, the inflow of cash, and women wanting to be clean and wearing ›fancy‹ dresses are all incompatible with the close day-to-day, hands-in-the-dirt, experience of the traditional Hagen women.

g. At the broadest level, we suggest that what the images of world's end express is confusion, ambivalence, and contradiction of categories in historical experience, a recognition that history can no longer be appropriated and incorporated into existing structures, but has instead fundamentally shifted these structures in a kind of tropological tornado that places them into the ›eye of the storm.‹ While we were in Hagen in August 1997 this sense of crisis was heightened by the fact that it never once rained. We were told that a five month drought had left crops in a ruined state, which we saw with our own eyes. Also, a plague of worms had destroyed large areas of gardens throughout the region and unseasonably cold, frosty weather had destroyed gardens in the higher altitude areas such as Tambul and Kandep, driving people to evacuate their homes in the famine. These climatic shifts were all seen as signs that the end of the world is close at hand and nearly every woman showed us the ruined produce of her gardens – some explicitly saying that these are the signs of the end at hand. The ecologically induced disaster totalized in the form of the landscape itself the sense of End Times and provided an apparently direct confirmation of the prophecies in the Bible, linking the experience of a shortage of food and money to the idea that World's End was at hand.

5. Globalization – Localization

The two main female informants whom we have cited in this paper, Mande and Yara, belong to the Assemblies of God church and attend local services, but the Lutheran, Catholic and Seventh Day Adventists also have active congregations in Hagen. Particularly noticeable to us were the Charismatic Catholics since they tended to conduct their

fellowship meetings in the early hours of the mornings awakening us with their songs and drumming. These Charismatic Catholics are in direct competition with the fundamentalist churches such as the one that Mande and Yara are members of, and share common features such as speaking in tongues and prophesying that the end of the world is close at hand, practices that are not parts of mainstream Catholicism. Damian Thompson, however, notes that »The new Catechism of the Catholic church states that before the Second Coming, »the Church must pass through a final trial that will shake the belief of many believers« ... [This] new Catechism allows room for the belief that the Church is now passing through the prophesied tribulation and, by implication, is entering that ill-defined period known as the Last Days« (1996: 185–6).

These notions of End Times are ones that are preached globally. We have been detailing here some of the ways in which the Hageners localize these concepts and intertwine them with indigenous ideas of self, life, and death. The Charismatic Catholics in Hagen need not have derived their notions directly from their own parent Catholic church in Mt. Hagen town. More probably they picked their ideas up from the local context of fundamentalist/charismatic movements in the Protestant churches and developed their own twist – hillside vigils, a new kind of drum made from kerosine cans, night services, and singing in tongues to traditional melodies. Local taboos and practices may become enmeshed, however, with wider ones as the next example shows.

The *mi* (taboo) imposed upon the body in the act of fasting is an individual action to guard and ready the *noman* for the End Times. It takes on a more expansive meaning when it is engaged in as a group activity. Recently one of Papua New Guinea's newspapers reported that the United Church of PNG gave its support to Prime Minister Bill Skate's proposal that a National Day of Fasting be observed in conjunction with raising money to combat drought-related food shortages. The Church's General Secretary promoted the Day of Fasting as »a step in the right direction for PNG as a Christian nation ... [saying that] Skate's call was a spiritual fight which Christians should take up ... [and] ... as a Christian nation we believe we can overcome situations by fasting and praying« (National 11/11/97).

Here we see the use of fasting as a Nation-strengthening device, called for by one of its mainline churches and by its Prime Minister, to show solidarity for the sufferings of its local communities. Symbolic actions of this kind act as suspension bridges between local and wider senses of identity, and it is certainly significant that religion is more and more being harnessed for the purposes of identity-building both locally and nationally. Global patterns thus realize themselves only through their local mutations and appropriations, while by the same token the local is transformed more towards the global when it reaches the level of the nation.

Envoi: PMT, 1 & 2

Thompson (1996: 142, 347) speaks of the condition of pre-millennial tension (PMT) observed by scholars of millennial movements in Britain (the phrase was coined by

Andrew Walker of King's College London). It is a phrase that aptly applies also to the Hagen congregations, and to the situation observed by Donald Tuzin among the Ilahta Arapesh (1997: 126–156). If so, we can only speculate what PMT2 may be, post-millennial-tristesse. Here we suggest two possibilities, given that events are likely to be interpreted within existing frameworks of ideas while also posing challenges to such frameworks. One possibility, of course, will be to reiterate the coping strategy that comes from accepting the Power of God (PG): God decided that the time was not right after all, and numbering systems are human, not God-made (as in the Anglican hymn: A thousand ages in thy sight/Are like an evening gone/short as the watch that ends the night/before the rising sun.) The other possibility would be to re-emphasise aspects of indigenous agency, the Power of People (PP): people's prayers, fasts, vigils, drumming, singing, in short their rituals, had kept the Antichrist at bay and/or had persuaded God to wait a while. The two possibilities correspond to the existing tension between the fervid fear and expectation of an imminent future beyond control (dispensationalism) and the equally fervid wish to know it and exercise control over it (post-millennarism).

Acknowledgements

A preliminary version of this paper was given at the Department of Anthropology, Auckland University, New Zealand, in August 1997. We thank Professor Mark Mosko for his kind invitation to visit Auckland and participants in the seminar for their comments.

References

- FRANKEL, STEPHEN, *The Huli Response to Illness*, Cambridge University Press / Cambridge 1986.
- MORGAN, CHRIS, »The state at the end of the Universe: madness and the millennium in Huli«, in: P.J. STEWART and A. STRATHERN (eds.), *Millennial Markers*, pp. 59–86. James Cook University, Centre for Pacific Studies / Townsville 1997.
- ROBBINS, JOEL, »666, or why is the millennium on the skin? Morality, the state and the epistemology of apocalypticism among the Urapmin of Papua New Guinea«, in: P.J. STEWART and A. STRATHERN (eds.), *Millennial Markers*, pp. 35–58. James Cook University, Centre for Pacific Studies / Townsville 1997.
- STEWART, PAMELA J. and ANDREW J. STRATHERN (eds.), *Millennial Markers*, James Cook University, Centre for Pacific Studies / Townsville 1997a.
- STEWART, PAMELA J. and ANDREW J. STRATHERN, »Sorcery and Sickness: Spatial and Temporal Movements in Papua New Guinea and Australia«, in: *Centre for Pacific Studies Discussion Papers Series*, No. 1, 1–27, James Cook University of North Queensland 1997b.

- STEWART, PAMELA J., »Ritual Trackways and Sacred Paths of Fertility«. Paper presented at the 1997 Perspectives on the Bird's Head of Irian Jaya, Indonesia Conference in Leiden, The Netherlands. Submitted for the ISIR proceedings 1998.
- STEWART, PAMELA J. and ANDREW J. STRATHERN, n.d. »Money, Politics, and Persons in Papua New Guinea«, in: *Social Analysis*. (In press)
- STEWART, PAMELA J. and ANDREW STRATHERN, n.d.b. »Invasions, Dismemberments, Consumptions – »Feasting on my enemy««, in: *Ethnohistory*. (Submitted)
- STRATHERN, ANDREW J. and PAMELA J. STEWART, »Introduction: Millennial Markers in the Pacific«, in: P.J. STEWART and A.J. STRATHERN (eds.), *Millennial Markers*, pp. 1–17. James Cook University, Centre for Pacific Studies / Townsville 1997.
- STRATHERN, ANDREW J. and PAMELA J. STEWART, »Seeking Personhood: Anthropological Accounts and Local Concepts in Mount Hagen, Papua New Guinea«, 1998, in: *Oceania*. (In press)
- STRATHERN, ANDREW and PAMELA J. STEWART, n.d. »Objects, Relationships, and Meanings: Historical Switches in Currencies in Mount Hagen, Papua New Guinea«, in: JOEL ROBBINS and DAVID AKIN (eds.), *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia*. ASAO (Association for Social Anthropology in Oceania) Monograph Series No. 17. (In press)
- STRATHERN, ANDREW, »The red-box money cult in Mt. Hagen«, pts. 1 and 2. *Oceania* 50: 88–102 and 161–175, 1979–80.
- STRATHERN, ANDREW, »Kor-nga pokla mbo or ui mbo? Hagen magic stones«, in: *Archaeology and Physical Anthropology in Oceania*, 4 (2): 91–96, 1969.
- THOMPSON, DAMIAN, *The End of time. Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*, University Press of New England / Hanover 1996.
- TUZIN, DONALD F., *The Cassowary's Revenge. The Life and Death of Masculinity in a New Guinea Society*, University of Chicago Press / Chicago 1997.

RELIGION AND HOPE

— A PERSPECTIVE FROM TODAY'S CHINA

by He Guanghu^{*}

Foreword: Darkness from Without to Within

It has not been a secret that there is emerging some serious moral and spiritual crisis in the Chinese society today. And this crisis is becoming the focus of worry for many people who are concerned about the future of China that is, to some degree, the future of the world.

And it has been very clear that the key to a better future of China is some thorough political reform, whereas the foundation for a better future of China is some spiritual improvement. For only some constitutional politics is able to bring about a relatively just and responsibly free society, whereas only a people with exalted or inspired morale is able to bring about or promote a more thorough political reform.

However, the moral condition in the Chinese society is driving many observers to despair more and more people are turning from some basic behavior norms in their seeking for their own temporal and material benefits, giving less and less attention to the public welfare, not to mention the well-being beyond this world.

In my observation, such a condition is an outcome of the influence of the socio-political systems and events in the past decades. If we call the social circumstance which can be characterized as some pseudo-deification (having idolatry as its essence) and some pseudo-nomos (having totalitarianism as its essence) the darkness without, we can call the social mentality which can be characterized as some extreme secularism (having materialism as its essence) and some anomie or chaos (having cynicism as its essence) the darkness within. Compared with the former, the latter is much more fatal and undermining to the Chinese society and much more difficult to overcome.

On the other hand, however, in the Chinese society since 1980's, we can see some other striking and important phenomenon, that is the appearing or emerging of religion from »underground« or, I prefer saying, from the hearts of the people.

^{*} Prof. Dr. He Guanghu von der Akademie für Sozialwissenschaften in Peking lehrt z.Zt. im Rahmen einer Gastprofessur in Harvard. Der Beitrag basiert auf einem Vortrag, den er im Sommer d.J. anlässlich einer europäischen kirchlichen China-Konsultation in Stavanger gehalten hat. Der Vortragsstil wurde nicht verändert.

I. The Transformation of Religion in the Last 20 Years

Since the early 1980's when the so-called »5 Major Religions« (Buddhism, Taoism, Islam, Catholicism and Protestantism) were allowed to restore their religious activities, religion in China has experienced some important transformation in general. Focusing Buddhism and Christianity, I can characterize the transformation as following.

1. From Revival to Growth

According to the official statistics of the Chinese government in 1997, »there are over 100 million followers of various religious faiths, more than 85,000 sites for religious activities, some 300,000 clergy and over 3,000 religious organizations throughout China«.¹ And it is generally believed that the number of religious people and organizations in today's China is larger than that given by this »incomplete statistics«.²

Although it is difficult to estimate the number of lay Buddhists because of the lack of membership enrollment, we can see the evident growth of Buddhism through many other signs. Putting aside such impressive numbers as »13,000-some Buddhist temples and about 200,000 Buddhist monks and nuns«,³ we can see more and more people on pilgrimages to the more and more temples, more and more people involved in more and more Buddhist activities, celebrations and practice, and more and more people reading the more and more published Buddhist scriptures, writings and periodicals.

As for Christianity, the Chinese Government's White Book says that there are 4 million Catholics in China in 1997,⁴ whereas there were only 3 millions in 1949. And the Protestant establishment church⁵ says its membership grew from 3 million to 10 million in the period between 1979–1994,⁶ whereas there were just 700,000 in 1949!

Furthermore, many people outside China believe that there are 20–30 millions of Christians in today's China who have less or no affiliations with the establishment churches.⁷ On the one hand, some estimation is not based on strict statistics and may be exaggerative, on the other hand, even the White Book also says »there are more than

¹ *Freedom of Religious Belief in China*, Information Office of the State Council of the People's Republic of China, October 1997, Beijing, p. 1.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ The term »establishment church«, referring to one of the two types of Protestant churches in China which has some hierarchical institution and official sanction from the government, is taken from FRANCIS CHING-WAH YIP's *Chinese Theology in State-Church Context: A Preliminary Study*, Hong Kong, 1997, pp. 15–27.

⁶ XU RU-LEI, »Chinese Protestantism's 15 years of Reform and Openness«, in: GAO SHINING and HE GUANGHU (eds), *Christianity and Modernization*, Beijing, 1996, p. 157.

⁷ I think the term »establishment church« applies to the type of Catholic church sanctioned by the government in China as well as to her Protestant counterpart.

12,000 churches and 25,000-some meeting places throughout China»,⁸ and as well known, many »meeting places« or house assembly movement members⁹ are not included in the official statistics. So I think the truth is somewhere between the two extremes, that is to say, the number of Christians in China grew from 6 million (including Catholics and Protestants) to nearly 20 million at least in the past 20 years!

In addition to these striking numbers, we can also see the rapid growth of Christianity from the following facts: »Since the 1980s, approximately 600 Protestant churches have been reopened or rebuilt each year in China. By the end of 1996 more than 18 million copies of the Bible had been printed, more than eight million copies of a hymn book published by the China Christian Council in 1983 have been distributed.«¹⁰ And although there appeared more and more churches and »meeting places« or »house assembly« spots, they are getting more and more crowded for the Sunday service.¹¹ As the Bible are just allowed to be distributed within Church and people outside Church can just get the stories from Bible and the like, such books have been published and re-printed up to millions of copies in various versions for many times in different cities!

2. From Closeness to Openness

From 1950s to 1970s, all the religions in China closed their doors and windows to the outside world, as the country did. Furthermore, from 1958 to the »Cultural Revolution« (1966–1976), they even had to close their doors to the Chinese society. And while the temples and churches were closing their doors and were occupied by factories, schools, stores, police stations and other institutions, thousands of believers, monks and clergymen closed their heart doors and their mind were occupied by various unreligious thoughts.

In the early years after the revival of religion in China, most believers, monks and clergymen still remained in the closed mentality. They were very prudential in everything. They spoke little even to their fellow believers, not to mention to the people outside their own religious group and to the people from overseas. In fact, they had very few chances to contact people from outside their own religious group and from abroad in those years. All this can be seen in the number and contents of the publication of all the religious establishment organizations.

However, the situation changed very rapidly.¹² From 1980s to 1990s, as a strong reaction to the powerful suppression and forced closeness before, there arose a great current in the whole Chinese society that is sometimes called »Thought Liberation

⁸ *Freedom of Religious Belief in China*, p. 2.

⁹ Cf. MARTINSON, PAUL VARO, »The Protestant Church in Post-Mao China: Two Paradigms«, in: *Ching Feng* 31.1.(1988, 3), pp. 3-23, Hong Kong.

¹⁰ *Freedom of Religious Belief in China*, p. 3.

¹¹ »More than 3,000 Protestants attend the Sunday service at Chongwenmen church in Beijing each week. The Beijing Nan Tang Catholic Cathedral observes Mass four times each week with an attendance of more than 2,000.« (*Freedom of Religious Belief in China*)

¹² Such as »Religion«, »Tian Feng«, »Fa Yin« and others.

Movement«. The anti-ideological trend of the current brought about a wide-spreading interest in religion. And it was natural that such a current had some influence upon the religious circles in turn.

As a result of the reactions between the religion and the whole society, nearly all the forms of religion in China swiftly started their journey from closeness to openness. Monks and clergymen began speaking and writing about more topics, not only at home or in their own circles, but also on some public occasions. On the one hand, the establishment and non-establishment churches, Protestant and Catholic, started and developed their relationship to their fellow believers abroad as well as to their fellow churches at home. On the other hand, the establishment churches began to show some tolerance to different opinions and let in some fresh air different discourses on various topics, such as the introductions of Western theologies, the reflections upon the China's tragedy and Chinese culture, the presentations of the prophetic tradition, the affirmation of the social responsibility of Church, some socio-political critiques and some challenges to the dominant theological discourses.¹³ It is interesting and important that some of these discourses different from the dominant discourses are from intellectuals independent of any church in China. This fact leads us to another evident signs for the shift to openness of Christianity in today's China, that is the friendly or cooperative relationship between the christian churches and the academic institutions¹⁴ and some individual intellectuals outside the Church.

But in the early 1980s, any cooperative relationship between the two parties was simply unimaginable.

The similar shift from closeness to openness is also beginning in Buddhism. We can see the signs not only in the increase of its international activities and relations, like Christianity, but also in some changes in the publications of the Buddhist »establishment church« – the Buddhist Association of China. As some young scholars from outside the Buddhist circle took over the edition work of its periodicals¹⁵ and entered some of its institutions,¹⁶ some new ideas and open discourses began to appear within the Buddhist circle and in its publications,¹⁷ though not without obstacles.¹⁸ Like in Christianity, such discourses advocating openness are often from the scholars outside the official Buddhist circle.

¹³ Cf. *Chinese Theology in State-Church Context*, pp. 129–159.

¹⁴ An important sign is the »International Conference on Christian Culture and Modernization«, held in Beijing, 1994, sponsored by Amity Foundation and Institute of World Religions of Chinese Academy of Social Sciences.

¹⁵ The most popular of them is *Buddhist Culture* published monthly in Beijing.

¹⁶ A significant and influential institution is the Institute for Study of Buddhist Culture in Beijing.

¹⁷ Just two years ago, I personally experienced the closeness of some Buddhist authority in China: some other non-Buddhist scholars and I were invited to teach in a Buddhist school in Beijing but the invitations were withdrawn before we began our lectures. However, while preparing this speech, I read a Chinese monk, back from Britain, speaking very strongly for inviting non-Buddhist scholars to teach monks and for reforming the Chinese Buddhist education system to meet the social needs, at a Buddhist meeting in Beijing (»An Interview with Mastetr Jin Yin«, in: *Da Dao*, Issue 5, 1997).

¹⁸ As I know, the publication of some open ideas in the Buddhist magazines aroused some severe criticism from the Buddhist officials.

3. From Uniformity to Variety

As for Christianity, the variety means, above all, the formation of such a Triplex – a unique outcome of the modern history of China. The first part of the triplex is the establishment church (Catholic and Protestant), the second is the non-establishment church, and the third is the »cultural Christianity«.

Of course, what the variety means is much more than this. For example, there is appearing some trend within the establishment church to restore denominations and sects and various missionary traditions. Such a trend, to a greater degree, characterizes the non-establishment church because it has never been an united church, neither in tradition nor at present. Many of the non-establishment churches or »meeting places« are just the restorations of the various independent Christian organizations of the past. And some of them are mixed with elements of various folk beliefs or popular religions.¹⁹ And in the present social situation it is very difficult, if not impossible, for the non-establishment churches to overcome their divergence.²⁰ By the term »Cultural Christianity«, I mean the Christian knowledge, understanding, ideas, doctrines, meanings, life view, world view and the faith itself spread through various cultural means by individual intellectuals. In today's China, most of these intellectuals are scholars who are active in academic circle and independent of any church, and most of them are not Christians. They have been promoting the »cultural Christianity« through their research in the field of religious study, through their writing, editing and translating.

They also set up some research centers, institutes, and even college departments for researching and teaching in the field of Christian study or religious study. (The newest of them are the Department of Religion at Wuhan University, the Institute for Religious Study at Shanxi Normal University, the Institute for Religious Study at Suzhou University and the Center for Christian Study at the Chinese Academy of Social Sciences.) All these works of the scholars are playing an increasingly great role in the Christian religious life²¹ as well as in spreading and promoting Christianity in the Chinese society. Of course, however, all the scholars are different from each other in their attitude to Christianity, varying from faith through sympathy to neutrality.

In Buddhism, we can see the similar phenomenon. Although we cannot say there is any so-called Buddhist »non-establishment church« in China, we can find some intellectual groups for Buddhist discussion in some big cities. And there are more intellectuals and scholars who are not Buddhists in strict sense, but are engaged in research in the field of Buddhist study and in writing, editing and translating Buddhist publications. So, they are

¹⁹ Cf. SUN SHANLIN, »The Popular Christianity in China«, in: GAO SHINING and HE GUANGHU (Eds.): *Christianity and Modernization*.

²⁰ Furthermore, in the words of Prof. CHEN ZE-MING, a representative observer and theologian of the establishment church, »in the past ten years, the developments of some independent sects increasingly threatened the united Church«. (»The Challenge of Modernization Facing the Protestantism in China«, in: *Christianity and Modernization*, p. 152, translated from the Chinese version of the article.)

²¹ Cf. SUN LI: »The Present Christian Situation in China. A Study of the Young Christians in Shanghai«, in: *Christianity and Modernization*, p. 229.

making something like »cultural Buddhism«. And owing to their higher level of learning and greater influence among intellectuals, it is clear that their role in spreading and promoting Buddhism is even more important than the monks in today's China.

What makes the religious scenery more diversified is the revival and prosperity of various folk cults, some of which are mixed with Taoism, others are stimulated by the long lasting wave of Qi Gong. The last but not the least is the rediscovery of the religious nature of Confucianism. The discussion about the religiousness of Confucianism, together with »cultural Buddhism« and »cultural Christianity« (which are called »Buddhist culture« and »Christian culture« in the academic language of scholars and students), make the »religious cultures« and the »religions« a more and more popular topic in talks and writings of intellectuals and students.

II. How Has This Changed the Society?

Of course, all the religions in China have their influences on the Chinese society, in different ways and to different degree. But the transformations of them described as above have given them more influencing power, so that we can say this has changed the society to some extent.

1. In the beginning of my speech, I mentioned the moral crisis in today's China. Many intellectuals call it as »the collapse of morality« and worry about its threatening disastrous consequences. In fact, the past 10 years have witnessed some kind of moral collapse in the society. Such a society, like the Chinese society in the Mainland, which has lost its ethically bonding power of old tradition but has not yet built up its legal order, would fall into a miserable condition if there is nothing to stop or, at least, to slow down the collapse of morality.

Fortunately, in such a crisis in the Chinese society, some religions, which have become stronger through the shifts mentioned above, could exert their positive influence upon it. Although they do this just through the examples set by some believers and effectively just to some degree, they have really been counteracting the moral collapse.

In the case of Buddhism, the slogan »honor the country and benefit the people« put forward by its »establishment« and the teaching »do all goods and do no evil« passed from its tradition could exert greater influence on its followers' behavior after its transformation. And as we know, Buddhism has influenced many Chinese people to some extent, even they are not Buddhists.

In the case of Christianity, the slogan »glorify God and benefit the people« put forward by the establishment church could have the similar influence upon the believers.

However, it is the numerous good actions of Christians that are playing much greater role in counteracting the moral collapse in China. Against the general background of moral collapse, such a role is so striking that there have been appearing many articles reporting or mentioning the moral examples or good moral influence of Christians in journals for

religious studies, even in the government's publications. And some of the authors are themselves government officials, which is unusual in the social situation in China.²² Of course, we have to point out that the counteraction of Christians' moral examples to the moral collapse seem much more effective and evident in the countryside than in the cities.

2. In traditional China, Buddhism (and Taoism, to a smaller extent) provided an alternative way to the people in their spiritual life, which was dominated by Confucianism. But since the Song Dynasty, all the three Chinese religions (Sanjiao) have begun a secularization process and declined.

From 1950s to the »Cultural Revolution« (1966–1976), religions had gradually been swept away from the Chinese society and some kind of communist ideology had been deified or idolatrized. So, after the »Cultural Revolution«, with the disillusion in the pseudo-deification, there is spreading the extreme secularism and materialism, just as with the disillusion in the pseudo-nomos, there is spreading the cynicism and egocentrism, the two trends converged to make a kind of vast wilderness for spiritual life in China.

In such a situation, the revival and development of religion has indeed pointed to a way out, though the religious people are not more than 10% of the whole population, and the Chinese religions have their own problems and abuses. In any case, hearing of the praise to God in the quiet countryside, watching of the Cross on churches in the noisy cities, reading of the books on religion and thinking of the teachings of scriptures, all these signify that millions of Chinese people have not given up their efforts in seeking for a way out in the spiritual wilderness and they have been given some road signs.

In fact, though not yet very popular, religion in China is showing to the society a possibility of some spiritual life in contrast with the extremely secularist or materialist life. And with the help of their religious faith, numerous Chinese people have their lives anchored, in the teeth of storm of anomie which may be the unprecedented in the history of humankind.²³

3. As you see, in all the modern history of China, most of Chinese scholars and intellectuals considered the Chinese society as a non-religious one, and they thought the non-religious nature was a blessing to the society. Their argument is that the Chinese society was dominated by Confucianism but Confucianism is a comprehensive philosophy and a cultivating power which is higher than or much more superior to any religion. During the Anti-Religious Movement and the Anti-Christian Movement (1922–1927),

²² Of such articles at hand, during my preparing the speech, from »Zongjia (Religion)« (Nanjing), »Dangdai Zongjiao Yanjiu (Study of Contemporary Religions)« (ShangHai) and »Zhongguo Zongjiao (Religions in China)« (Beijing, edited and published by the Religious Affairs Bureau of the State Council), 50% are written by government officials.

²³ All this can be seen especially in some recent literature works of such writers as CHEN CUN, SHI TIE-SHENG and others. As the official press, generally speaking, are not willing to publish the articles in favor of religion, what we can read in them (e.g. in the periodicals published by the Religious Affairs Bureau) confirming the spiritual influence of religion on the society, though not very much, is really a very clear pointer. This looks even clearer if we found some of the articles written by some officials in the United Front Department of the Communist Party of China as Li Pingye and Tian Hongmei's (»Christianity and Modernization«, pp. 259–270, »Religions in China«, Beijing, 1998, pp. 13–20).

especially from 1950s to 1970s, all religions were attacked and dismissed as superstitions related to the evil, wicked, dark, nonsensical and ridiculous elements of the humankind throughout the world history. So, in the early years after the Cultural Revolution (1966–1976), such an idea became nearly a monopoly theory in Mainland China that Chinese culture is non-religious because Confucianism is not a religion. Even Prof. Ren Jiyu, the first of the few scholars in the post-Mao China who argued for religiousness of Confucianism, at that time, took the idea as his theory background that Confucianism existed as a ruling tool of the oppressing class, and his opponents denied the religiousness of Confucianism because they feared that the major Chinese cultural tradition would be attacked and dismissed as »people's opium«, the drug notorious to the Chinese people. Such a denial, with a nationalist pride, help to spread the idea that non-religiousness is just the major merit or advantage of the Chinese culture.

However, with the revival and transformation of religion in China, more and more scholars and intellectuals began to re-think the issue of religiousness of Chinese culture, especially of Confucianism, while being attracted by the influence of religion and its positive function. In the recent years, the re-thinking has begun to appear in some publications. And it is clear that the number of the scholars who advocating the religiousness of Confucianism is steadily increasing.²⁴ And it is more significant that most of them not only recognize the religiousness of Confucianism, but also give a positive evaluation to it and to religion in general.²⁵

Although it can be said that such a change is partly due to the influence of the contemporary neo-Confucianists outside China, it should be noted that this change did happen in the context of the revival and development of religion in China, so the stimulation from transformation of religion cannot be ignored. And, beyond all doubt, such a change is significant and beneficial to the Chinese society because it could remind the people of the religiousness of their cultural tradition, hence the recognition of their finitude and of the being of the Infinite.²⁶

²⁴ Professor Li Sheng and the present author are the first two of them after professor Ren Jiyu, though they have different approaches and ideas (Cf. HE GUANGHU, »The Root and Blossom of the Chinese Culture«, in: *Yuan Dao*, 2, 1995, Beijing, and »A Thesis on the Reformation of Chinese Religions«, in: *The Orient*, 4, 1994, Beijing).

The latest development can be seen in the latest issue of a humanities journal very influential in China *Wen Shi Zhe* (Literature, History and Philosophy), which published a discussion about the religiousness of Confucianism held by a group of the most famous scholars in this field such as ZHANG DAI-NIAN, JI XIAN-LIN and others. In the discussion, most of the younger scholars recognize the religiousness of Confucianism. (Cf. »A Written Discussion About Whether Confucianism Is a Religion«, 3, 1998.)

²⁵ Of course, in some discussions, there are many scholars who still deny the religiousness of Confucianism and of Chinese culture, but some of them point out, at the same time, that the non-religiousness is just the major demerit or disadvantage of the Chinese culture.

²⁶ According to CHARLES KRAFT'S *Factors Influencing Acceptance/Rejection of New Idea*, the similarity between the basic premises of source and the receptor culture will help acceptance of new ideas. (Cf. RALPH R. COVELL, *The Liberating Gospel in China*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 272.) The theory can be applied to relationship between the acceptance of Christianity and the religious nature of the Chinese culture.

III. How Has This Given Some Hope to the Society?

Where there is life, there is hope. Since there are so many lives in China and so miraculous revival of religion in China, there are of course some hope for a better China.

1. A Hope for Improving the Social System

As it was mentioned at the beginning of my speech, the key to a better future of Chinese society is some thorough political reform, whereas the foundation for it is some spiritual improvement. Only a people with exalted or inspired morale is able to improving their own socio-political system.

Since the transformation of religion in China, though weakly, is improving the people's morale, it is indeed bringing us a hope for resisting the cynicism and egocentrism, a hope for spreading the love of neighbors, a hope for strengthening the concern with public welfare. And all these mean a hope for improving the social system.

2. A Hope for Avoiding the Social Explosion

As the numerous social contradictions, which today's Chinese society inherited from the old system, have been covered and expanded with the various newly-produced problems, the Chinese society is facing some danger of social explosion, if it will not thoroughly reform its overall system.

Since the transformation of religion in China, though slowly, is improving the people's morale, hence the opportunity for a thorough reform, and is pointing to a way out in the wilderness for spiritual life, hence the relative nature of the temporal life, it is indeed bringing us a hope for reducing social problems and relieving the social conflicts. And all these mean a hope for avoiding the social explosion.

3. A Hope for Exalting the Social Spirituality

The decline of the spirituality of Chinese society can be looked at, in a perspective, as an outcome of the forgetting and dismiss of the religious spirit. The secularization of the Chinese culture caused the spreading of materialism, cynicism, egocentrism and the anomie.

Since the transformation of religion in China, though implicitly, is stimulating the intellectuals to rethink about and rediscover the religiousness of the Chinese culture, hence helpful for enhancing the religious consciousness of the public, it is indeed bringing us a hope for counteracting the materialism and anomie, a hope for resisting the extreme

secularization of the Chinese culture, and a hope for recalling its religious spirit. And all these mean a hope for exalting the social spirituality.

Epilogue: A Temporal Candle with an Eternal Wick

Of course, there are many problems and abuses in the religions in today's China, which should be removed as much as possible through some religious reformations.²⁷ All the abuses reveal the human dimension of the religions. They are just like the impurities in a candle.

Nevertheless, however, the candle is still bringing light to the people walking in the darkness within a tunnel. And as we know, what is essential to the candle is not its impure wax, but its wick. »When the candle is burning, who looks at the wick? When the candle is out, who needs it?«²⁸ The wick is the Holy, is the Spirit, who is burning itself to bring light to the people, even though the people ignore it.

As for my hope for my people and my thank to the Holy, I will conclude the speech with the following quotations:

»I will call them ›my people‹ who are not my people;
and I will call her ›my loved one‹ who is not my loved one.«²⁹
and

»Unless the Lord Almighty
had left us descendants,
we would have become like Sodom,
we would have been like Gomorrah.«³⁰

²⁷ Discussion of this issue is beyond the limit that this speech set down for itself. Cf. HE GUANGHU, »A Thesis on the Reformation of Chinese Religions«, in: *The Orient*, 4, 1994.

²⁸ The words from ANNIE DILLARD is taken from the flyleaf of issue 1 of *Wick* (The Harvard Divinity School Student Journal of Literature and Religion, Spring, 1997).

²⁹ Romans, 9:25.

³⁰ Romans, 9:29.

GESCHICHTE UND GEGENWART DES BUDDHISMUS IN DER SCHWEIZ

von Martin Baumann

In der Schweiz bestehen etwa einhundert buddhistische Gruppen, Zentren und Klöster, die Zahl in der Schweiz lebender Buddhisten weiß jedoch niemand so recht zu geben. Erste buddhistische Aktivitäten lassen sich bis 1910, wenn nicht gar bis in die 1850er Jahre, zurückverfolgen. Eine Geschichte des Buddhismus in der Schweiz sowie eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Lage liegt bislang jedoch nicht vor.

Der vorliegende Beitrag will diese religionshistorische Lücke schließen und Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Analyse der eidgenössischen Geschichte und Gegenwart des Buddhismus aufzeigen. Buddhistischen Traditionen und Aktivitäten in der Schweiz wurde bislang sowohl von der Forschung als auch von den Medien kaum bis keine Beachtung geschenkt. Angesichts großer buddhistischer Klöster mit europa-weiter Ausstrahlung und, gemessen an der prozentualen Relation von Buddhisten zur nationalen Gesamtbevölkerung, einer der stärksten Präsenzen in Europa, erscheint eine Bestandsaufnahme umso dringender und lohnender.

Die Frühphase

Wenn man guten Willens ist und den Interpretationsbogen sehr weit spannt, beginnt die Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in der Schweiz in den 1850er Jahren. Dem Kapellmeister Richard Wagner (1813–83) war 1849 als steckbrieflich gesuchter Revolutionär die Flucht von Dresden in die Schweiz gelungen. Und ebenso wie der einstige Dresdener Stararchitekt, nach 1848/49 jedoch republikanische Flüchtling, Gottfried Semper (1803–79), ließ Wagner sich in Zürich nieder. 1854 kam Wagner über Arthur Schopenhauers Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Dresden 1819) mit buddhistischen Gedanken in Kontakt. Dieser ›Buddhaismus‹, so Schopenhauer, fand in den nachfolgenden Opern *Tristan und Isolde* und *Parsifal* seinen Niederschlag in bestimmten Motiven (Seelenwanderung, Entsagung u.a.). Wagner hatte überdies seit 1855 das buddhistische Opernprojekt *Die Sieger* vor Augen. Zugrunde gelegt war eine buddhistische Legende, die der Komponist Eugène Burnoufs epochalem Werk *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien* (Paris 1844) entnommen hatte. Zur Vollendung der Oper kam es trotz verschiedener Revisionen nicht. Gedanken zum *Sieger* besprach Wagner im Zusammenhang der Realisierung des *Tristan* im Züricher Exil mit Freunden. Ob es gerechtfertigt erscheint, daß »der ›Emigranten-Kreis‹ um Richard Wagner in Zürich wahrscheinlich der erste Zirkel

westlicher Intellektueller überhaupt war, der sich (den Hinweisen von Schopenhauer folgend, mit dem Richard Wagner korrespondierte) in regelmäßigen Zusammenkünften mit dem »Buddhismus« beschäftigte«, ist jedoch stark zu bezweifeln, da es sich formal weder um »regelmäßige Zusammenkünfte« handelte noch bildete der Buddhismus Anlaß und Hauptthema der informellen Treffen.¹ Wagner dürfte Burnoufs und andere Buddhismusdarstellungen der Zeit in vielem unter dem Blickpunkt musikdramatischer Inspiration und Motivsuche gelesen haben. Den Unterschied zwischen diesen schöngeistig-idealisierenden »Buddhaisten« à la Schopenhauer, die für die als »beste aller möglichen Religionen« gepriesenen Lehre ein weites Interesse in akademisch-künstlerischen Kreisen weckten, und der strikten Umsetzung der buddhistischen Lehre in den eigenen Lebensvollzug markierte 50 Jahre später deutlich sodann ein weiterer deutscher »Emigrant«, der Theravāda-Mönch Nyānatiloka.²

Nyānatiloka

Nyānatiloka, der Wiesbadener Geigenvirtuose Anton Walther Florus Gueth (1878–1957), war über die Schriften Schopenhauers und die Theosophie zum Buddhismus gekommen. 1903 reiste er nach Indien, sodann Ceylon, um dort um Aufnahme in den Mönchsorden der südlichen Buddhismustradition zu bitten. 1904 erfolgte in Burma die Ordination zum Mönch. Nyānatiloka erlernte Pāli und wurde in den folgenden Jahren zu einem bedeutenden Übersetzer und Vermittler des theravāda-buddhistischen Kanons und seiner Inhalte im deutschsprachigen Raum.³

Während des strengen Winters 1909–1910 lebte Nyānatiloka in der Südschweiz bei Lugano. Ursprünglich hatte Nyānatiloka schon im Sommer 1908, zusammen mit vier weiteren Mönchen, am Lago di Lugano eine buddhistische Einsiedelei gründen wollen, um »den Grundstein zu legen für den Sangha [Mönchsgemeinschaft] im Abendland.«⁴ Dazu

¹ Zitat aus DETLEF KANTOWSKY, »Ursprünge und Entwicklungen des Buddhismus im deutschsprachigen Bereich«, in: *Festschrift zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Lama Anagarika Govinda*, hg. vom Orden Ārya Maitreya Maṇḍala, München 1998, S. 93–112, Zitat S. 95, Fn. 2. URS APP sei für die klärende Relativierung des Sachverhaltes in der e-mail-Mitteilung vom 15.5.1998 herzlich gedankt.

² S. zu Wagners Buddhismusrezeption neben CARL SUNESON, *Richard Wagner und die indische Geisteswelt*, Leiden et al. 1989, jüngst kompetent URS APP, *Richard Wagner und der Buddhismus. Liebe – Tragik*, Museum Rietberg, Zürich 1997. Zu dem unvollendeten Opernvorhaben *Die Sieger* s. WOLFGANG OSTHOFF, »Richard Wagners Buddha-Projekt »Die Sieger«. Seine ideellen und strukturellen Spuren im »Ring« und »Parsifal««, in: *Archiv für Musikwissenschaft*, 40, 3, 1983, S. 189–211 und SUNESON, *Wagner*, a.a.O., S. 69–85. Neues zu Schopenhauers Buddhismusquellen und -rezeption findet sich in URS APP, »Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1–9 of the Asiatic Researches«, in: *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988, S. 11–33 sowie APP, »Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus«, in: *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988, S. 35–57.

³ Zu Nyānatiloka s. HELLMUTH HECKER (Hg.), *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyānatiloka (1878–1957) und seine Schüler*, Konstanz 1995; HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bibliographisches Handbuch*, Bd. 1: *Die Gründer*, 2. erw. Aufl., Konstanz 1996, S. 58–83 und MICHAEL CARRITHERS, *The Forest Monks of Sri Lanka. An Anthropological and Historical Sketch*, Delhi 1983, S. 26–45.

⁴ Brief Nyānatilokas vom 13.01.1908 an Arthur Pfungst (1864–1912), Buddhist und Vorsitzender des Monistenbundes. S. ARTHUR PFUNGST, *Gesammelte Werke*, Bd. 3 II, Frankfurt 1927, S. 318; reproduziert ebenso in HECKER (Hg.),

war es dann doch nicht gekommen. Die in Breslau ansässige »Deutsche Pāli-Gesellschaft« um Walter Markgraf (gest. 1915) und Friedrich Zimmermann (1852–1917) nahm sich unter ihrem Ehrenvorsitzenden Nyānatiloka sodann des Vorhabens an, ein »Vihāro (Einsiedelei) in Europa auf deutschem Sprachgebiet« zu errichten.⁵ Buddhistischen Mönchen sollte ein Kloster zur Verfügung gestellt werden, um dort nicht nur gemäß den buddhistischen Ordensregeln leben, sondern auch tatkräftig an der Verbreitung des Buddhismus in Europa wirken zu können. Vorangetrieben wurde das Vorhaben, neben Nyānatiloka selber, insbesondere von Markgraf. Dieser war, soviel bekannt, ein Buchhändler aus der Schweiz. Markgraf war 1907 von Nyānatiloka in Burma zum Mönchs-Novizen unter dem Namen Dhammanusāri geweiht worden und seit 1909 Vorsitzender der Pāli-Gesellschaft (1909–1913).⁶ Finanzielle Unterstützung des Unternehmens versprach man sich von Enrico Bignami, einem Freund Garibaldi's, sowie einem Spendenaufruf in der *Buddhistischen Warte* 1910. Nyānatiloka wurde geradezu begeistert von den Mitgliedern der Gesellschaft empfangen, mit seiner Ankunft »möge [...] der Sangho für lange Dauer seinen Einzug in Europa halten.«⁷

Nyānatiloka lebte in einer einsam gelegenen Sennhütte, oberhalb Luganos. Nur in der traditionellen Robe des *bhikkhu* (Mönch) und mit dürrtigen Sandalen bekleidet litt er sehr unter der Kälte, wie seine autobiographischen Aufzeichnungen festhalten. Andererseits erregte sein Aufzug und Aufenthalt großes Interesse in der internationalen Presse, beides »rief gewaltiges Aufsehen hervor. Von allen möglichen Reportern für die Schweiz, Italien, Deutschland etc. wurde ich aufgesucht und photographiert usw.«⁸ Dem erwartungsfrohen Einzug Nyānatilokas folgte bald wieder der Auszug, da die Errichtung des *Vihāro* an mangelnder finanzieller Unterstützung sowie der »unsäglichen Kälte und des dadurch bedingten schwierigen Lebens« litt.⁹ Nyānatiloka entschloß sich, »zusammen mit [Ludwig] Stolz, nach dem Süden zu ziehen, eventuell gar nach Nordafrika, um dort eine Mönchs-siedlung zu errichten.«¹⁰

Der erste deutsche Bhikkhu, a.a.O., S. 291–292. Zur gültigen Ordination eines Mönches bedarf es der Anwesenheit von fünf Mönchen.

⁵ Zitat aus der Satzung der »Deutschen Pāli-Gesellschaft«, § 2, Abs. 4, abgedruckt in *Die Buddhistische Welt*, 2. Jhg., 4, 1910, S. 58.

⁶ S. HELLMUTH HECKER, *Chronik des Buddhismus in Deutschland*, 3. erw. Aufl., Plochingen 1985, S. 41–42, zu Markgraf s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, Bd. 2: *Die Nachfolger*, 2. erw. Aufl., Konstanz 1997, S. 188–191.

⁷ WOLFGANG BOHN, »Die Aufrichtung des Sangho im Abendland«, in: *Die Buddhistische Welt*, 3. Jhg., 9, 1910, S. 92. Zu Bohn und Zimmermann s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 28–31 und 394–398. ZIMMERMANN war Autor des wegweisenden *Buddhistischen Katechismus*, Braunschweig 1888.

⁸ NYĀNATILOKA, »Autobiographie«, in: HECKER (Hg.), *Der erste deutsche Bhikkhu*, a.a.O., S. 3–143, Zitat S. 29.

⁹ Ebd., S. 30. Dem Spendenaufruf in der *Buddhistischen Welt*, 4. Jhg., 4, 1910, S. 65–66, folgte eine nur bescheidene Reaktion. ZIMMERMANN bezeichnete die Unterstützungsbereitschaft als »kläglich, ja, geradezu beschämend«, s. *Buddhistische Welt*, 1911, S. 167. Ohnehin war eine Klostererrichtung innerhalb der buddhistischen Bewegung im deutschsprachigen Raum nicht unumstritten, KARL SEIDENSTÜCKER (1876–1936) sprach sich deutlich dagegen aus, s. »Was bringt uns die Zukunft?«, in: *Buddhistische Warte*, 1. Jhg., 9, 1907, S. 257–269, bes. S. 258 ff.

¹⁰ NYĀNATILOKA, »Autobiographie«, a.a.O., S. 30. Ludwig Stolz (1873–1960) war 1910 Schüler von Nyānatiloka geworden, 1911 in Ceylon zum Novizen Vappo und 1913 in Burma zum Mönch geweiht worden, s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 328–330.

In Tunesien wurden Nyānatiloka und Stolz jedoch von den französisch-kolonialen Behörden ausgewiesen, so daß ihr Weg sie erneut in die Schweiz führte, dieses Mal nach Lausanne. Dort hatte der vermögende R.A. Bergier das ›Caritas-Vihāro‹, eine buddhistische Einsiedelei, erbauen lassen, in dem die zwei 1910/1911 für mehrere Monate wohnten und von Bergier versorgt wurden. Nyānatiloka berichtet: »Allsonntäglich pilgern hier viele Menschen vorbei und bewundern dieses exotisch anzuschauende zweistöckige Häuschen mit flachem Dach und vergoldeten Buddhas, auf dessen Wänden sie die in Rot und Gold geschriebenen Lehren des Buddha studieren.«¹¹ Erneut wurde Nyānatiloka von vielen aufgesucht und u.a. die Rezitation des *Mettā-Sutta*, eines buddhistischen Lehrtextes, auf einer phonographischen Wachsplatte festgehalten; sie soll laut der Autobiographie im Lausanner Archiv aufbewahrt sein.

Im Oktober 1910 weihte Nyānatiloka den aus München stammenden Bartel Bauer (1887–1940) in dem ›Caritas-Viharo‹ zum Novizen Kondañño. Die Novizenordination war damit zugleich die erste buddhistische Ordination auf europäischem Boden. Bauer war durch Nyānatilokas Büchlein *Das Wort des Buddha* (Leipzig 1906) auf den Buddhismus gestoßen und fest entschlossen, Schüler Nyānatilokas und buddhistischer Mönch zu werden. Bauer erlernte Pāli bei Nyānatiloka und fuhr im gelben Gewand des Mönchs-anwärters im Dezember 1910 nach Ceylon.¹² Im Frühjahr 1911 folgte Nyānatiloka mit drei Schülern nach. Von Genua schiffte man sich nach Colombo (Ceylon) ein, um dort noch im gleichen Jahr die später berühmte ›Island Hermitage‹ auf der Insel Polgasduwa, in der Ratgama Lagune bei Galle (Südceylon) gelegen, zu gründen. Die Insel selber hatte Bergier 1913 oder 1914 gekauft und sie durch Schenkung Nyānatiloka 1914 übereignet. In die Schweiz kam Nyānatiloka nach der Abreise 1911 nicht mehr, wohl aber seine Schüler, insbesondere sein engster Schüler, Nyānaponika.¹³

¹¹ NYĀNATILOKA, »Autobiographie«, a.a.O., S. 32. Ein Bild des wahrlich untypischen Gebäudes mit buddhistischen Insignien auf dem Dach findet sich in dem Band *Der erste deutsche Bhikkhu*, a.a.O., auf S. 328, Bild S. 329 zeigt Nyānatiloka mit Schülern im Inneren des ›Caritas-Vihāro‹, rechts wohl der Gönner Bergier.

¹² NYĀNATILOKA, »Autobiographie«, a.a.O., S. 33. Zu Bartel Bauer s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 19–20. Die volle Mönchsordination erfolgte 1912 in Burma.

¹³ Zur Schenkung der Insel s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1996, S. 61. Zu Bergier ist bislang nichts weiter bekannt und im ›Visitors' Book‹ der Island Hermitage taucht er nicht auf. H. Hecker sei für diese und weitere Auskünfte im Brief vom 30.03.1998 herzlich gedankt. Eine Anfrage des Vf. nach R.A. Bergier bei dem Lausanner Service de l'intérieur verwies in der Antwort vom 17.3.1998 auf einen Rodolphe Bergier-Paschoud (8.8.1874–1967), einen protestantischen Pfarrer. Es kann jedoch bezweifelt werden, ob es einem Pfarrer möglich war, im Kanton Vaud um 1910 ein Haus mit buddhistischen Insignien zu versehen und über Monate buddhistische Mönche zu beherbergen und zu verpflegen.

Max Ladner und weitere

Den Bemühungen Nyānatīloka, der buddhistischen Lehre und Lebenspraxis in der Tradition der Theravādin eine Wirkungsstätte in der Schweiz und damit verkehrsgünstig im Herzen Europas zu schaffen, folgten bis in die 1940er Jahre keine weiteren Aktivitäten. Mit Oskar Schloß (1881–1945) war zwar ein in der deutsch-buddhistischen Bewegung seinerzeit aktives Mitglied 1927 in die Schweiz, ins Tessin, übersiedelt. Der einstige Mitbegründer und Geschäftsführer des ›Bund für Buddhistisches Leben‹ (1912–1928) zog sich in San Bernardo sopra Locarno jedoch weitgehend zurück. Auch seine in München-Neubiberg vorangetriebenen umfangreichen verlegerischen Aktivitäten buddhistischer Schriften setzte er nicht fort.¹⁴ Auch der Deutsch-Amerikaner Carl Theodor Strauss (1852–1937), der 1917 bis 1927 in Zürich lebte, vermochte es nicht, weitergehende buddhistische Aktivitäten zu entfalten. Dieses erstaunt, da Strauss 1893 am Rande des Chicagoer Weltparlaments der Religionen durch Aussprechen der dreifachen ›Zuflucht‹ öffentlichkeitswirksam Buddhist geworden und seit 1909 in den Leipziger Buddhisten-Kreisen aktiv war.¹⁵

1942 kam es dann zu dem vermutlich ersten organisatorischen Zusammenschluß von Buddhisten in der Schweiz. Max Ladner (1889–1963), der 1914 als Österreicher in die Schweiz gekommen war und 1917 in Baden (Kanton Aargau) eingebürgert wurde, und Raoul von Muralt (1891–1975) gründeten im Dezember 1942 die ›Buddhistische Gemeinschaft Zürich‹. Die wenigen Mitglieder trafen sich einmal monatlich, meist im Privathaus von Ladner in Zürich-Witikon. In der Regel kamen sechs bis zwölf, mitunter 15 Personen. Die Gemeinschaft orientierte sich am Pāli-Kanon und gab 1943–1947 die *Mitteilungen der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich* und 1948–1961 im Christiani-Verlag die buddhistische Zeitschrift *Die Einsicht* heraus. Aufgabe der *Einsicht* sei es, so Ladner im Geleitwort, den »Geist der alten, echten Buddha-Lehre, wie sie im Pāli-Kanon vorliegt, zum Leser« sprechen zu lassen und die »Religion der Vernunft, [...] die Religion der Freude« »in dieser Zeit allgemeiner geistiger Verwirrung und Ziellosigkeit« zu vermitteln.¹⁶

Die Zeitschrift hatte auch in Deutschland einen weiten Abnehmer- und Interessentenkreis. Hermann Hesse schrieb in einem Brief vom 23.4.1948 anerkennend: »Das erste Heft mit den beiden Hauptstücken der Buddha-Rede von Benares und den Betrachtungen von

¹⁴ Zu Schloß s. Oskar Schloß zum 50. Todestag, Capelle, Niederlande 1995 und HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 279–281. SCHLOß hatte den Verlag von Markgraf, der 1915 in Flandern im Kriege getötet wurde, übernommen. Zu den umfangreichen Publikationen des Oskar Schloß Verlages mit buddhistischer Taschen- und Volksbibliothek s. das Verzeichnis in HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 200–205.

¹⁵ Zu Strauss s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 338–339. 1934 war der Berliner Buddhist MAX BRUNO (1895–1951) nach Locarno übersiedelt, kehrte jedoch schon 1935 nach Berlin zurück, schloß sich dem von Paul Dahlke erbauten Buddhistischen Haus an und hielt dort Vorträge. Bruno veröffentlichte später Artikel in MAX LADNERS *Die Einsicht* und vertrat 1950 bei der Gründung des ›World Fellowship of Buddhists‹ in Colombo die Schweiz, s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 32–34.

¹⁶ MAX LADNER, »Zum Geleit«, in: *Die Einsicht. Vierteljahresshefte für Buddhismus*, Heft 1, 1948, S. 1–3, Zitate S. 1 und 2.

Nyānaponika Thera macht auf den, der schon eine Ahnung von der Lehre Buddhas hat, einen gediegenen, sachlichen, positiven Eindruck. (...) Denen, die dafür empfänglich sind, wird der lautere Buddhismus dieser kleinen Zeitschrift bekömmlicher sein als alle die modischen Pseudo-Heilslehren und Pseudo-Yoga-Magieen.«¹⁷ Ladner, neben Nyānatiloka die wichtigste Person während der Frühphase des Buddhismus in der Schweiz, schrieb zahlreiche Artikel, Lehrreden-Kommentare und Rezensionen, publizierte Bücher und Broschüren und führte eine umfangreiche Korrespondenz mit Buddhisten in aller Welt. Die ohnehin vornehmlich von Ladner getragene Gemeinschaft endete jedoch 1961 mit der Einstellung der Herausgabe der *Einsicht*. Ladner hatte sich zusehens vom Buddhismus ab- und der Naturphilosophie Nicolai Hartmanns zugewandt, so daß der Christiani-Verlag die Zeitschrift ohne Ladner nicht fortführen konnte.¹⁸

Ladners publizistische Arbeiten wurden durch Paul Christiani (1901–1974) verlegerisch tatkräftig unterstützt. Christiani, habilitierter Ingenieur, hatte durch die Ehe mit der Schwester von Kurt Onken, Erna Christiani (geb. 1911), den Buddhismus kennengelernt. »Nach gründlicher Prüfung«, wie es im buddhistischen Sprachgebrauch heißt, machte Christiani die buddhistische Lehre in der Tradition des Theravāda zu seiner Weltanschauung. Christiani verließ Frankfurt am Main, zog nach St. Gallen und brachte in dem in Konstanz ansässigen technischen Lehrbuchverlag ab 1947 eine Vielzahl buddhistischer Bücher heraus. Auf Anregung von Nyanaponika (Siegmond Fenniger, 1901–1994) erschien im Christiani-Verlag ab 1952 die »Buddhistische Handbibliothek« mit Werken von Nyānatiloka, Kurt Schmidt, Nyānaponika und anderen (elf Bände).¹⁹

Nicht unerwähnt für die Frühzeit des Buddhismus in der Schweiz soll Peter Voltz (1910–1978) bleiben. Der aus Zürich stammende Maler war 1934 über seine Frau, die Berliner Künstlerin Tamara Thiele (1896–1985), zur buddhistischen Lehre gekommen. Aufgrund der Bekanntschaft mit Oskar Schloß zogen sie in das Tessin. Dort wohnten sie zurückgezogen in bescheidenen Verhältnissen in dem damals noch völlig unberührten Gambarogno. 1952 war für knapp zwei Monate der burmesische Mönch U Thunanda bei ihnen. Über die Bekanntschaft mit Hellmuth Hecker, der jährlich seinen Sommerurlaub bei ihnen verbrachte (1952–1963), kamen auch viele weitere Buddhisten aus dem Kreis um Paul Debes zu ihnen in die Einsamkeit des Tessin. Voltz trat vereinzelt durch Artikel in

¹⁷ *Die Einsicht*, 3, 1, Mai/Juni 1948, S. 17.

¹⁸ Zu Ladner s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1996, S. 116–126, ein Register der *Einsicht* erstellte KURT ONKEN, Konstanz 1977. Max Ladner (dem Sohn) sei für Auskünfte im Telefonat am 15.04.98 herzlich gedankt, ebenso Kurt Onken für zahlreiche Hinweise im Brief vom 5.5.1998. Zu von Muralt s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 219–221. Von Muralt hatte sich schon 1948 von der Gemeinschaft getrennt und mehr der mahāyāna-buddhistischen Lehre und dem Orden Ārya Maitreya Maṇḍala zugewandt, s. VON MURALT (Hg.), *Meditationssutras des Mahayana-Buddhismus*, Zürich 1956.

¹⁹ Zu Christiani s. KURT ONKEN, »Paul Christiani«, in: *Buddhistische Monatsblätter*, 11, 1974, S. 157 und HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 56. Der Brief Nyānaponikas von 1949 an Christiani, in dem der Vorschlag der Handbibliothek unterbreitet wird, ist abgedruckt in DETLEF KANTOWSKY, »nicht derselbe und nicht ein anderer«. *Beschreibungen und Gespräche, Texte, Bilder und Dokumente zum 90. Geburtstag des Ehrwürdigen Nyānaponika Mahathera*, Konstanz 1991, S. 158–161. Die Buddhistische Handbibliothek wird seit 1996 vom Verlag Beyerlein & Steinschulte (Stammach, Süddeutschland) fortgeführt.

der *Einsicht* und den *Buddhistischen Monatsblättern* (Hamburg) hervor, später zog das Ehepaar nach Locarno.²⁰

Buddhistische Aktivitäten seit den ausgehenden 1960er Jahren

Tibetische Flüchtlinge

Die bis in die 1960er Jahre vornehmlich literarischen und publizistischen Aktivitäten von seiten schweizerischer Buddhisten erlebten 1968 mit dem Bau des ›Klösterlichen Tibet-Institut Rikon‹, nahe Winterthur, völlig andere und neue Dimensionen buddhistischen Lebens. Nach der chinesischen Besetzung Tibets 1950 und der Flucht 1959 von über 100.000 Tibetern nach Indien, wurden in den frühen 1960er Jahren in Zusammenarbeit mit dem Schweizerischen Roten Kreuz etwa 1.000 Tibeter in der Schweiz aufgenommen. In den folgenden zehn Jahren kamen weitere 1.000 Tibeter. Die Flüchtlinge wurden teils in Heimstätten untergebracht, Kinder ohne Eltern in schweizer Pflegefamilien aufgenommen. Zur kulturell-religiösen Unterstützung und Betreuung der in der Schweiz lebenden Tibeter sollten Mönche in die Schweiz geholt werden, um sowohl die Integration zu erleichtern als auch die tibetische Identität zu wahren.²¹

Die Errichtung einer Klosterinstitution scheiterte jedoch zunächst an Schweizer Gesetzen, da seit 1874 ein Gründungsverbot für Klöster bestand, seinerzeit gegen den katholischen Jesuitenorden gerichtet. Wenn auch der einschränkende Art. 52 der Schweizer Bundesverfassung 1972 aufgehoben wurde, so drückte die rechtlich bedingte Bezeichnung ›Klösterliches Tibet-Institut‹ zugleich die zwei Hauptaufgaben der neuen Institution aus: Zum einen tibetisch-kulturelles Kloster und zum anderen ein akademisch-wissenschaftliches Institut zu sein. Im Sommer 1967 wurde nach den Weihezeremonien mit dem Bau des Instituts begonnen, 14 Monate später konnte er vollendet werden. Zur feierlichen Einweihung im September 1968 waren eigens die beiden Hauptlehrer des 14. Dalai Lama,

²⁰ Zu Voltz s. HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 368–369. Zu Tamara Voltz s. ALFRED A. HASLER, »Tamaras heile Welt«, in: *Weltwoche* (Zürich), 52, 27.12.1979, S. 6–11. H. Hecker sei für den Hinweis und die Zusendung des interessanten Beitrages im Brief vom 11.4.1998 herzlich gedankt. Im Brief vom 30.03.98 wies Hecker noch auf Aja Iskander Schmidlin (geb. 1932 in Basel) hin, der 1970 als Maler nach Sri Lanka ging, dort 1981 Mönch unter dem Namen Sumedho wurde und 1986 in Kandy sowie 1995 in Colombo seine Bilder, die in abstrakter Weise buddhistische Themen behandeln, ausstellte. Zudem waren noch vier weitere Schweizer Ende der 1980er bzw. zu Beginn der 1990er Jahre Mönch auf Sri Lanka geworden, meist nur für wenige Jahre; laut brieflicher Mitteilung von Hecker vom 22.4.98.

²¹ S. u.a. C. AESCHIMANN, *Aufnahme von Tibeter Kindern durch Schweizer Familien – Bericht vom Ende*, Montreux 1978; ANNA-ELISABETH OTT-MARTI, *Probleme der Integration von Tibetern in der Schweiz*, Zuerich-Rikon 1980; K.P. CHOKTENG / GYALTAG GYALTAG, *20 Jahre Tibeter im Pestalozzidorf Trogen*, Trogen 1981; MARTIN BRAUEN / DETLEF KANTOWSKY (Hg.), *Junge Tibeter in der Schweiz. Studien zum Prozess kultureller Identifikation*, Diessenhofen 1982; weitere Hinweise in PETER LINDEGGER, *20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut Rikon/Zürich. Eine Bestandsaufnahme*, Rikon 1988, S. 10–13.

Yongdzin Ling Rinpoche und Yongdzin Trijang Rinpoche, angereist und führten die mehr als einmonatigen Zeremonien durch.²²

Im Kloster lebt seitdem eine monastische Gemeinschaft von Mönchen (März 1998: sieben), die sich um die religiös-spirituellen Bedürfnisse der 1998 etwa 2.400 in der Schweiz lebenden Tibeter kümmert. Das Kloster ist zugleich eine Ausbildungsstätte für Mönche und unterrichtet die nachwachsende Generation in Schrift, Kultur und Buddhismus. Neben Gelugpa-Lamas, die die Gründer der Institution waren, kommen jedoch auch Lehrer und Würdenträger etwa aus der Sakya- oder der Kagyü-Tradition. Darüber hinaus nimmt das Institut allgemeine Informationsarbeiten sowie akademisch-wissenschaftliche Aufgaben wahr, so erstellt es u.a. die Reihe *Opuscula Tibetana*. Herausragender Höhepunkt war die Kālacakra-Initiation 1985, die von dem 14. Dalai Lama selber vorgenommen wurde und an der ca. 2.000 tibetische und etwa 4.000 westliche Buddhisten teilnahmen.²³

Zen- und tibetisch-buddhistische Gruppen und Zentren

Das Ereignis der Kālacakra-Initiation, die erstmals in Europa, zumal in solch großem Rahmen, durchgeführt wurde und zugleich öffentlichkeitswirksam auf eine buddhistische Präsenz in der Schweiz verwies, greift jedoch dem Verlauf der chronologischen Entwicklung voraus. Schon 1952 vertrat Capt. H.N.M. Hardy (1884–1968, Lausanne) unter dem Ordensnamen Padmavajra den tibetisch-buddhistischen Orden Ārya Maitreya Maṇḍala in der französischsprachigen Schweiz. Der AMM geht auf den deutsch-gebürtigen Lama Govinda (Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985) zurück und hatte, nach seiner Gründung 1933 in Nordindien, in Berlin 1952 einen westlichen Zweig ins Leben gerufen. Auch von Mural und Fred Gadiant (geb. 1945, Zürich), der 1967–1973 das monatliche *Buddhistische Informationsblatt der Schweiz* herausgab, waren im AMM aktiv. Näheres zur Größe der Gruppe und ihren Aktivitäten ist nicht bekannt.²⁴

Ab den ausgehenden 1960er Jahren änderte sich die bis dahin betuliche und vornehmlich von Einzelpersonen getragene buddhistische Präsenz in der Schweiz. Ähnlich wie in

²² S. LINDEGGER, *20 Jahre*, a.a.O., S. 13–18 sowie die Bilder 5–13 auf S. 52–60. Zu den umfangreichen Weiheritualen zur Gründung des Klosters s. MARY VAN DYKE, »Grids and Serpents: A Tibetan Foundation Ritual in Switzerland«, in: FRANK J. KOROM (ed.), *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*, Montreal 1997, S. 178–227.

²³ S. neben LINDEGGER, *20 Jahre*, a.a.O. und dortigen Literaturhinweisen und Bildern auch zur Kālacakra-Initiation MICHAEL VON BRÜCK, »Jüngste Entwicklungen des Buddhismus in Europa«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 70, 1, 1986, S. 71–73. Die Zahlenangaben zu den Mönchen und schweizer Tibetern laut brieflicher Mitteilung des Instituts vom März 1998 an Vf.

²⁴ Hecker im Brief vom 8.3.98 und vom 30.3.98 an Vf. Von Mural ist erwähnt in ADVAYAVAJRA, »Zum 60-jährigen Bestehen des Ordens Ārya Maitreya Maṇḍala. Ein Rückblick«, in: *Der Kreis*, 208, 1993, S. 3–44, s. S. 26. Zum AMM s. u.a. *Lama Anagarika Govinda und sein Orden Ārya Maitreya Maṇḍala*, hg. vom AMM, Stuttgart 1987 und MARTIN BAUMANN, *Der buddhistische Orden Ārya Maitreya Maṇḍala. Religionswissenschaftliche Darstellung einer westlich-buddhistischen Gemeinschaft* (Remid-Schriftreihe »Religionen vor Ort«) Marburg 1994.

anderen Ländern Europas wurde den Meditationsformen des Zen-Buddhismus ein großes Interesse entgegengebracht. Besuchsreisen von japanischen Zen-Meistern und *Rōshis* (Lehrern) ließen ab den frühen 1970er Jahren zahlreiche Meditationsgruppen und *Dōjōs* (Zen-Übungshallen) entstehen. Die wohl ersten *Sesshins* (Zen-Übungswochen) in der Schweiz hielt der bedeutende Rinzai-Meister Tetsuo Nagaya Kiichi Rōshi (1895–1993) 1970 in Brissago und 1971 in Caviano im Tessin ab.²⁵ 1972 öffnete in Genf der erste schweizerische *Dōjō* in der Übungstradition des japanischen Sōtō-Zen-Meisters Deshimaru Rōshi (1914–1982), 1975 kam in Zürich der ›Shōgen Dōjō‹ der ›Rinzai Zen Gesellschaft in der Schweiz‹, die der Sasaki Rōshi Schüler Heinrich B. Platov (1904–1990) gründete, hinzu. In den folgenden 25 Jahren entstanden zahlreiche Meditationstreffe, Zen-Gruppen und *Dōjōs* in beinahe allen größeren Städten. Die gruppen- und zentrenbezogen größte Gruppierung dürfte die ›Zen-Vereinigung Schweiz‹, ein regionaler Zweig der französischen ›Association Zen Internationale‹ (AZI), sein, die in der Sōtō-Tradition nach Deshimaru Rōshi lehrt. Leiter des 1975 gegründeten Zen-Dōjō Zürich ist Deshimaru Rōshis langjähriger Sekretär und einer seiner Hauptschüler, Meiho Michel Bovay, der 1985 nach Zürich zog. Der Organisation gehörten in der Schweiz 1998 *Dōjōs* in Lausanne, St. Gallen, La Chaux de Fonds und Zürich sowie sechs Zazen-Gruppen mit geschätzten 500 Zen-Praktizierenden an.²⁶

Zu diesen für schweizerische Interessierte gewissermaßen neuen, d.h. nicht am südasiatischen Theravāda-Buddhismus, sondern am japanischen Zen orientierten Lehr- und Übungstraditionen kamen ab Mitte der 1970er Jahre die verschiedenen Traditionen des tibetischen Buddhismus hinzu. Westliche Schüler hatten die tibetischen Lamas, denen sie auf ihren Reisen in Bhutan, Sikkim oder Nordindien begegnet waren, nach Europa eingeladen, um in Skandinavien, Deutschland, Österreich oder auch in der Schweiz Einweihungen zu geben und buddhistische Lehrinhalte und Ritualformen darzulegen.

Der dynamische, wenn auch nicht unumstrittene Däne Ole Nydahl rief seit den frühen 1970er Jahren zahlreiche Karma-Kagyü-Gruppen und Zentren ins Leben. Nydahl war 1969 zusammen mit seiner Frau Hannah einer der ersten westlichen Schüler des 16. Gyalwa Karmapa (1923–1981), Oberhaupt der Kagyüpa, geworden und betrachtet es seitdem als seine Mission, die Lehr- und Übungsformen der Karma-Kagyü-Linie weltweit zu

²⁵ Angaben laut brieflicher Mitteilung von H. Hecker vom 12.7.1998.

²⁶ Angaben laut brieflicher Mitteilung von A. Löffel (Zen-Dōjō Zürich) vom 3.4.98 und 27.3.98, für die herzlich gedankt sei. Zur Zen-Lehre und -Praxis in der Tradition nach Deshimaru Rōshi s. MICHEL BOVAY et al., *Zen. Praxis und Lehre. Geschichte und Perspektiven*, München 1996. Zu Heinrich Platov s. *Der Eremit und andere Zen-Erzählungen, kommentiert von Henry B. Platov*, Zürich 1989; *A True Man with no Rank. Der Zen Meister Henry B. Platov*, hg. von der Rinzai Zen Gesellschaft der Schweiz, Zürich 1996 und HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1997, S. 266–268. Zu den weiteren schweizer Zen-Gruppen und Zentren s. *Répertoire des centres Bouddhiques en Suisse/ Verzeichnis der buddhistischen Zentren der Schweiz 1997–1999*, 2. Aufl., Lausanne 1997 sowie ÉRIC ROMMELUÈRE, *Guide du Zen*, Paris 1997, S. 149–154. Zur allgemeinen Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in Europa s. MARTIN BAUMANN, ›Der Buddhismus im Abendland. Historische Entwicklung und gegenwärtige Präsenz‹, in: *Religio. Revue pro Religionistku* (Tschechische Republik), 3, 1, 1995, S. 17–42 sowie MARTIN BAUMANN, ›Creating a European Path to Nirvāṇa. Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe‹, in: *Journal of Contemporary Religion*, 10, 1, 1995, S. 55–70.

verbreiten. Nach den öffentlichkeitswirksamen Besuchsreisen des Karmapa durch Europa und Nordamerika, 1974/75 und 1977, »schossen jetzt an vielen Stätten der westlichen Welt Karmapa-Zentren aus dem Boden«, wie Hellmuth Hecker nicht nur mit Blick auf die Bundesrepublik Deutschland konstatierte.²⁷ 1998 gehörten der Gruppierung Zentren in Zürich, Basel, Bern, Liebfeld und Luzern sowie eine Gruppe in Randegg/Gottmadingen an.²⁸

Die Gelugpa, durch das Tibet-Institut Rikon schon in der Schweiz vertreten, gründete 1977 am Rande von Mont Pèlerin in der Nähe von Lausanne das Tharpa Choeling Zentrum für Höhere Tibetische Studien. Sein Leiter, Geshe Rabten (1920–1986), persönlicher Berater des 14. Dalai Lama, hatte schon seit den frühen 1970er Jahren westliche Schüler in Dharamsala (Nordindien) unterrichtet, lehrte 1974 in der Schweiz und kam 1975 auf Dauer, um als Abt des monastischen Instituts Rikon zu fungieren. Tharpa Choeling war als Studienzentrum speziell zur Unterweisung westlicher Schüler konzipiert, um westlich-tibetische Mönche und Nonnen zum *Geshe* (hoher Titel in der Gelug-Tradition zum Ausweis doktrinärer Kenntnisse) auszubilden.

Der von Geshe Rabten konzipierte Ansatz scheiterte jedoch, die Gemeinschaft löste sich nach und nach auf. Stephen Batchelor, buddhistischer Schriftsteller und selbst einst Gelug-Mönch in Tharpa Choeling, rekapituliert die wichtigsten Gründe: »What went wrong? The psychological demands of transplanting what was effectively a branch of Sera Monastery to modern Switzerland proved unbearable. Geshé Rabten insisted on following a virtually unmodified programme of studies, pursued in an alien language. In addition to the linguistic burdens, the content of much of what was taught seemed irrelevant. For in spite of the emphasis on analysis and debate, which attracted many students, certain key doctrines were treated as indisputable dogma. Moreover, relatively little time and emphasis was given to meditation. The blend was wrong.«²⁹

Tharpa Choeling wurde nach dem Tod von Geshe Rabten umbenannt in Rabten Choeling und kümmert sich seitdem schwerpunktbezogen unter seinem Abt Gonsar Rinpoche, dem engsten Schüler von Geshe Rabten, um in der Schweiz lebende Tibeter. Im Kloster lebten Ende 1997 sechs Lamas, zehn tibetische Mönche, neun europäische Mönche und Nonnen sowie elf europäische Studenten und Studentinnen. Das Hochschul-Institut für Studien des Buddhismus, wie es sich auch nennt, bietet darüber hinaus Wochenendseminare und Meditationswochen an sowie einen siebenjährigen Studienbuddhismuskurs. 1998 bestanden acht lokale affilierte Ritual- und Meditationsgruppen in der Schweiz, darüber hinaus betreuen Gonsar Rinpoche und der ebenfalls in Mont Pèlerin residente Geshe Thubten

²⁷ HECKER, *Chronik des Buddhismus*, a.a.O., S. 101.

²⁸ Laut e-mail Mitteilung vom »Karma Kagyu Buddhist Network« am 20.3.1998 an den Vf. Zu den Besuchsreisen des Karmapa s. OLE NYDAHL, *Über alle Grenzen. Wie die Buddhas in den Westen kamen*, Sulzberg 1990; zu den Besuchen in Zürich, Rikon und Genf s. S. 54–55, 102, 120–121, 250. Zu O. Nydahl und der Kagyü-Rezeption s. EVA S. SAALFRANK, *Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet. Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyüpas in Deutschland*, Ulm 1997.

²⁹ STEPHEN BATCHELOR, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley 1994, S. 198–199.

Gruppen in Italien (Mailand), Österreich (Feldkirch, Zirl) und Süddeutschland (Marktoberdorf, München).³⁰

Auch die zwei weiteren tibetischen Haupttraditionen, die Sakyapa und Nyingmapa, konnten in der Schweiz mit Gruppen und Zentren Fuß fassen. Das Spektrum tibetisch-buddhistischer Gruppen und Organisationen in der Schweiz umfaßt jedoch nicht nur die vier Haupttraditionen, sondern auch Subtraditionen, die sich aus diesen übergreifenden Traditionen heraus gebildet haben und nun als eigene, an bestimmten Lehrern und Lamas orientierte Gruppen bestehen. Anzutreffen sind die Organisation Rigpa um Sogyal Rinpoche, Shambhala (vormals Vajradhatu) um Chögyam Trungpa (1939–1987), die Neue Kadampa Tradition um Geshe Kelsang Gyatso sowie weitere Gelugpa- und Kagyüpa-Gruppen. Überdies besteht nur wenige Kilometer südlich der Schweizer Grenze die tibetisch-buddhistische Dorfgemeinschaft Bordo, die 1981 von deutschen und schweizerischen Kagyüpa-Buddhisten gegründet wurde.

Seit den 1970er Jahren ist es jedoch nicht nur zur Bildung von zen- und tibetisch-buddhistischen Gruppen, Zentren und Klöstern gekommen. Auch weitere ostasiatische Traditionen, so die japanische Jōdo Shin-Shū und Zen in koreanischer Tradition, kamen hinzu. Das Buddhistische Meditationszentrum Haus Tao, 1986 in der Nähe von St. Gallen von Marcel und Beatrice Geisser gegründet, vermittelt die vietnamesische Rinzaï-Zen-Tradition in der Lehr- und Praxisunterweisung von Thich Nhat Hanh. Das Haus Tao bietet neben den Zen-Seminaren darüber hinaus einen auf drei Jahre angelegten Kurs in buddhistischer Philosophie, Psychologie und Praxis der Meditation an; im Juni 1998 begann der zweite Dreijahreskurs. Zudem bestehen regionale Sitzgruppen in Bern, Winterthur, Jona und Bremgarten, in denen man sich wöchentlich oder zweiwöchentlich zu gemeinsamer Meditation trifft.³¹

Theravāda-buddhistische Gruppen, Zentren und Klöster

Auch das Interesse an Lehrinhalten und Meditationsformen des südasiatischen Buddhismus, des Theravāda, hat in den vergangenen drei Jahrzehnten merklich zugenommen. Kurt Onken kaufte 1974 in Dicken, in der Nähe von St. Gallen, ein Tagungshaus, um die in der Region verstreuten Buddhisten an einem festen Ort zusammenzubringen und buddhistische

³⁰ S. das Programmheft Sommer 1998 von Rabten Choeling, ebenso die Internetseite URL: <http://www.rabten.ch> sowie das Programm des Tashi Rabten (Feldkirch). Frau Amsler vom Rabten Choeling sei für ihre briefliche Mitteilung vom 27.3.98 und die Liste der Bewohner Rabten Choelings herzlich gedankt. Zu Geshe Rabten Rinpoche s. B. ALAN WALLACE (Hg.), *Geshe Rabten. Leben und Lehren eines tibetischen Meditationsmeisters*, Hamburg 1981.

³¹ Zum Haus Tao s. die jährlichen Programmhefte sowie die Internet-Seite, URL: <http://www.paus.ch/user/haustao>. M. Geisser sei für zahlreiche e-mail Nachrichten im März 1998 herzlich gedankt. Zu Thich Nhat Hanh s. u.a. THICH NHAT HANH, *Interbeing: Commentaries on the Tiep Hien Precepts*, hg. von FRED EPPSTEINER, Berkeley 1987 sowie BATCHELOR, *The Awakening*, a.a.O., S. 353–369 und SALLIE B. KING, »Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church: Nondualism in Action«, in: CHRISTOPHER S. QUEEN / SALLIE B. KING (eds.), *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York 1996, S. 321–363.

Seminare ausrichten zu können. Die gemeinnützige Stiftung ›Haus der Besinnung‹, ebenfalls von Onken ins Leben gerufen, trägt das gleichnamige Haus. Onken hatte buddhistische Inhalte über seinen Vater, der den Buddhismus als ›Religion der Vernunft‹ schätzte, ihn jedoch weniger als Anleitung zur eigenen Lebensführung denn mehr als Philosophie angesehen hatte, wie auch über die Bekanntschaft mit Max Ladner und den Beiträgen in der *Einsicht* kennengelernt. Die Teilnahme an den von Paul Debes geleiteten Seminaren in Hustedt (Lüneburger Heide) zu Beginn der 1970er Jahre bestärkten Onken, die Anweisungen des Pāli-Kanons auch konkret in die eigene Lebenspraxis umzusetzen. Das ›Haus der Besinnung‹ selber geht mittelbar nicht zuletzt auf die Hochschätzung Nyānaponikas zurück, den Onken 1970 kennenlernte. Ähnlich wie das in Roseburg (bei Hamburg) gelegene ›Haus der Stille‹, das Hamburger Buddhisten 1962 als Seminar- und Meditationshaus gründeten und auf eine Idee Nyānaponikas 1952 zurückgeht, sollte das Dickener Haus, wie der Name schon sagt, ein Rückzugsort zur Besinnung und kontemplativen Einkehr sein. Nyānaponika umschrieb es in einem Brief an Onken 1974 als eine »extraterritoriale Insel des Dhamma«.³²

Im Haus trifft sich einmal monatlich eine durch Onken 1972 gegründete Gemeinschaft zur Lehrredenbesprechung und ›Sammlung‹. Der Kreis um Onken bildet in gewisser Weise eine Fortführung bzw. Wiederaufnahme des einstigen Kreises um Ladner, zumal sich einige Buddhisten aus dem Ladner-Kreis den Treffen im ›Haus der Besinnung‹ anschlossen. Das Haus steht Einzelnen wie kleinen Gruppen zur Verfügung; so führen u.a. Ayya Khema, Rewata Dhamma, Fred von Allmen, Fritz Schäfer (ein Schüler von P. Debes) und andere Theravāda-Lehrer Wochenend- und Ferienseminare durch. Die bleibende Verbundenheit mit Nyānaponika drückt sich nicht zuletzt in der Bronzeskulptur des ›Mentors des Hauses‹ aus, die im schlichten, jedoch stilvollen Andachtsraum steht.³³

In den 1970er Jahren kamen weitere Aktivitäten hinzu, neue Gruppen und Institutionen wie die Sayagi U Ba Khin Gesellschaft (Bern) und der Buddhistische Vihara Genf des Tawalama Dhammika wurden ins Leben gerufen. Bereits 1974 organisierten Fred von Allmen und Marcel Geisser im Appenzellerland die ersten Zehn-Tages-Vipassanā-Kurse. Im Sommer 1979 fand auf dem Mont Soleil im schweizerischen Jura das in Europa einzige Seminar mit dem burmesischen Meditationslehrer Mahāsi Sayadaw statt. Diese seinerzeit gänzlich neuen Angebote gingen zurück auf die Initiative der 1978 gegründeten Dhamma Gruppe Bern, in der die Theravāda-Meditationslehrer Fred von Allmen und Mirko Frýba wirken bzw. wirkten. Die Wege der zwei Lehrer trennten sich Ende der 1980er Jahre,

³² Zitat aus KURT ONKEN, »Der ehrwürdige Nyānaponika in der Schweiz«, unveröff. Manuskript, 6 Seiten, S. 4. Der Beitrag ist in englischer Kurzfassung aufgenommen in BHIKKHU BODHI (ed.), *Nyanaponika. A Farewell Tribute*, Kandy 1995, S. 35–40, Zitat S. 37. Zum norddeutschen ›Haus der Stille‹ in Roseburg s. MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, 2. Aufl. Marburg 1995, S. 184–189.

³³ Zu Onken s. neben ONKEN, »Der ehrwürdige Nyānaponika« auch DETLEF KANTOWSKY, »Ein buddhistisches Sonntagskind wurde 80 Jahre«, in: *Lotusblätter*, 1, 1995, S. 45–46. ONKEN ist auch Herausgeber von zwei Nyānaponika-Festschriften, *Des Geistes Gleichmaß*, Konstanz 1976 und *Zur Erkenntnis geneigt*, Konstanz 1986. Das ›Haus der Besinnung‹ erstellt seit 1975 die Schriftenreihe *Bodhi-Blätter*, 1996 erschien die 31. Publikation, s. das Verzeichnis in HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1996, S. 208–210. K. Onken sei für Unterlagen zum Haus und Informationen im Brief vom 2.4.98 herzlich gedankt.

nicht ganz ohne Spannungen. Frýba, Gründer und mehrere Jahre Präsident der Schweizerischen Buddhistischen Union, kehrte als gebürtiger Tscheche Mitte der 1990er Jahre nach Prag zurück, um an der dortigen Universität zu lehren und Vipassanā-Kurse in Tschechien zu geben.³⁴

Unabhängig von diesem wachsenden Meditationsinteresse auf seiten gebürtiger Schweizer entstanden in den 1980er Jahren kulturell-religiöse Organisationen und Kulturzentren, die von asiatischen Buddhisten zur Pflege ihrer national-kulturellen und religiösen Tradition gegründet wurden. 1983 wurde das kambodschanische Khmer Kulturzentrum in Zürich ins Leben gerufen. Es dient den knapp 2.000 in der Schweiz lebenden Flüchtlingen aus Kambodscha, ihre Sprache, Musik und Literatur zu erhalten und Raum für die religiösen Feste zu bieten. Im Zentrum leben meistens ein oder zwei kambodschanische Mönche. Auch die in der Schweiz lebenden etwa 4.000 bis 5.000 vietnamesischen Buddhisten schufen ihre eigenen Institutionen. Sie folgen der chinesischen Mahāyāna-Tradition, betonen jedoch die Theravāda-typische strikte Hierarchietrennung von Ordinierten (Mönche und Nonnen) und Laienunterstützern.³⁵

Die in der Schweiz lebenden Thailänder gründeten 1984 die Vereinigung Wat Thai mit dem Ziel, ein thai-buddhistisches Kloster zu erbauen. Anfangs in einem Mietshaus untergebracht, konnte im Juni 1996 im Rahmen einer großen Feierlichkeit, unter Beteiligung der Königlichen Hoheit Prinzessin Galyanivadhana, das Wat Srinagarindravaram in Gretzenbach, Kanton Solothurn, eingeweiht werden. Das Kloster (*Wat*) und dessen vier residente Mönche versorgen die 1998 etwa 8.000 bis 9.000 in der Schweiz lebenden Thailänderinnen und Thailänder kulturell und religiös. Das Wat Srinagarindravaram bildet gewissermaßen ein Auslands-Kloster des Wat Benchamabopitr (Bangkok), von dem die Mönche und der Abt stammen. Für die Thai in der Schweiz ist das Kloster der zentrale Ort buddhistischer Andacht und das Zentrum zur Bewahrung ihrer Kultur.³⁶

³⁴ Zu Frýba s. das Interview in KANTOWSKY, *Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis*, Konstanz 1991, erw. Neudruck Ulm 1994, S. 163–179 und FRÝBA, *Anleitung zum Glücklichein*, Freiburg 1987. Zu von Allmen, seit 1988 Leiter der Dhamma Gruppe Bern, s. neben verschiedenen Beiträgen in den *Lotusblättern* u.a. FRED VON ALLMEN, *Mit Buddhas Augen sehen. Buddhistische Meditationen und Praxis*, Berlin 1997. Zu Vipassanā und dessen Rezeption im Westen s. ANDREW RAWLINSON, *The Book of Enlightened Masters. Western Teachers in Eastern Traditions*, Chicago, La Salle, Ill. 1997, S. 586–596. Die Hinweise auf die Meditationskurse verdankt der Vf. den e-mail Mitteilungen von M. Geisser vom 18.3.1998 und D. Kantowsky vom 17.3.98.

³⁵ Informationen nach *Répertoire*, 1997; OSWALD EGGENBERGER, *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen*, 4. erg. Aufl., Zürich 1986, S. 218 und Bundesamt für Statistik (Hg.), *Eidgenössische Volkszählung 1990*, Tabelle 1.113–00: »Ausländer nach Heimatstaat und Aufenthaltsstatus sowie Geschlecht«, Bern 1990. Zudem existieren verschiedene Lizentiatsarbeiten aus den 1980er Jahren, die sich mit Fragen der Integration südasiatischer Flüchtlinge in der Schweiz befassen. Das Thema »Religion« wird bei diesen Arbeiten jedoch kaum, wenn überhaupt, behandelt. C. Jäggi sei für seine e-mail-Mitteilung vom 16.3.1998 herzlich gedankt. Ähnliches trifft zu auf *Asiatische Flüchtlinge in der Schweiz. Fragen der Integration*, Freiburg/Schweiz 1984.

³⁶ ERNST E. BOESCH, »Ein thailändischer Tempel in der Schweiz«, in: *Thailand-Rundschau* (Deutsch-Thai Gesellschaft), 3, 1996, S. 96–99 und »Wo leben Thais in der Schweiz«, in: *Thai-Swiss News*, 1, 1998, S. 30–31. Dem Abt des Klosters sei für Auskünfte im Telefonat am 16.5.98 herzlich gedankt. Dem Kloster, ähnlich wie manch zuvor erwähnter Institution, gebührte sicherlich eine eigenständige Studie, etwa wie sie jüngst für zwei in den USA gelegene Theravāda-Tempel durchgeführt wurde, s. PAUL DAVID NUMRICH, *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravāda Buddhist Temples*, Knoxville 1996.

Den institutionell deutlichsten Ausdruck des Interesses an Lehrinhalten und Meditationsformen des südlichen Buddhismus bildet schließlich die Gründung des Dhammapala Buddhistischen Klosters. Schweizer Buddhisten hatten 1988 Mönche des britischen Theravāda-Klosters Amaravati eingeladen, um ein ähnliches Kloster wie in Südengland in der Nähe Berns aufzubauen. Anfangs in Konolfingen bei Bern angesiedelt, bezog man 1991 ein ehemaliges Hotel am Rande des Kurortes Kandersteg im Berner Oberland. Dhammapala steht wie die vier Klöster in Großbritannien sowie fünf weiteren weltweit in der Lehrtradition des thailändischen Reformmönches Ajahn Chah (1918–1992). Dieser nahm ab den 1960er Jahren englische und amerikanische Schüler in den Theravāda-Orden auf und erbaute 1975 mit Wat Pah Nanachat in Thailand das erste Kloster, das speziell zur Ausbildung ›westlicher Mönche‹ diente.³⁷

Leiter des schweizerischen Klosters ist Ajahn Tiradhammo, 1974 im Alter von 25 Jahren (damals noch der Kanadier Ian Adams) von Ajahn Chah zum Mönch geweiht. Sechs Jahre lebte Ajahn Tiradhammo im thailändischen Wat Pah Nanachat. In der Schweiz sind der Abt und die weiteren, meist drei bis vier Mönche für die in der Schweiz lebenden Thailänder spirituelle Führung und unterweisen die an Meditation interessierten westlichen Buddhisten und Gäste. Die Mönche halten darüber hinaus Vorträge über Buddhismus und besuchen die in den 1990er Jahren entstandenen lokalen Meditationsgruppen. 1997 bestanden in der Schweiz elf und in Deutschland vier dem Kloster angeschlossene Vipassanā-Gruppen. In ihnen wird die Meditationsform des ›Klarblicks‹ geübt.

Der Tagesablauf im Dhammapala Kloster gleicht in seiner strikten Abfolge dem der anderen Klöster: Um 5.00 Uhr morgens ist Meditation und Rezitation, gefolgt von einer halben Stunde ›Hausputz‹ und gemeinschaftlichem Frühstück um 7.00 Uhr. Nach der ›Arbeitsmeditation‹ von 8.00 bis 11.00 Uhr folgt die Hauptmahlzeit des Tages. Sie wird als *dāna* (Freigebigkeit) von schweizerischen und, meist Sonntags, von thailändischen Unterstützern gespendet. Später wird außer dem Tee um 17.00 Uhr keine Nahrung mehr eingenommen. Der Nachmittag ist verschiedenen Aufgaben gewidmet, bis eine gemeinschaftliche Meditation und Rezitation (*Chanting*) am Abend den Tag beschließt. Im Kloster werden darüber hinaus regelmäßig Meditationswochenenden durchgeführt sowie die großen buddhistischen Jahresfeste gefeiert.³⁸

Viele der zuvor genannten Gruppen und Zentren sind dem Dachverband, der Schweizerischen Buddhistischen Union (SBU), angeschlossen. Die SBU wurde 1976 gegründet und revidierte, nach einer ruhigeren Phase in den 1980er Jahren, 1993 ihre Statuten. Die SBU bzw. L'Union Suisse des Bouddhistes (USB) versteht sich als Forum buddhistischer Zentren und Einzelpersonen, um gemeinsame Anliegen nach außen zu vertreten. Dieses kann sich auf Anliegen schweizerischer Behörden, auf die Zusammenarbeit mit buddhisti-

³⁷ S. u.a. JACK KORNFELD, *Living Buddhist Masters*, Reprint Kandy 1993, S. 33–48; BATCHELOR, *The Awakening*, a.a.O., S. 36–49 und RAWLINSON, *Enlightened Masters*, a.a.O., S. 553–559 sowie AJAHN CHAH, *A Taste of Freedom: Selected Dhamma Talks*, Bung Wai Forest Monastery, Thailand 1982.

³⁸ S. den Prospekt des Klosters, den halbjährlichen *Dhammapala Newsletter* sowie MARTIN FRISCHKNECHT, ›Stille Tage in Kandersteg‹, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 12./13.03.1994, 85–87. Ajahn Tiradhammo sei für seine briefliche Mitteilung vom 6.4.1994 und 3.3.1998 herzlich gedankt.

schen Organisationen im Ausland, z.B. der Europäischen Buddhistischen Union, auf Kontakte mit anderen Religionsgemeinschaften sowie auf Anfragen zu Vorträgen und Informationsveranstaltungen beziehen. Nach innen will die SBU die Zusammenarbeit unter ihren Mitgliedsgemeinschaften fördern und ihre Arbeiten unterstützen. Die Organisation ist traditionsungebunden; Ende 1997 gehörten ihr 28 buddhistische Vereine sowie ca. 70 Einzelmitglieder, mit jüngst stark steigender Zahl, an.³⁹

Statistische Analyse und vergleichende Kontextuierung

Die religionsgeschichtliche Darstellung soll im Folgenden religionssoziologisch analysiert und in den europäisch-buddhistischen Rahmen eingebettet werden. Da es sich hier um eine einführende Studie zum Buddhismus in der Schweiz handelt, die bei weitem nicht auf Daten und qualitative Erhebungen, wie sie etwa für Großbritannien, Deutschland oder die USA vorliegen, zurückgreifen kann, beschränkt sich die Analyse auf Aspekte der Institutionalisierung, der Zahlenproblematik und des kontrastierenden Vergleichs.⁴⁰

Prozentuale und regionale Verteilung

Seit den ausgehenden 1960er Jahren hat die Zahl buddhistischer Gruppen, Zentren und Klöster in der Schweiz stark zugenommen. Die vorhandenen Kenntnisse legen nahe, daß die Entwicklungen ähnlich wie in Deutschland oder Großbritannien verliefen. Dort vervielfachte sich die Anzahl buddhistischer Institutionen von den frühen 1970er bis in die späten 1990er Jahre um das fünf bis zehnfache.⁴¹ Statistische Querschnitte für die Schweiz liegen für die 1970er und 1980er Jahre nicht vor und können an dieser Stelle nicht rekonstruiert werden. Das *Répertoire des centres bouddhistes en Suisse* in der ersten

³⁹ S. die Kurzvorstellung in *Répertoire*, 1997, S. 2. R. Hafner sei für seine briefliche Mitteilung vom 12.3.1998 und Telefonat am 4.5.98 herzlich gedankt.

⁴⁰ Hinweise auf relevante Detailstudien zu den genannten und weiteren Ländern finden sich in MARTIN BAUMANN, »Buddhism in the West: Phases, Orders and the Creation of an Integrative Buddhism«, in: *Internationales Asienforum*, 27, 3–4, 1996, S. 345–362; BAUMANN, »The Dharma has come West. A Survey of Recent Studies and Sources«, in: *Journal of Buddhist Ethics* (on-line), 4, 1997, S. 194–211 sowie BAUMANN, *Buddhism in Europe. An Annotated Bibliography on its Historical Developments and Contemporary State of Affairs*, 2. akt. Version January 1998, URL: <http://www.rewi.uni-hannover.de/for4.htm>. Für die USA sind als Neuerscheinungen zu ergänzen CHARLES S. PREBISH / KENNETH K. TANAKA (eds.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley 1998; CHRISTOPHER QUEEN / DUNCAN R. WILLIAMS (eds.), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond 1998 und CHARLES S. PREBISH, *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley 1999 (im Druck). Zum Buddhismus in Großbritannien liegt darüber hinaus neu vor HELEN WATERHOUSE, *Buddhism in Bath. Adaptation and Authority*, Leeds 1997.

⁴¹ S. BAUMANN, »Creating a European Path«, a.a.O. und BAUMANN, »Buddhismus in den 1990er Jahren in Deutschland. Statistische Beobachtungen«, in: *Festschrift zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Lama Anagarika Govinda*, hg. vom Orden Ārya Maitreya Maṇḍala, München 1998, S. 45–66.

Auflage 1993 verzeichnete 88 Gruppen und Zentren, die zweiseitige Adressenzusammenstellung »Buddhistische Klöster, Zentren und Gruppen in der Schweiz«, erstellt im Mai 1995 von der SBU, führte 95 Adressen an⁴² und die aktualisierte Auflage des *Répertoire* (1997) listet 98 Gruppen und Zentren auf.⁴³ Auch wenn solche Zusammenstellungen stets unvollständig bleiben, sei es weil Gruppen sich auflösen, sei es weil neue Zentren und Gruppen hinzukommen, sei es weil gewissermaßen »versteckte« kleine Gruppen und Zirkel nicht von den Herausgebern bedacht wurden bzw. die Gruppen sich nicht meldeten, so liefern die vorliegenden drei Zusammenstellungen doch ein tragfähiges Bild des quantitativen Umfangs der Institutionalisierung buddhistischer Aktivitäten.

Die Auflistungen der Gruppen und Zentren lassen sich im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit zu buddhistischen Haupttraditionen differenzieren. Dieses soll für die jüngste, für das Jahr 1997 erfolgte Zusammenstellung erfolgen. Bezüglich der Traditionsunterschiede ergibt sich für die 98 im *Répertoire* (1997) angeführten Gruppen und Zentren folgendes Bild: Auf Gruppen, Zentren und Klöster in der Theravāda-Tradition entfielen 21 %, auf Mahāyāna-orientierte 29 % und am tibetischen Buddhismus orientierte Gruppen und Organisationen 48 % der Gesamtmenge.⁴⁴ Bei den Mahāyāna-Gruppen und Zentren sind zwei Drittel Zen-Meditationsgruppen bzw. Dōjōs (20), das verbleibende Drittel (9) bilden Jōdo Shin Shū-Gruppen und vietnamesisch-buddhistische Pagoden bzw. Ortsgruppen. Bei der tibetisch-buddhistischen Gruppierung orientierte sich die Hälfte der Gruppen und Zentren an der Gelug-Tradition (24), zu nennen sind hier insbesondere das Klösterliche Tibet-Institut Rikon, die affilierten Rabten Choeling Gruppen sowie die lokalen Zentren und Gruppen in der Lehrtradition des Geshe Kelsang Gyatso (Neue Kadampa Tradition⁴⁵). Die Kagyü-Linie und ihre Subtraditionen (Karma-Kagyüpa, Shambhala u.a.) stellte 15 Gruppen bzw. Zentren, acht Zentren oder Organisationen waren anderweitig tibetisch-buddhistisch orientiert (Sakyapa, Nyingmapa, Schulübergreifend). Anders als in den meisten westlichen Ländern ist damit die Gelugpa, und nicht die Kagyüpa, innerhalb der tibetisch-buddhistischen Gruppierung am stärksten vertreten. Zurückzuführen ist dieses auf die großen, zeitlich vergleichsweise schon lange in der Schweiz etablierten klösterlichen Institutionen, in denen, wie seinerzeit mit Geshe Rabten, ranghohe Würdenträger leben und lehren.

Die Zahlen weisen einen ähnlichen Trend wie in Deutschland aus; in Großbritannien liegen die prozentualen Verteilungen, gemessen an der Zahl der Gruppen und Zentren, wiederum anders.⁴⁶ Aufgrund der Befunde dürften ähnliche Interessenslagen, die

⁴² »Verzeichnis buddhistischer Klöster, Zentren und Gruppen in der Schweiz«, hg. von der Schweizerischen Buddhistischen Union, Zürich 1995.

⁴³ Das »Haus der Besinnung«/Haus Dicken wurde zweimal angeführt (S. 11 und 13), hier jedoch nur einmal gezählt.

⁴⁴ Eine Gruppe war als »Theravāda/Mahāyāna« gekennzeichnet: »Voyages ouverts sur diverses traditions religieuses« in Genf, s. *Répertoire*, 1997, S. 8.

⁴⁵ Zur Neue Kadampa Tradition s. kompetent WATERHOUSE, *Buddhism in Bath*, 1997, S. 135–182 und DAVID KAY, »The New Kadampa Tradition and the Continuity of Tibetan Buddhism in Transition«, in: *Journal of Contemporary Religion*, 12, 3, 1997, S. 277–293.

⁴⁶ Zu Deutschland s. BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, a.a.O., S. 218–223, 419–429: 1991 waren knapp 14 % Theravāda-, 30 % Mahāyāna-, knapp 40 % tibetisch-buddhistisch und knapp 10 % traditionsungebunden orientiert. 6,5 % der Institutionen entfielen auf Gruppen und Zentren, die asiatische Buddhisten gebildet hatten. 1997 hatte sich die

buddhistische Lehre und Weltanschauung zur Orientierung und Normsetzung im eigenen Leben heranzuziehen, vorliegen, wie sie mit Blick auf die bundesdeutsche Situation in weitergehenden Studien herausgearbeitet wurden.⁴⁷ Die Attraktivität des tibetischen Buddhismus für westliche Rezipienten rührt zum einen aus seiner exotisch-vielfältigen Farbenpracht, den vielfältigen Meditationsformen, dem liturgischen und kultischen Reichtum wie auch der Möglichkeit einer Rückbindung an eine monastisch-klösterliche Tradition. Auch die Idealisierung Tibets als gewissermaßen »unberührtes Land auf dem Dach der Welt«, in dem noch eine ursprüngliche, reine Spiritualität gewahrt sei, trägt viel zur Anziehung bei. Ein Hauptgrund für die Attraktivität und den Aufschwung in westlichen Ländern dürfte hingegen in dem ruhigen, humorvollen und bescheidenen Auftreten der tibetischen Lamas, Geshes und Lehrer liegen. Befragt man westlich-tibetische Buddhisten nach den Gründen ihrer Konversion, so taucht als stets wiederkehrendes Motiv die direkte Begegnung mit einem Lama auf. Die Lamas werden als inspirierend, einfühlsam und von hoher »Ausstrahlung« beschrieben. Der 14. Dalai Lama dürfte hier als herausragender Sympathieträger den Nimbus noch nachhaltig verstärken. Als weitere Gründe der Attraktivität des Buddhismus verweisen westliche Buddhisten auf die hohe Plausibilität der buddhistischen Lehre, die Überprüfbarkeit seiner Aussagen und die Übereinstimmung mit den neuesten Erkenntnissen etwa der Quantenphysik. Westliche Buddhisten heben die »Dogmenlosigkeit« und radikale Selbstverantwortung ebenso wie die »buddhistische Friedfertigkeit« und Toleranz hervor. Anders als Christentum oder Islam missioniere der Buddhismus nicht, seine Ethik gründe auf Freiheit und Eigenbestimmung. Die Attraktivität des Zen dürfte, neben den Formen der Meditation, u.a. auch in dem ritualisierten Rahmen der Sitzübung und der formenden Strenge einer *Sesshin*-Woche (Zen-Übungswoche) begründet sein.⁴⁸

Zur Regionalverteilung buddhistischer Institutionen: Der überwiegende Teil buddhistischer Gruppen und Zentren findet sich in Ballungsgebieten und Großstädten. Dieses ist geradezu typisch für den Prozeß buddhistischer Institutionalisierung im Westen. Buddhismus ist in weiten Bereichen ein urbanes Phänomen.⁴⁹ Für Basel und Luzern sind je fünf, für Bern sechs, für Genf neun und Zürich gar 16 verschiedene Gruppen und Zentren im

Prozentrelation zugunsten von Mahāyāna-orientierten (41,7%) versus tibetisch-buddhistischen Gruppen und Zentren verschoben (34%), insbesondere wurden zahlreiche neue Zen-Meditationskreise gebildet, s. BAUMANN, »Buddhismus in den 1990er Jahren«, a.a.O., S. 54–59. Zu Großbritannien s. das *Buddhist Directory*, hg. von der Buddhist Society, 7. Aufl., London 1997 sowie WATERHOUSE, *Buddhism in Bath*, 1997, S. 14–19. Insbesondere traditionsungebundene Gruppen und Organisationen, so die »Freunde des Westlichen Buddhistischen Ordens«, sind stark vertreten.

⁴⁷ S. KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, Frankfurt am Main 1984; KLAUS BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus*, Göttingen 1988; DETLEF KANTOWSKY, »Buddhismus in Deutschland heute«, in: *Spirita – Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 5, 1, 1991, S. 22–32 und KANTOWSKY, *Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis*, Konstanz 1991 (erw. Neudruck Ulm 1994).

⁴⁸ Zu den Konversionsmotiven s. weitergehend MARTIN BAUMANN, »Analytische Rationalisten und romantische Sucher. Motive der Konversion zum Buddhismus in Deutschland«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 79, 3, 1995, S. 207–225. Zur Attraktivität des Zen s. u.a. DAVID L. PRESTON, *The Social Organisation of Zen Practice*, Cambridge 1988, bes. S. 78–97 und ROMMELUÈRE, *Guide du Zen*, a.a.O.

⁴⁹ Zu Deutschland s. NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland*, a.a.O., S. 70 und BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, a.a.O., S. 229. Zu den USA s. CHARLES S. PREBISH, *American Buddhism*, Belmont 1979, S. 38.

Répertoire (1997) verzeichnet. In diesen Städten besteht eine Pluralität buddhistischer Gruppen und Angebote, aus der der Schweizer Interessierte gewissermaßen wie auf einem ›Markt der Möglichkeiten‹ auswählen kann. Diese Urbanität spiegelt zugleich in weiten Bereichen die schichtenbezogene Herkunft vieler Buddhisten und buddhistischer Interessierter wider. Auch wenn bislang nicht allzu viele Daten vorliegen, dürfte die Vermutung, daß der Großteil der Schweizer Buddhisten der akademisch gebildeten Klientel zugehört, oft tätig im Dienstleistungsgewerbe, in selbständigen Berufen oder noch studierend, der Situation sehr nahe kommen.⁵⁰ Neben dieser städtischen Verankerung finden sich jedoch auch zahlreiche, in ländlichen Gebieten gelegene Zentren und Klöster. Die Häuser wurden bewußt abseits der Hektik und des Lärms der Großstädte gegründet. Das Haus Tao beispielsweise beschreibt seine Lage als »in einem außergewöhnlich idyllischen, ruhigen Tal« gelegen; das Dhammapala Kloster liegt am Rande Kanderstegs, in lawinengefährdetem Gebiet, mit weitem Blick auf Wiesen und Berge.⁵¹ Weitere Beispiele, so die Gelugpa-Klöster nahe Rikon und Mont Pèlerin oder das ›Haus der Besinnung‹ in Dicken, ließen sich anführen.

Zum Problem der Zahlen

Die zuvor genannten Zahlen der Gruppen und Zentren lassen jedoch keinen direkten Rückschluß auf absolute Zahlen praktizierender Buddhisten in der Schweiz zu. Dazu sind die Größe und Aktivitäten der Gruppen, Zentren und Klöster zu unterschiedlich. Es stellt sich ohnehin die Frage, inwiefern die aufgestellten prozentualen Relationen sinnvoll sind, da von der statistischen Aussage kleine Regionalkreise gleichgesetzt werden mit großen Zentren und Klöstern. Sicherlich ist eine große Ausweitung buddhistischer Aktivitäten seit den 1970er Jahren in der Schweiz zu beobachten. Eine Vielzahl von Büchern zur Thematik »Buddhismus« wurde publiziert, das Angebot buddhistischer Kurse, Vorträge und Seminare weitete sich nachhaltig aus. Ein zumindest ansatzweise quantifizierter Nachweis, daß ›der Buddhismus‹ in der Schweiz existent ist und in den drei vergangenen Jahren stark zugenommen hat, kann sich jedoch nicht lediglich auf impressionistische Eindrücke einer erhöhten Auflagenzahl buddhistischer Bücher oder ähnliches stützen. Wenn auch die Unterschiedlichkeit der Größe und des Institutionalisierungsgrades und damit die Problematik der Vergleichbarkeit in Rechnung gestellt werden muß, so trifft dieses, ebenso

⁵⁰ Die Berufe einiger weniger Schweizer Buddhisten waren bzw. sind: Schloß war Verleger, ebenso Christiani, Ladner war Bauingenieur, Voltz freiberuflicher Maler, Onken ist Verleger, Marcel Geisser ausgebildeter Gestalttherapeut, Beatrice Geisser-Knechtle Bewegungs- und Tanztherapeutin, Rolf Hafner Rechtsanwalt. Zu der schichten- und berufsbezogenen Herkunft in der Schweiz lebender asiatischer Buddhisten liegen keine verwertbaren Informationen vor. Für die deutsch-buddhistische Situation, insbesondere für deren Frühphase, ließ sich die schichtenbezogene Herkunft anhand von HECKERS *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1. Aufl. 1990 und 1992, gesichert rekonstruieren, s. BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, a.a.O., S. 233–252. Viele Ergebnisse scheinen auf die schweizerische Situation übertragbar.

⁵¹ Haus Tao auf der Internet-Seite, S. 2 und FRISCHKNECHT, »Stille Tage«, a.a.O.

wie die Unvollständigkeit der Erfassung,⁵² jedoch zugleich auf Theravāda-, Mahāyāna- und tibetisch-buddhistische Schulen und Traditionen zu. Da sich dieses Spektrum, von kleinen Gruppen bis zu großen Klöstern, in allen in der Schweiz anzutreffenden buddhistischen Haupttrichtungen finden läßt, soll die Basis der Gruppen- und Zentrenzahl als Indikator der buddhistischen Präsenz in der Schweiz beibehalten werden. Qualitative Aussagen sind damit nicht getroffen; hier bedarf es, jede einzelne Ortsgruppe wie überregionale Organisation zu befragen. Während einige Häuser und Zentren den Schwerpunkt auf eine inhaltliche Vertiefung, etwa in Form von Ausbildungsgängen, legen, sehen andere Institutionen ihre Hauptaufgabe darin, vorerst oder weiterhin, zahlreiche Ortsgruppen und Zentren ins Leben zu rufen und gewissermaßen ein kantonsbezogen flächendeckendes Angebot ihrer Lehr- und Übungsform anzubieten.

Die Weite des Spektrums buddhistischer Institutionalisierung läßt sich in Anlehnung an die Situation in anderen europäischen Ländern vierfach strukturieren, andere Typologien sind jedoch ebenso denkbar.⁵³ Es gibt regionale Kreise von 10–15 Personen, oft Studien- oder Meditationsgruppen, die sich etwa wöchentlich oder zweiwöchentlich in Privaträumen treffen. Beispiele sind die dem Dhammapala Kloster angeschlossenen Vipassanā-Meditationsgruppen oder dem Haus Tao affilierten Meditationsgruppen. Sodann bestehen städtische Ortsgruppen von ca. 20–50 Personen, die eigene Räume angemietet haben und sich wöchentlich oder öfter treffen. Hierunter fallen viele städtische zen-buddhistische und tibetisch-buddhistische Gruppen.

Als dritter Größentyp zu nennen sind buddhistische Zentren und Häuser, die im Besitz der Gruppe sind und meistens um die 60 bis 100 Mitglieder umfassen. Beispiele sind etwa tibetisch-buddhistische Zentren, zen-buddhistische Dōjōs und das Haus Tao. Diese Zentren bieten ein regelmäßiges Programm mit Lehr- und Meditationsveranstaltungen an. Zudem gibt es oft eigene Übernachtungs-, Essens- und Meditationsräume, mitunter auch einen »Dharma-Shop«. In ihm werden buddhistische Bücher, Tibetica, Buddha-Statuen, Zafus (Sitzkissen) u.v.a.m. angeboten und verkauft.

Als letzter Größentyp können überregionale Zentren und Organisationen angesehen werden, die über ein großes, eigenes Gebäude verfügen, in denen eine buddhistische Gemeinschaft lebt und denen meist Lokalgruppen angeschlossen sind. Solche Institutionen haben mehr als 100, wenn nicht erheblich mehr Mitglieder und einen weiten Interessentenkreis. Für die Schweiz trifft dies auf den Zen Dōjo Zürich mitsamt dem Tempel Muijo und den angeschlossenen AZI-Meditationsgruppen und -Dōjōs zu. Zu nennen sind ebenso das Dhammapala Buddhistische Kloster, das Klösterliche Institut Rikon und Rabten Choeling sowie das Wat Srinagarindravararam. Anzumerken ist jedoch, daß asiatische Buddhisten, die in der Schweiz leben, es meist als ungewohnt ansehen, formal »Mitglied« in einem

⁵² Christoph Peter Baumann, Leiter der religionswissenschaftlichen Informationsstelle *Infofel* (Information Religion, Basel), verwies im Brief vom 16.4.98 an den Verfasser darauf, daß in Basel nicht fünf, sondern elf Gruppen beständen, allerdings seien die Gruppen alle klein. Dieser Hinweis verweist auf die Unvollständigkeit wohl jeder Erhebung, zugleich auch auf die Notwendigkeit eingehenderer Forschungen »vor Ort«.

⁵³ Zugrundegelegt ist die vom Vf. auf die bundesdeutsche Situation abgestellte Typologie, s. BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, a.a.O., S. 210–212 und 415–418.

buddhistischen Verein zu werden. Sie unterstützen das Kloster oder Zentrum meist weniger durch regelmäßige Daueraufträge von der Bank, sondern durch direkte, dem Mönch gereichte Spenden und Gaben (*dāna*).

Konkrete Zahlen zur Mitgliedergröße buddhistischer Gruppen und Zentren liegen nur vereinzelt vor, Schätzungen zur Gesamtzahl der eingetragenen Mitglieder in buddhistischen Vereinen und Institutionen sind schwer zu geben. Die Zahl dürfte sich zwischen 1.000 bis 3.000 Personen bewegen, der Interessentenkreis vielleicht fünf- bis zehnmal höherliegen. Ohnehin verbleibt es ein Problem zu definieren, wer ein Buddhist bzw. eine Buddhistin ist und wer nicht. Die formale Aufnahme mit der dreifachen Zuflucht, zum Buddha, zum *Dharma* (der Lehre) und zum *Sangha* (der Gemeinschaft), und der anschließenden Selbstverpflichtung auf die fünf ›Tugenden‹ bzw. einzuhaltenden Regeln eines Laienbuddhisten (nicht zu töten und zu stehlen, keine unerlaubten Geschlechtsbeziehungen zu haben, nicht zu lügen und berauschende Mittel (Drogen, Alkohol) zu meiden) dürften eher die Ausnahme als die Regel sein. Ohnehin verschwinden die Grenzen buddhistischer Identität etwa bei bestimmten Zen- und tibetisch-buddhistischen Gruppen, die die ›Praxis‹ des Übens und der Meditation sehr stark hervorheben und betonen, daß die ›Praxis‹ unabhängig vom religiös-spirituellen Hintergrund und Weltbild durchgeführt werde. Christoph Peter Baumann stufte daher die in »verschiedenen Gruppen und Grüppchen Meditierenden [...] nur bedingt als Buddhisten« ein, da viele einer anderen Religionsgemeinschaft angehören würden, jedoch nach zen- oder tibetisch-buddhistischen Methoden meditierten.⁵⁴ Wie viele Schweizer nun letztlich die buddhistische Lehre und ihre Welt- und Wirklichkeitsinterpretation, derzufolge alles ›Geborene, Gewordene‹ den drei Daseinsmerkmalen von Leid (Pāli: *dukkha*), Vergänglichkeit (*anicca*) und Ich-Losigkeit (*anattā*) unterliegt, als verbindliche Orientierung gewählt haben, verbleibt nur im Groben zu bestimmen. Die genannten Schwierigkeiten erlauben es lediglich, eine Spannbreite der möglichen Zahl anzugeben. Da die meisten der knapp 100 buddhistischen Gruppen und Zentren den Größentypen I (10–15 Personen) und II (20–50 Personen) zuzurechnen sind, dürfte sich die absolute Zahl schweiz-gebürtiger Buddhisten zwischen 3.000–7.000 Personen bewegen.⁵⁵

Im Hinblick auf die in der Schweiz lebenden asiatischen Buddhisten stellt sich das Zahlenproblem ebenso, wenn auch anders gelagert. Im Unterschied zu den schweiz-gebürtigen Buddhisten wählten die aus Asien stammenden Immigranten diese Religions-

⁵⁴ CHRISTOPH PETER BAUMANN, »Situation und Probleme religiöser Minderheiten. Dargestellt am Beispiel von Basel«, in: *Schweizer Volkskunde*, 1, 77, 1987, S. 1–14, Zitat S. 6.

⁵⁵ Eine direkte Übertragung der deutsch-buddhistischen Relationen erscheint fraglich, da in Deutschland unter den 1997 etwa 410 buddhistischen Gruppen und Zentren eine ganze Reihe mitgliederstarker Institutionen bestehen. Insgesamt dürften etwa 10.000 bis 15.000 Buddhisten als Mitglieder eingetragen sein. Schätzungen belaufen sich auf ca. 40.000 deutsche Buddhisten, die Deutsche Buddhistische Union gibt die Zahl von 50.000 Buddhisten an; s. BAUMANN, »Buddhismus in den 1990er Jahren«, a.a.O. und die DBU-Internetseite, URL: <http://home.t-online.de/home/0251391971-0001/dbu.htm>. Verlässlicher ist natürlich eine Detailerhebung, wie sie beispielsweise im Herbst 1996 in den Niederlanden von der Boeddhistische Unie Nederland (BUN) durchgeführt wurde, um Anrechte auf Radio- und Fernsehzeiten einfordern zu können, s. BUN, »Boeddhisten in Nederland de achterban van een boeddhistische omroep in Nederland«, Amsterdam, 28.11.1996.

tradition nicht aus verschiedenen Optionen aus, sondern wurden von Jugend an in ihr sozialisiert, oft noch in den asiatischen Herkunftsländern. Sie wurden gewissermaßen in die buddhistische Tradition hineingeboren. Die Zahlenproblematik liegt in diesem Fall in der beträchtlichen Differenz zwischen offiziellen Angaben zu Ausländern in der Schweiz, erstellt vom Bundesamt für Statistik Bern, und Selbstaussagen buddhistischer bzw. asiatischer Institutionen. Letztere sind meist erheblich höher als die offiziellen Zahlen. Gemäß der eidgenössischen Volkszählung lebten 1990 in der Schweiz aus Kambodscha 1.968 Personen, aus Laos 697, Thailand 1.669, Tibet 1.301 und Vietnam 7.025.⁵⁶ Der Großteil dieser Personen dürfte Buddhist bzw. Buddhistin sein. Bei der thailändischen Bevölkerungsgruppe sind dieses ca. 95 %, eine Relation, die, mit Ausnahme der vietnamesischen Personengruppe (ca. 60–70 %), auch auf die weiteren Nationalgruppen übertragbar ist.

Während im Hinblick auf Personen, die aus Vietnam, Kambodscha oder Laos stammen, die Selbstangaben und offiziellen Zahlen nicht zu weit voneinander divergieren, so unterscheiden sich die Angaben jedoch im Hinblick auf ›Tibeter in der Schweiz‹ und ›Thailänder in der Schweiz‹ deutlich. Das Rikoner Klösterliche Tibet-Institut gab die Zahl von in der Schweiz lebenden Tibetern mit 2.400 Personen und thailändische Institutionen die Zahl von Thailändern mit etwa 9.000 Personen an.⁵⁷ Die erheblichen Unterschiede dürften u.a. auf statistisch nicht erfaßte Personen zurückgehen sowie auf die Einbürgerung von zuvorigen Nicht-Schweizern. Insbesondere im Falle von in der Schweiz lebenden Thailänderinnen, die in die Schweiz heirateten, dürfte dieses zutreffen.⁵⁸ Auch wenn sie statistisch so nicht mehr als Ausländer/Ausländerin erfaßt sind, so bleiben sie, hier die Thai, fast immer ihrer überkommenen religiösen Tradition, der Theravāda-Tradition, treu. Als Orientierungszahl von aus Asien, Mitte der 1990er Jahre in der Schweiz lebenden Buddhisten, dürfte eine Spannweite von 17.000 bis 21.000 Buddhisten realistisch sein.⁵⁹

⁵⁶ Bundesamt für Statistik (Hg.), »Tabelle 1.113–00: Ausländer nach Heimatstaat und Aufenthaltsstatus sowie Geschlecht«, in: *Sektion Bevölkerungs- und Haushaltsstruktur, Volkszählung 1990*, Bern 1990. Von den 1990 in der Schweiz lebenden 1.900 Chinesen und 3.300 Japanern dürften zudem viele Buddhisten sein, auch wenn sie oft verschiedene Religionen praktizieren. Für Ende 1996 werden im Hinblick auf aus Vietnam stammende Personen offiziell 5.580 Personen angegeben, s. *Statistisches Jahrbuch der Schweiz 1998*, hg. vom Bundesamt für Statistik, Zürich 1997, S. 71.

⁵⁷ Briefliche Mitteilung des Klösterlichen Tibet-Institut vom März an den Vf. sowie *Thai-Swiss News*, 1, 1998, S. 30.

⁵⁸ Das zentrale Ausländerregister verzeichnete für Ende Dezember 1997 insgesamt 4.126 in der Schweiz lebende thailändische Staatsangehörige. Von den 3.213 Frauen waren 2.459 und von den 913 Männer 276 verheiratet, s. Bundesamt für Ausländerfragen, Tabelle 3.81–1/542: »Bestand der thailändischen Staatsangehörigen in der Schweiz nach Wohnorten, ...«, Bern-Wabern 1998.

⁵⁹ Zugrunde gelegt wurden etwa 1.800 bis 2.000 Buddhisten aus Kambodscha, 600 bis 700 aus Laos, ca. 7.500 bis 8.500 aus Thailand, ca. 2.000 bis 2.400 aus Tibet, ca. 4.000 bis 5.000 aus Vietnam sowie etwa 1.000 bis 2.000 aus Japan und China.

Helvetisches

Buddhismus und buddhistische Aktivitäten sind in der schweizerischen Öffentlichkeit bislang weitgehend unbemerkt geblieben. Dieses bezieht sich zum einen auf die Präsenz in den Medien, in denen außer gelegentlichen Artikeln und Meldungen bei weitem kein so großes Echo vorlag wie dieses Mitte der 1990er Jahre in Italien, Frankreich, Großbritannien und Deutschland zu beobachten war. Jedoch auch von wissenschaftlicher Seite wurde dem Buddhismus in der Schweiz bislang fast kein Interesse entgegen gebracht, sieht man einmal von der im Klösterlichen Tibet-Institut erstellten Reihe *Opuscula Tibetana* ab. Die wohl dezidierteste jüngere Studie *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz* (1993) erwähnt Buddhisten an keiner Stelle, auch nicht etwa bei Themen wie »plurale Grundmuster religiöser Orientierungen in der Schweiz« oder Reinkarnationsglaube.⁶⁰ Gewissermaßen unbemerkt von akademischer wie medien-öffentlicher Seite hat sich seit drei Jahrzehnten eine buddhistische Präsenz und Vielfalt in der Schweiz entwickelt, die immerhin etwa 20.000 bis 25.000 Personen der insgesamt sieben Millionen Schweizer umfaßt. Prozentual ist der 0,3–0,36%ige buddhistische Bevölkerungsanteil in der Schweiz damit hinter Frankreich (1,1%) gleichauf mit Großbritannien (0,3%) führend in Europa, immerhin stärker als in Deutschland (0,18%) oder Italien (0,13%).⁶¹ Wenn auch in Europa insgesamt bislang prozentual sehr gering, so haben Buddhismus und buddhistische Themen doch eine weit über diese Zahlen hinausgehende Aufmerksamkeit entfaltet und ein weitgehendes Interesse und Interessenten an sich gezogen.

Das wachsende Interesse an buddhistischen Inhalten und Übungsformen, bezieht man sich hier primär auf die Konvertitenseite und läßt die Seite asiatisch-buddhistischer Immigranten einmal außen vor, steht in engem Zusammenhang mit gesellschaftlichen Veränderungsprozessen, den viele westeuropäische Staaten in den 1960er Jahren durchliefen. Die Abnahme kirchlich gebundener Religiosität ging einher mit dem Rückgang der Akzeptanz traditioneller Werte (Kirchlichkeit, Berufsethos). Dem gegenüber wurde Werten wie persönliche Beziehungen (Familie, Kindererziehung), private Autonomie und politische Teilhabe im gesellschaftlichen Leben zunehmend ein größerer Wert zugeschrieben. Die Verlagerung von Wertprioritäten führte nicht zuletzt auch dazu, daß jede und jeder zunehmend selbst die handlungsleitende und Orientierung gebende religiöse Tradition in eigener Verantwortung auswählen wollte bzw. konnte. Auch in der Schweiz setzte sich dieser Prozeß, mit Auflösung des »sondergesellschaftlichen Katholizismus« und des

⁶⁰ MICHAEL KRÜGGELER, »Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz« und ALFRED DUBACH, »Nachwort: »Es bewegt sich alles, Stillstand gibt es nicht«, beide in: ALFRED DUBACH, ROLAND J. CAMPICHE (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, 2. Aufl., Zürich, Basel, 1993, S. 93–132 und S. 295–313. Auch das eher interreligiös ausgerichtete Büchlein *Aufbruch zu neuen Ufern*, hg. von CHRISTOPH PETER BAUMANN, Basel 1997, in dem 27 Personen darüber berichten, »wie sie ihren neuen spirituellen Weg fanden« (Untertitel), enthält kein Selbstzeugnis eines Buddhisten oder einer Buddhistin. Wie C.P. Baumann jedoch im Brief vom 16.4.98 dem Verfasser mitteilte, wurde ein von einem Buddhisten zugesagter Beitrag leider nicht geliefert.

⁶¹ S. MARTIN BAUMANN, »The Dharma has come West«, a.a.O., Tabelle 1.

calvinistisch-protestantischen Milieus, in den 1970er und 1980er Jahren fort. »Kulturelle und religiöse Orientierung können sich heute nicht anders formieren als unter diesen Bedingungen struktureller Individualisierung: Prinzipielle Entscheidungsoffenheit und gewachsene Freiheitsspielräume ersetzen die institutionelle Regelung des sozialen Zusammenlebens und zwingen die einzelnen zur Auswahl aus vielfältigen Optionen. Von diesen Entwicklungen ist niemand ausgenommen.«⁶² Ohne in die soziologischen Tiefen sozialen Wandels, des Formenwandels institutionalisierter Religionen und des »Modernisierungs- und Individualisierungsschubs« einzusteigen, läßt sich im Hinblick auf schweizerische Buddhisten festhalten, daß sie in weiten Bereichen geradezu ein Musterbeispiel darstellen, »gewachsene Freiheitsspielräume für die persönliche Selbstbestimmung zu nutzen«. ⁶³ So gesehen könnten sie auch als Fokus herangezogen werden, um anhand ihrer Interpretationen, Hervorhebungen und Selektionen, sowohl im Hinblick auf buddhistische Inhalte und Übungsformen als auch national-schweizerische »Tugenden«, gesellschaftliche Befindlichkeiten und zugrunde liegende, unverrückbare Werte schweizerischer Identität zu analysieren. Entsprechende US-amerikanische Studien wählten einen solchen Weg, um mittels des »buddhistischen Spiegels« Muster und Grundzüge der eigenen Gesellschaft zu untersuchen.⁶⁴

Auch wenn obige Prozentzahlen vermeintlich eine gesellschaftliche Vernachlässigungswürdigkeit buddhistischer Präsenz nahelegen, so sind in Europa institutionell starke und dauerhafte Strukturen mit grenzüberschreitenden Wirkungen errichtet worden. In der Schweiz finden sich in dieser Hinsicht die zwei großen Gelugpa-Klöster in Rikon und Mont Pèlerin sowie die etablierten Theravāda-Klöster Dhammapala und Wat Srinagarindravaram, alle mit einer monastischen Gemeinschaft, sowie zahlreiche buddhistische Häuser und Zentren. Dem Dhammapala Kloster und dem Haus Tao sind Gruppen in Deutschland angeschlossen, Geshe Rabten, der einstige Gründer von Tharpa Choeling (Mont Pèlerin), initiierte 1977 das nunmehr große und etablierte »Tibetische Zentrum Hamburg«. Geshe Rabtens Nachfolger Gonsar Rinpoche besucht regelmäßig affilierte Stadtgruppen und Zentren in Italien, Österreich und Deutschland. Auch verlegerisch, neben dem zuvor genannten Christiani-Verlag, gingen bzw. gehen mit den Verlagen Rascher (bis 1971), Artemis und Origo (alle Zürich) sowie dem O.W.Barth/Scherz-Verlag (Bern) und Theseus-Verlag (Küsnacht) aufgrund der auflagenstarken Bücher von namhaften buddhistischen Autoren nachhaltige Wirkungen auf die bundesdeutsche Buddhismusrezeption aus. Zugleich war die schweiz-buddhistische Szenerie zahlreichen buddhistischen Einflüssen von außen ausgesetzt, etwa dem »Sōtō-Zen-Einfluß« von Frankreich in Form der AZI, dem

⁶² KRÜGGELER, »Inseln der Seligen«, a.a.O., S. 98. Zum »sondergesellschaftlichen Katholizismus« s. MICHAEL KRÜGGELER / PETER VOLL, »Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie«, in: DUBACH / CAMPICHE (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall?*, a.a.O., S. 17–49, bes. S. 34–43.

⁶³ KRÜGGELER / VOLL, »Strukturelle Individualisierung«, a.a.O., S. 45. Zum Wertewandel allgemein in der westlichen Welt s. u.a. ROLAND INGLEHART, *Kultureller Umbruch*, Frankfurt am Main 1989.

⁶⁴ JOSEPH B. TAMNEY, *American Society in the Buddhist Mirror*, New York, London 1992 und besonders THOMAS A. TWEED, *The American Encounter with Buddhism 1844–1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*, Bloomington 1992.

Wirken Ole Nydahls und seiner Karma-Kagyüpa-Zentren, dem Import von Theravāda-Mönchen aus Großbritannien in der Tradition Ajahn Chahs (Dhammapala Kloster) oder jüngst den Aktivitäten von Geshe Kelsang Gyatso und seiner Neuen Kadampa Tradition (ebenfalls von Großbritannien aus). Seit der nachhaltigen Ausbreitung buddhistischer Ideen und Praxismethoden durch reisende und residente *Rōshis*, Lamas und *bhikkhus* und ihrer westlichen Schüler und Schülerinnen ist der aus vielen Traditionen und Schulen bestehende ›Buddhismus‹ zu einem transnationalen Phänomen geworden. Dieses macht auch vor schweizerischen Grenzen nicht halt, zumal die Schweiz ohnehin eine lange Tradition der Aufnahme von Flüchtlingen (z.B. Wagner) und der Gewährung des Gastrechtes für ungewohnte, neue Ideen und Ideale hat (z.B. Bergiers ›Caritas Vihāro‹ in Lausanne, Monte Verita). Die strategisch-verkehrsgünstige Lage im Zentrum Westeuropas könnte entsprechende Austauschprozesse womöglich noch intensivieren.

Intern haben Buddhisten in der Schweiz bislang wenig im Sinne gemeinsamer intra-buddhistischer Aktivitäten und Veranstaltungen kooperiert. Überwiegend verblieben die Gruppen, Zentren und Klöster strikt bei ihrer jeweiligen buddhistischen Ausrichtung, ohne das Gemeinsame hervorzuheben, wie dieses etwa in der österreichisch- und deutsch-buddhistischen Szenerie zu beobachten ist. Womöglich fehlt in der Schweiz der äußere Druck, der in den Nachbarländern ein Aufeinanderzugehen der unterschiedlichen Traditionen erwirkte, da Buddhisten bestrebt waren, die staatliche Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erwirken.⁶⁵ Dennoch bleibt festzuhalten, daß eine traditionsübergreifende, von verschiedenen Traditionen getragene Zeitschrift in der Schweiz nicht besteht. Die gemeinsame Ausrichtung buddhistischer Feste steht erst am Anfang. Vesakh, das Fest zum Gedenken an die Geburt, Erleuchtung und des ›Verlöschtens‹ (Tod) des Buddha, wurde erstmals 1997 in Zürich unter Beteiligung von ca. 200 Personen traditionsübergreifend begangen. Auch 1998 richtete die SBU eine Vesakh-Feier für Buddhisten aller Traditionen aus. Ca. 100–150 Personen nahmen an der Feier in Basel teil.

Sicherlich kommt für die schweizerische Situation, neben der gewissermaßen traditionellen Betonung des Eigenlebens in der Gemeinde und Talschaft, erschwerend die Sprachbarriere in deutsch-, französisch- und italienischsprachigen Regionen hinzu. Die SBU ist angesichts des mehr als 80 % deutsch-französischen Sprachanteils in der Schweiz (8–10 % italienischsprachig) strikt zweisprachig ausgerichtet. Inwiefern die SBU-Neukonstituierung (1993) und ihre Betonung der Zweisprachigkeit Impulse für ein Zusammengehen der Traditionen und Schulen, bei gleichzeitiger Wahrung der jeweiligen Eigenart, haben wird, wird abzuwarten sein. Intra-buddhistischen Aktivitäten grundlegend abträglich verbleibt

⁶⁵ In Österreich ist der Buddhismus seit 1982 staatlich anerkannt; dieses räumt bestimmte Rechte ein, nötigt jedoch auch eine gewisse Organisationszentralisierung, s. *Bodhi Baum*, 18, 2, 1993. In Deutschland scheiterte der Anerkennungsprozeß, jedoch wurde in dessen Zug 1985 ein traditionsübergreifendes ›Buddhistisches Bekenntnis‹ (eine Selbstbezeichnung) erzielt, s. dazu *Lotusblätter*, 3, 1988 und 3, 1995. Kooperationen kamen jedoch auch ohne äußeren Druck zustande wie das Beispiel der 1995 gebildeten Buddhistischen Union Freiburg zeigt, s. die Broschüre *Buddhimus in Freiburg*, Freiburg 1995. Der BUF gehörten 1998 22 im Raum Freiburg ansässige buddhistische Gruppen und Zentren an.

jedoch die jeweilige, mitunter engstirnig verteidigte Betonung der Besonderheit und womöglichen Überlegenheit des eigenen ›buddhistischen Pfades‹. Die Unbedingtheit, auch der Enthusiasmus, des bzw. der ›Neuüberzeugten‹ kommt hier oftmals zum Tragen. Da bildet die bestehende Kluft und weitgehend fehlende Kooperation zwischen schweizgebürtigen Buddhisten, jene, die die Lehre als neue Lebensorientierung annahmen, und asiatisch-schweizerischen Buddhisten, die in vielem in erster Linie Kultur und Tradition pflegen, lediglich eine weitere Facette des individual- und traditionsbetonten Bildes. Doch in dieser Hinsicht tun sich auch andere Länder und nationale Dachverbände schwer, wie Erfahrungen in Österreich, Deutschland oder den USA zeigen.⁶⁶

Wenn auch Wissenschaften und Medien eidgenössisch-buddhistische Aktivitäten bislang kaum beachteten, so sind manche Institutionen auf lokaler Ebene durchaus aufgeweckter. Nach dem Zuzug der Theravāda-Mönche nach Kandersteg und dem Aufbau des Dhammapala Klosters meldeten sich alsbald die Betreiber des ortsansässigen Fremdenverkehrsvereins, wie Frischknecht zu berichten wußte: »Auf dem touristischen Ortsplan verzeichneten sie das Kloster flugs als neue Attraktion und sorgten an den Straßenrändern für eine entsprechende Beschilderung. Gleichzeitig gaben sie den Neuzuzügern das Kurtaxenreglement bekannt und stellten sicher, daß Dhammapala trotz seinem gemeinnützigen Charakters einen jeden Gast, der über Nacht bleibt, verzeichnet und der Gemeinde die entsprechende Gebühr zuführt.«⁶⁷ Inwiefern buddhistische Häuser und Zentren in anderen Kantonen angehalten wurden, örtliche Kassen im Hinblick auf das Gemeinwohl zu füllen helfen, ist bislang nicht flächendeckend erforscht.

Der zuvorgehenden religionshistorischen Darstellung und vergleichend-kontextuierenden Analyse ging es um eine erste Bestandsaufnahme und Interpretation vorhandener Daten buddhistischer Geschichte und Gegenwart in der Schweiz. Weitergehende Aussagen sind jedoch nicht ohne qualitative Erhebungen wie Interviews, Befragungen, Zentren- und Festbesuche sowie eine Analyse einstiger und bestehender Zeitschriften, Publikationen und Programmangebote möglich. Auch wenn viele Parallelen zur deutsch-buddhistischen Situation vorliegen, so zeigen sich zugleich helvetische Besonderheiten, deren Dokumentation und Analyse eine wichtige Komplettierung der Geschichte des Buddhismus in Europa darstellt.

⁶⁶ Zu der Kluft zwischen Konvertiten- und Migrantenbuddhisten s. CHARLES S. PREBISH, »Two Buddhisms Reconsidered«, in: *Buddhist Studies Review*, 10, 2, 1993, S. 187–206 sowie die weiteren Hinweise in BAUMANN, »The Dharma has come West«, 1997 (Resumée).

⁶⁷ FRISCHKNECHT, »Stille Tage«, 1994, S. 87.

Summary

In Switzerland, some one hundred Buddhist groups, centers and monasteries exist, yet the number of Buddhists is not known. Similarly, although Buddhist activities can be traced back to at least 1910, a history and analysis of the present situation is not yet available. This article provides an historic-descriptive outline of the chronological development of interest in Buddhism and the growth of Buddhist activities. It is made apparent that despite (a few) early endeavours, Buddhism did not intensify in Switzerland until the late 1960s. Since then, a variety of Buddhist traditions and schools have taken root, including traditions from Theravāda, Mahāyāna (especially Zen) and Tibetan Buddhism. This article provides detailed descriptions of the various traditions and their institutions, including meditation centers and monasteries. The information is analyzed from a sociology of religion point of view and set in the comparative context of the history of Buddhism in Europe. The statistical analysis points, for example, to the dominance of Tibetan Buddhist traditions in Switzerland, which total 48% of all Buddhist groups and centres. Despite the severe problems in stating numbers of Buddhists, it can be estimated on the basis of this research that there are currently 3,000–7,000 Swiss-born and 17,000–20,000 Asian-born Buddhists in Switzerland. Set in the European context, the percentage of Buddhists in the population as a whole is one of the strongest in Europe, despite being less than 1%. In comparison to neighbouring Austria and Germany, intra-Buddhist organisations and activities in Switzerland are rather low. The article concludes that further research on Buddhism in Switzerland would provide an important case study both to fill out the history of Buddhism in Europe and to point to similarities and specificities regarding its adoption in Europe and more generally in the West.

DIE THEOLOGISCHE HERAUSFORDERUNG DER »GEKREUZIGTEN VÖLKER«

von Jon Sobrino^{*}

Es ist eine große Ehre für mich, daß die Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster beschlossen hat, mir den Dokortitel *honoris causa* zu verleihen. Ich verstehe dies auch als ein Zeichen der Solidarität mit der Zentralamerikanischen Universität José Simeón Cañas. Diese Solidarität bestärkt mich darin, meine bescheidenen theologischen Bemühungen zugunsten der gekreuzigten Völker fortzusetzen.

Ich möchte diese Auszeichnung aber auch in einem großen Kontext verstehen. Mit diesem Titel wird eine Form der Theologie anerkannt, die vor dreißig Jahren in Lateinamerika begann. Sie versucht die Armen dieser Welt von Gott aus und Gott von den Armen dieser Welt aus zu sehen. Bischof Romero wandelt einen Satz von Irenäus ab, als er sagte: »Ehre Gottes« ist, wenn »der Arme lebt«.

Und ich möchte daran erinnern, daß diese Theologie ihre Märtyrer hat. Die lateinamerikanische Theologie hat die Wahrheit über Gott und über die Armen gesagt. Sie hat auch die Götzen angeklagt und deren Lüge aufgezeigt. Deshalb kennt unsere Theologie in Lateinamerika viele Theologen und Theologinnen, die durch die Mächtigen dieser Welt beschimpft, verfolgt und bedroht worden sind – genauso wie in den ersten christlichen Jahrhunderten Ignatius von Antiochien, Justin oder Irenäus und wie in Deutschland Dietrich Bonhoeffer.

Mein Privileg ist, daß ich mit einigen von denen zusammengelebt habe, die ermordet wurden, weil sie diese Theologie betrieben. Juan Ramón Moreno, Amando López und – der bekannteste unter ihnen – Ignacio Ellacuría waren meine Freunde und Kollegen. Sie sind heute hier gegenwärtig. Und mit ihnen viele tausend namentlich nicht bekannte Märtyrer, die entweder den langsamen Tod der Armut starben oder den gewaltsamen Tod durch Folter und Mord. Diese Märtyrer sind der wahre Seinsgrund dieser Theologie und sie sind gegenwärtig. Dafür meinen einfachen, aber aufrichtigen Dank.

Ich möchte Ihnen aus diesem Anlaß einige Überlegungen über die gekreuzigten Völker anbieten, was wir darunter verstehen, aber auch was sie von der Theologie fordern und was sie der Theologie anbieten. Vorab aber erlauben Sie mir einige Worte über den Ausgangspunkt, das ursprüngliche *Pathos* unserer lateinamerikanischen Theologie.

^{*} Vortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Kath.-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität am 08.06.1998 in Münster.

1. Das ursprüngliche Pathos

Alles begann vor 30 Jahren mit einem »Erwachen«, mit einem aufrichtigen Blick auf die Wirklichkeit. Dieser Blick bewirkte eine starke Erschütterung und wurde zur grundlegenden Erfahrung der Theologie. Ich möchte diese ursprüngliche Erfahrung mit den Worten unserer salvadoreanischen Tradition beschreiben.

Ignacio Ellacuría erfaßte die Wirklichkeit in ihrer ganzen Komplexität, allerdings nicht in abstrakter Art und Weise, sondern höchst konkret. Der Philosoph Ellacuría erfaßte die Wirklichkeit vor allem als unmenschliche Armut, als ungerechten und brutalen Tod der Mehrheiten. Er wagte sich weit vor und forderte – rhetorisch gesehen – sogar Heidegger heraus: »Statt nach dem Sein zu fragen, hätte man vielleicht fragen sollen, warum es das Nichtsein – Unwirklichkeit, Unwahrheit etc. – gibt.«¹ Und der Theologe Ellacuría betonte: »Unter allen Zeichen, die immer gegeben sind und von denen einige auffälliger sind und andere kaum beachtet werden, gibt es zu jeder Zeit ein erstes und wichtigstes Zeichen, in dessen Licht man zu entscheiden und alle anderen Zeichen zu interpretieren hat. Dieses wichtigste Zeichen ist immer das gekreuzigte Volk, das es immer gibt, dessen Gekreuzigtsein aber geschichtlich sehr unterschiedlich sein kann.«²

Dies sind machtvolle Worte, die besagen, daß unsere Epoche durch das gekreuzigte Volk charakterisiert wird. Deshalb ist das gekreuzigte Volk Zeichen der Zeit im historisch-pastoralen Sinn. Und das gekreuzigte Volk ist Gegenwart Gottes. So ist es auch Zeichen der Zeit im historisch-theologischen Sinn. Eine Theologie, die die Figur des leidenden Gottesknechtes in ihr Zentrum stellt, darf dies nicht vergessen.

Ich möchte zwei Aspekte der theologischen Aussage Ellacurias besonders betonen: Zunächst stellt er fest, daß unter den verschiedenen Zeichen »eines vorrangig ist«. Das entspricht der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Hierarchie der Wahrheiten. Die Theologie sieht sich heute einer Menge von Zeichen der Zeit gegenüber: Kulturen und Inkulturation, Säkularisation, Pluralismus der Religionen, Verschiedenheit der Geschlechter ... Dies stellt die Theologie aber gerade vor die Aufgabe, zu prüfen, ob es ein Zeichen gibt, das »vorrangig ist«, in das man alle anderen integrieren kann, ohne sie zu vernachlässigen oder gar zu vergessen.

Dies führt zur zweiten Überlegung. In den siebziger und achziger Jahren war offensichtlich: Die Realität zeigt sich in ihrer größten Dichte in den »gekreuzigten Völkern«. So hat es auch die lateinamerikanische Bischofsversammlung von Medellín gesehen – und die Theologie hat daraus Konsequenzen gezogen. Programmatisch hat Ellacuría die Theologie aufgefordert, zu einer Theorie einer spezifischen Praxis zu werden: zu einer Theorie der Praxis, die die Gekreuzigten vom Kreuz herunternimmt. Hugo Assmann hat polemisch gefragt, wie eine Theologie, die den jährlichen Tod von dreißig Millionen Menschen durch Hunger und Unterernährung nicht ernst nimmt, »von ihrem Zynismus zu erlösen«³ ist.

¹ »Función liberadora de la filosofía«, in: *ECA* 435–436 (1985), 50.

² »Discernir el signo de los tiempos«, in: *Diaknoia* 17 (1981), 58.

³ *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, 40.

Nach dem Fall des Ostens wird immer wieder betont, daß mit der Globalisierung unübersehbar ein Paradigmenwechsel stattgefunden habe. Das entbindet meines Erachtens aber nicht von der Aufgabe, sehr genau zu fragen, was sich verändert hat und was nicht. Man muß ehrlich fragen, ob das aktuelle Paradigma, was »die gekreuzigten Völker« angeht, im Kern wirklich *neu* ist. Hierin liegt die Zukunft für eine Theologie, die gegenüber der Realität ehrlich sein will und treu gegenüber Jesus aus Nazareth. Ellacuría sprach von »der immer *unterschiedlichen* Art der Kreuzigung«. Das bedeutet aber weder auf der Ebene der Logik noch auf der Ebene der Realität, daß sich der *Inhalt* ändert. In Lateinamerika ist zwar die Zeit der Militärdiktaturen und der Doktrin der nationalen Sicherheit vorüber. Daraus läßt sich aber nicht schließen, daß es keine *Kreuzigung* mehr gibt.

Unsere These lautet, daß es in der Geschichte auch das »Meta-Paradigmatische« gibt. Dieses »Meta-Paradigmatische« sind die gekreuzigten Völker. In diesen sollte die Theologie eine Herausforderung, einen Auftrag und eine Möglichkeit sehen. Schauen wir uns die Wirklichkeit unserer Welt an und prüfen wir, ob es gerechtfertigt ist, von gekreuzigten Völkern zu sprechen.

2. Die Realität der gekreuzigten Völker

Erstens ist festzuhalten, daß ein großer Teil der Schöpfung Gottes in Armut lebt. Überleben ist für sie die größte Schwierigkeit und der langsame Tod ist das naheliegende Schicksal. Armut heißt, daß es sehr schwer ist, als *menschliche Art* fortzubestehen und mit einem Minimum an Menschenwürde zu überleben. In dieser Situation befinden sich nach dem »Bericht über die menschliche Entwicklung« der Vereinten Nationen vom Juli 1996 weltweit drei Milliarden Menschen. In absoluten Zahlen stehen heute 89 Länder schlechter da als vor zehn Jahren und einigen geht es sogar schlechter als vor dreißig Jahren. Inzwischen ist es schon zum Topos geworden, von Menschen, die für den Produktivsektor wertlos sind, in einer Weise zu sprechen, als wären sie überflüssig: Sie sind *Ausgeschlossen* (*excluidos*).

Zweitens geht es der *Menschheitsfamilie* – ein Ausdruck, der die Beziehung der einzelnen Mitglieder der Spezies benennt – zunehmend schlechter. Das schon zitierte Dokument der Vereinten Nationen besagt, daß das Gefälle zwischen armen und reichen Ländern größer wird. Im Jahr 1990 war das Verhältnis sechzig zu eins. Der Nettowert des Vermögens der 358 reichsten Menschen der Welt, der Dollar-Milliardäre, entspricht dem Gesamteinkommen der ärmsten 45% der Weltbevölkerung. Es existiert eine *wachsende Kluft* zwischen Personen und Völkern. Einem Kind in den USA stehen vierhundertzwanzigmal mehr Mittel zur Verfügung als einem Kind in Äthiopien. Es ist der große Mythos unseres Jahrhunderts, daß die reichen Länder den ärmeren Ländern helfen. Dies läßt sich mit einer einzigen Zahl belegen: Die armen Länder haben mit ihrem Schuldendienst den reichen Ländern einen Betrag zukommen lassen, der dem sechsfachen des

Marshall-Planes entspricht.⁴ Der Reiche lebt auf Kosten von Lazarus. Wir bewegen uns von »Ungerechtigkeit zu Unmenschlichkeit«.⁵

Drittens bestehen die Ursachen dieser Armut fort und es sind keine wirklichen Lösungen in Sicht. Heute, in einer Zeit also, in der es weder Sozialismus und auch kaum Militärdiktaturen gibt, in der in fast allen Ländern Lateinamerikas formaldemokratische Regierungen existieren, in dieser Zeit gibt es einen Konsens, daß die aktuellen Lösungsstrategien das Problem sogar noch verschärft haben. Die angebotene Lösung ist also eine schlechte Lösung, weil sie eine unmögliche Lösung ist, denn »der Kapitalismus wurde ohne Herz geboren«, wie Pérez Esquivel sagt. Eine schlechte Lösung zu haben, ist aber schlimmer, als nur Probleme zu haben.

Viertens sind die gekreuzigten Völker wehrlos. Die Mächtigen dieser Welt, Oligarchie, Kapital, Weltbank, Militär, viele Regierungen und Parteien, ignorieren sie einfach oder sie versuchen, von ihnen zu profitieren. Wenn es aus Sicht der Mächtigen nötig ist, stellen sie sich auch gegen die armen Völker. Die Medien, die Gewerkschaften, die Kirchen und Universitäten bemühen sich in der Regel – von Ausnahmen abgesehen – kaum, diese Völker zu verteidigen. Und die neue geopolitische Situation läßt sie noch schutzloser dastehen. Jemand hat gesagt, das einundzwanzigste Jahrhundert habe schon begonnen und dessen Grundlage heiße: »der Norden gegen den Süden«.⁶

Auf Weltebene gibt es keine Instanz mit der Aufgabe, das Leben der gekreuzigten Völker zu garantieren. An wen können die 36 Millionen Menschen, die jährlich an Hunger sterben, ihre Eingaben und Bitten richten? An wen sich wenden, wenn Kriege ausbrechen und neunzig Prozent der Waffen dieser Welt durch die Nationen im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen kontrolliert werden?⁷ »Der internationale Gerichtshof der Vereinten Nationen ist unbedeutend: in vierzig Jahren seines Bestehens hat er gerade mal sechzig Fälle behandelt und als er die Verminung nicaraguanischer Häfen durch die USA verurteilte, sprachen ihm die USA jegliche Zuständigkeit ab.«⁸ In der christlichen Tradition gibt es wenigstens noch die Möglichkeit der Klage gegen Gott: die Theodizee. In der aktuellen Geschichte aber gibt es keine Instanz, bei der man Klage einreichen kann, wenn es denn so ist, daß das Problem der Armut gelöst werden »könnte«.

Hannah Arendt sagte, daß das zwanzigste Jahrhundert das brutalste Jahrhundert der Geschichte war. Nicht nur wegen Auschwitz, sondern auch aufgrund dessen, was danach kam, dem Gulag und Hiroshima und der Irrwege bis heute: Vietnam, Ruanda, Bosnien, Massaker in Guatemala und El Salvador, Verschwundene in Argentinien ... Es gab mehr

⁴ Vgl. R. DÍAZ SALAZAR, *Redes de solidaridad internacional*, Madrid 1996, 144f.

⁵ JAMES GUSTAVE SPETH, Leiter des UN-Entwicklungsprogrammes im Vorwort des *Bericht über die menschliche Entwicklung* 1996, Bonn 1996, III.

⁶ X. GOROSTIAGA, »Ya comenzó el siglo XXI: el Norte contra el Sur«, in: *Envío* 116 (1991), 35.

⁷ »Neunzig Prozent der zwischen 1988 und 1992 verkauften Waffen kamen aus den Ländern der fünf ständigen Mitglieder des Weltsicherheitsrates (S. 42), die zudem viele der von der UNO vorgeschlagenen Verträge über die Menschenrechte nicht unterzeichnet haben (S. 39).« J.I. GONZÁLEZ FAUS, »La paz: nuevo hombre del desarrollo«, in: *ECA* 550 (1994), 830. Er zitiert und kommentiert V. FÍAS, *El desafío de Naciones Unidas ante el mundo en crisis*, Barcelona 1994.

⁸ Ebd., 830.

als einhundertfünfzig Kriege nach dem zweiten Weltkrieg, alle mit wenigen Ausnahmen in der Dritten Welt. Und es gab noch mehr Repression und Terrorismus – vor allen Dingen vom Staat ausgehend. Geopolitisch wird der Dritten Welt die Rolle der Giftmülldeponie des Planeten zugewiesen.

Wenn wir alles zusammennehmen, kommen wir zu einer globalen Sicht unserer gegenwärtigen Welt. In ihr wird das Scheitern der Menschheit – der Schöpfung Gottes – in einem Punkt deutlich: in »dem Minimum, welches das maximale Geschenk Gottes ist: das Leben.« So hat es Monseñor Romero gesagt. »Gekreuzigtes Volk« ist also keine Metaphorik, sondern erklärend und notwendig, um zu beschreiben, was »das Menschliche« ist. Der Begriff demaskiert die vermeintliche Unschuld der geographischen Ausdrücke »Dritte Welt«, »Süden« und die Verschleierung und Verharmlosung durch die Benennung als »Entwicklungsländer« oder »neue Demokratien«. »Gekreuzigte Völker« benennt das »wesentlich Unmenschliche«, denn Kreuz bedeutet Tod, einen unwürdigen Tod, der Sklaven und Aufwiegler vorbehalten ist. Es ist deshalb gut, vom Kreuz zu sprechen.

Uns Christen erinnert die Rede vom Kreuz an den gekreuzigten Christus, an den leidenden Gottesknecht, der zeigt, daß es in der gegenwärtigen Welt Sünde gibt; eine Sünde nämlich, die den Söhnen und Töchtern Gottes Tod zufügt, genauso wie sie auch dem Gottessohn den Tod gebracht hat.⁹ Die Rede vom Kreuz benennt gleichzeitig eine – verborgene – Gegenwart Gottes. Und sie bezeichnet Gnade und Erlösung, und zwar mit dem gleichen Paradoxon, mit dem wir von der Erlösung im Kreuz Jesu sprechen.

Eigentlich müßte die Wirklichkeit der gekreuzigten Völker sehr gut bekannt sein, denn niemals in der Geschichte gab es so viele Zentren des Wissens. Sie ist aber eher unbekannt, unbeachtet und vor allem verdeckt. Auch darüber müssen wir etwas sagen, denn es ist wesentlicher Bestandteil der Kreuzigung.

Angesichts der Verbrechen, die die Spanier gegen die Indigenas begingen, klagte Antonio Montesinos die Täter im Jahr 1511 auf der Insel La Española an: »Welch ein tiefer Schlaf, welche Teilnahmslosigkeit hält euch gefangen?« Dieser »Schlaf« von La Española dauert bis heute. J.B. Metz sagte vor einigen Jahren, daß »sich eine Postmoderne des Alltags in den Herzen ausbreitet, die die Armut und das Elend der sogenannten Dritten Welt in weite Ferne schiebt, um sie nicht mehr zu sehen.«¹⁰ Es breitet sich eine Kultur aus, die im entscheidenden Augenblick die Opfer ignoriert und sich diesen eben nicht zuwendet, um sie zu verteidigen. Bischof Pedro Casaldáliga beschreibt diese Kultur: »Einge glauben, daß dies schon die Stunde ist, unsere Paradigmen zu wechseln. Und einige glauben sogar, daß in dieser postmodernen oder postmilitanten Erinnerung Märtyrer nur stören.«¹¹ Es hat sich eine triumphalistische Sprache breitgemacht, wonach die Welt ein planetarisches und

⁹ Für die Christen ist der Begriff wichtig, weil er auf die Art des Todes Jesu verweist, dem die Völker in einem wesentlichen Punkt sehr ähnlich sind. Schon Bartholomé de Las Casas sagte: »Ich lasse in Westindien Jesus Christus, unseren Gott zurück: gegeißelt, gequält, geschlagen und gekreuzigt, und zwar nicht nur einmal, sondern tausendfach.« B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias, Obras escogidas* II, Madrid 1958, 356.

¹⁰ »Teología europea y teología de la liberación«, in: J. COMBLÍN / J.I. GONZALEZ FAUS / J. SOBRINO (Hg.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, 268.

¹¹ »El cuerno del Jubileo«, in: *Carta a las Iglesias* 393 (1998), 8.

globalisiertes Dorf ist und wir am Ende der Geschichte angekommen sind.¹² Danach scheint es, als hätte die Menschheit endgültig den Weg gefunden, um zu ihrem Ziel zu gelangen. Hugo Assmann spitzt diese These noch weiter zu: Es gibt eine Markteuphorie, die diesen Markt als »gute Nachricht«, als »glorreiches Evangelium« präsentiert.¹³ Wenn der Markt aber erst einmal zur »Frohbotschaft« erhoben ist, entzieht er sich jeglicher Kontrolle.

Verblendung, Gleichgültigkeit, euphorische Verzückung und apathischer Schlaf sind geschichtliche Rückfälle. Es gibt eine »geschichtliche Verurteilung« von Opfern und Ausgeschlossenen: Die Opfer werden durch die Welt der Reichen als naturgegeben hingenommen. Dies entspricht jener Naturgegebenheit, mit der in früheren Epochen von der »ewigen Verdammnis« von Millionen Menschen gesprochen wurde und die mit der theologischen Behauptung der Prädestination des Menschen verteidigt wurde. All dies wurde mit einer Gottesidee begründet und deshalb »sind die Dinge wie sie sind und man kann daran nichts ändern«. González Faus hat genau daran erinnert, als er den Geist des Kapitalismus mit dem Jansenismus verglich:

»Der jansenistische Gott ist brutal. Er verurteilt, wen er will und bleibt angesichts der Folgen seines Urteils gleichgültig oder gar zufrieden. Jansenius schrieb entsprechend, daß »die Verdammten nur geboren werden und leben zum Nutzen und als Chance für die Erwählten«. Kann man dies wirklich über die letzte und endgültige Bestimmung des Menschen sagen? Ist es nicht unglaublich, daß die große Mehrheit der Menschen heute geboren worden sein soll und leben soll, nur zum Nutzen und als Chance für einige wenige Auserwählte? Und diese wenigen, wenn sie denn die biblische Verurteilung ihrer Unmenschlichkeit und fehlenden Mitgefühls ertragen, werden diese dann noch mit der kapitalistischen Auszeichnung bedacht, Erwählte und Verteidiger Gottes zu sein?«¹⁴

3. Theologie angesichts der gekreuzigten Völker

Angesichts der Wirklichkeit gekreuzigter Völker ist es für jeden Menschen wesentlich, Stellung zu beziehen. Dies gilt auch für die Theologie und bedeutet, sich der Tatsache bewußt zu sein, daß es sich bei der beschriebenen Realität um Gottes Schöpfung handelt. Sehen wir uns an, was die gekreuzigten Völker fordern und auch was sie möglich machen. Dabei wollen wir uns nicht nur auf konkrete Inhalte, sondern auch auf die Art und Weise der Theologie konzentrieren.

¹² »Ende der Geschichte heißt nicht Ende des Weltgeschehens, sondern Ende der Evolution des menschlichen Denkens in bezug auf die Orientierungsprinzipien... Es ist der Endpunkt der ideologischen Evolution der Menschheit und der Universalisierung der westlichen liberalen Demokratie als ultimative Regierungsform«, sagt FRANCIS FUKUYAMA. Vgl. HUGO ASSMANN, *Las falacias religiosas del mercado*, edición resumida de Cristianisme i Justícia, Barcelona 1997, 15.

¹³ Ebd., 20.

¹⁴ »Veinticinco años de la teología de la liberación: Teología y opción por los pobres«, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 42 (1997), 232.

3.1 *Intellectus veritatis: Aus dem Schlaf der Unmenschlichkeit erwachen*

Die erste Forderung der gekreuzigten Völker an die Theologie heißt, gegenüber »der Realität aufrichtig zu sein«. So wie die Theologie »Gott Gott sein lassen« muß, so muß sie die Realität annehmen wie sie ist. Sie darf sie weder ignorieren noch manipulieren. Die Wirklichkeit annehmen heißt natürlich nicht, sie in ihrem Elend zu belassen. Vielmehr geht es darum, sie zu verändern. Rahner hat gesagt, daß die Realität »das Wort ergreifen will«. Also muß die Theologie aktiv betreiben, daß die gekreuzigten Völker das Wort ergreifen. Und auch für das Vorgehen der Theologie gilt, was Paulus sagt: es verfinstern sich die Herzen derjenigen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. In diesem Sinn kann die Theologie als *intellectus veritatis* beschrieben werden. Sie benennt eine Wahrheit, die nicht nur unbekannt, sondern unterdrückt ist. Sie dringt nicht nur von Unwissenheit und Unkenntnis, sondern von der Lüge aus zur Wahrheit vor. Damit gilt auch für die Theologie, daß sie »aus einem Schlaf erwachen« soll. Die moderne Theologie ist zu einem guten Teil als Antwort auf die Forderung Kants entstanden, sich »aus dem dogmatischen Tiefschlaf« zu befreien. Die gekreuzigten Völker fordern uns auf, aus dem »Schlaf der Unmenschlichkeit« zu erwachen.

Daran möchte ich zwei Überlegungen anschließen: Die erste lautet, daß ein solches Erwachen eine epochale Angelegenheit ist, ein wirklicher »Paradigmenwechsel«. Es ist eher ein *formaler* als ein *inhaltlicher* Wechsel, und deshalb ist er so radikal, es ist eine Art »Umkehr« und »Bekehrung«. Es stellt sich allerdings die Frage, wer dafür die Kraft aufbringen kann. Meiner Meinung nach können dies für uns nur die gekreuzigten Völker.

Die zweite Überlegung lautet: Wenn die gekreuzigten Völker erst einmal in ihrer Wirklichkeit erkannt sind, dann werden sie zum theologischen Ort, der bewirkt, daß die theologischen Quellen kräftiger sprudeln. Die Wirklichkeit der gekreuzigten Völker deckt Inhalte der Offenbarung auf, die zwar immer in ihr enthalten, aber oft eher verdeckt waren. Um sie zu entdecken, muß man an dem Ort sein, an dem die gekreuzigten Völker sind. Auch an die Theologie richtet sich die Frage, die die versklavten Schwarzen in den Vereinigten Staaten stellen: »*Were you there when they crucified my Lord?*« (»Warst Du da, als sie meinen Herrn kreuzigten?«) Wir sagen, daß auf diese Weise die Theologie die Gefahr der Ideologisierung überwinden kann, weil sie sich bewußt macht, daß sie sich immer – entweder befreiend oder unterdrückend – in den Dienst der Wirklichkeit stellt.

3.2 *Intellectus amoris: die gekreuzigten Völker vom Kreuz nehmen*

Angesichts der gekreuzigten Völker sollte jeder Mensch mit Barmherzigkeit reagieren. Für die Theologie bedeutet dies, zur mitleidenden Vernunft zu werden. Die fundamentale Handlung ist: die gekreuzigten Völker vom Kreuz herunternehmen.

Das Verhältnis von theologischer Reflexion (Theorie) und Barmherzigkeit (Praxis) ist auf verschiedene Weise in der lateinamerikanischen Theologie bearbeitet worden. Die Theologie ist »die entsprechende Theorie einer Praxis des unterdrückten und gläubigen Volkes« (L. Boff). Präziser gesagt: Sie ist »das ideologische Moment der kirchlichen und historischen Praxis« (I. Ellacuría). Als Voraussetzung dafür forderte J.L. Segundo »die Befreiung der Theologie«, das heißt, daß sie nicht ideologisch Unterdrückung und Ungerechtigkeit begünstigt. Mißtrauen, Empörung, Praxis, all dies sind »Störungen« für die Theologie, die von den gekreuzigten Völkern ausgehen und in die Erkenntnis münden: irgendetwas muß *getan* werden.

Durch die Beziehung von Vernunft und Barmherzigkeit, Theorie und Praxis, können wir die Theologie als *intellectus misericordiae* definieren. Weil aber die Barmherzigkeit historisch konkretisiert werden muß, weil es die Opfer sind, die es zu erlösen gilt, sprechen wir von *intellectus iustitiae* und von *intellectus liberationis*. In traditionellen Begriffen können wir die Theologie demnach auch als *intellectus amoris* verstehen. Darin zeigt sich etwas ganz Neues. Es geht nicht darum, dem *intellectus fidei*, also der Begründung der Wahrheit der Glaubensinhalte, irgendetwas von seiner Wichtigkeit zu nehmen. Das *fides quaerens intellectum* ist auch weiterhin notwendig. Aber dieses Selbstverständnis der Theologie als *intellectus fidei* ist historisch bedingt, es ist weder vom Dogma noch von der Schrift gefordert. Auch wenn es schon seine Tradition hat, so ist es nicht die einzige Art, Theologie zu verstehen. Und die geschichtliche Tatsache der gekreuzigten Völker kann und muß – unserer Meinung nach – dieses Verständnis modifizieren. Deshalb schlagen wir vor, innerhalb der Triade Glaube, Hoffnung und Liebe der Liebe einen Vorrang einzuräumen, und zwar der Liebe verstanden als Praxis der Liebe, als ein Handeln, welches Sünde und Unterdrückung vernichtet, Gnade begünstigt und Freiheit aufbaut.

Der theologische Verstand muß die Wirklichkeit auf das hin überdenken, was Erstaunen hervorruft. Er muß diese Wirklichkeit zu erkennen suchen; deshalb kann man von einem *fides quaerens intellectum* und von *intellectus fidei* sprechen. Es gilt auch die Wirklichkeit zu bedenken, insofern sie Verheißung ist; deshalb kann man von *spes quaerens intellectum* und von *intellectus spei* sprechen, wie es Moltmann in seiner *Theologie der Hoffnung* tut. Aber es gilt auch, die Realität in bezug auf das massive Leiden und das Verlangen nach Erlösung zu überdenken; und deshalb soll man von *amor quaerens intellectum* und von *intellectus amoris* sprechen.

Es ist sicherlich zu verstehen, daß eine Theologie, die inmitten der gekreuzigten Völker entstanden ist, sich vorrangig als *intellectus amoris* versteht, ohne Glaube oder Hoffnung negieren zu wollen. Und man wird auch verstehen, daß man dort gegenüber einer Theologie mißtrauisch ist, die sich allein auf den *intellectus fidei* bezieht, denn schon oft wurde die Wirklichkeit in ihrem Elend vergessen.

3.3 Intellectus crucis: *das Kreuz der gekreuzigten Völker auf sich nehmen*

Ellacuría sagte, daß der Verstand die Realität als Aufgabe annehmen müsse (praktische Dimension); aber er hat auch gefordert, »die Last der Wirklichkeit auf sich zu nehmen«. Damit verweist Ellacuría auf den fundamental ethischen Charakter des Verstandes, der dem Menschen – damit auch dem Theologen – nicht gegeben wurde, um sich vor seinen Verpflichtungen zu drücken, sondern um sich den Anforderungen der Wirklichkeit zu stellen und die realen Dinge und das, was diese erfordern, auf sich zu nehmen.

Nun ist die Wirklichkeit nicht leicht zu tragen und oft auch schmerzhaft. Die Sünde hat ihr eigenes Gewicht und sie schlägt gegen den zurück, der diese Realität der Sünde in Gnade verwandeln will. Es zeigt sich, daß man auch von der Realität aus von Gott und von Christus, von Sünde und von Gnade sprechen kann, und davon, daß die Welt der Sünde durch Anfeindungen, Verfolgungen und Tod gegen die Theologie vorgeht. Die Theologie steht vor der Alternative, entweder wegzusehen und teilnahmslos an den gekreuzigten Völkern vorüberzugehen oder die gekreuzigten Völker zu verteidigen und deshalb mit einem Gegenangriff der Sünde zu rechnen und diesen gemeinsam mit den gekreuzigten Völkern zu tragen.

Ein solches Verständnis theologischer Arbeit überwindet die Tendenz der Postmodernität, denn sie betont die praktische Dimension der Erkenntnis und daß es darum geht, sich dem Negativen der Geschichte und dessen Bekämpfung zu stellen. In der Moderne ist dieser Punkt allzu oberflächlich betrachtet worden: Es reicht im Kampf gegen die Sünde nicht aus, sie sozusagen »von außen« zu bekämpfen, sondern sie muß »von innen« angegangen werden. Dies bedeutet, daß man die Sünde auf sich nehmen muß und damit rechnen muß, daß die Sünde ihre ganze Macht über dem abläßt, der sich ihr entgegenstellt.

Diese Überzeugung gewinnt die Theologie nicht in erster Linie über eine theoretische Analyse, sondern aus der Überzeugung, daß es einen untrennbaren Zusammenhang von Glaube und dem Erfassen der Geschichte gibt. Von hier aus ist auch zu verstehen, weshalb die lateinamerikanische Theologie gleichzeitig nach geschichtlicher Wirksamkeit trachtet und die Figur des leidenden Gottesknechtes so ernstnimmt. Es gilt, die Sünde zu überwinden. Um dies aber zu erreichen, ist es notwendige Voraussetzung, diese Sünde auf sich zu nehmen, wie der Gottesknecht. Es geht nicht um Opfertum oder Anselmianismus, sondern um die ehrliche Überzeugung, daß derjenige, der sich auf angemessene Weise der Geschichte annehmen will, bereit sein muß, diese auch auf sich zu nehmen.

Die – beschwerliche – Realität auf sich zu nehmen, findet ihren Höhepunkt in Verfolgung und Märtyrertod. So ist es wichtig, die vielen Märtyrer und Märtyrerinnen der letzten dreißig Jahre in Lateinamerika zunächst als Faktum wahr- und ernstzunehmen. Man muß sie aber auch theologisch zu verstehen suchen. Dies hat die Theologie der Befreiung sehr intensiv getan. Andere Theologien dagegen sprechen kaum vom Martyrium, oder, falls sie davon sprechen, wissen sie nicht, wie diese Reflexionen in unserer Zeit zu aktualisieren sind, und das, obwohl Rahner festgestellt hat, daß das Martyrium der

christliche Tod par excellence ist. Kurz vor seinem Tod, sicherlich inspiriert durch den Mord an Monseñor Romero, hat er noch eine theologische Neuformulierung vorgeschlagen.¹⁵

Aus der Erfahrung von Verfolgung und Martyrium leitete die Befreiungstheologie für sich zwei fundamentale Aufgaben ab. Die erste und wichtigste ist: *eine Theologie zu schaffen*, die »die Wirklichkeit der gekreuzigten Völker auf sich nimmt«. Und die zweite lautet: einen neuen theoretischen Begriff des Martyriums als *Inhalt* dieser Theologie herauszuarbeiten.

Das Martyrium wird als Konsequenz einer Praxis der Befreiung verstanden. Dies hat Kräfte freigesetzt, die Theologie selbst aus der Perspektive der Befreiung neu zu definieren. Neben anderen Konsequenzen hatte dies zur Folge, daß die Theologie ganz selbstverständlich zu Jesus aus Nazareth zurückgekommen ist. Das Martyrium wird nicht durch einen abstrakten Glaubenshaß, ein *odium fidei*, hervorgerufen, sondern ist Konsequenz der Reaktion des Antireiches gegen jene, die sich der Befreiung der Armen verpflichten. Auf diese Weise kann und muß man aber auch das Kreuz Jesus neu erschließen als ein Martyrium, durch das wiederum alle anderen Martyrien zu verstehen sind. Märtyrer sind jene, die wie Jesus gelebt haben, indem sie die Unterdrückten verteidigt haben. Und sie sind wie Jesus durch die Unterdrücker getötet worden. Sie sind Märtyrer innerhalb der Kirche, aber keine Märtyrer der Kirche. Sie sind Märtyrer des Gottesreiches und der Menschlichkeit. Formal gesehen wurden sie getötet aus Haß gegen die Gerechtigkeit (*odium iustitiae*). Dieser Haß auf die Gerechtigkeit umfaßt eine bestimmte Form des Glaubenshasses (*odium fidei*), nämlich den Haß gegen einen Gott, der auf Seiten der gekreuzigten Völker steht.¹⁶

3.4 Intellectus gratiae: sich von den gekreuzigten Völkern tragen lassen

Bis hierher haben wir uns auf den Skandal konzentriert, daß gekreuzigte Völker existieren, und darauf, was sie für die Theologie bedeuten und von ihr fordern. Im äußersten Paradoxon christlichen Glaubens aber bieten sie wie der leidende Gottesknecht auch Erlösung an. Die gekreuzigten Völker tragen sogar in gewisser Weise die Theologie.

Auch Rahner spielte unter anderem mit dem Wort »tragen« als er formulierte: »Ich finde, Christ sein ist die einfachste Aufgabe, die ganz einfache und darum so schwere leichte Last, wie im Evangelium steht. Wenn man sie trägt, trägt sie einen. Je länger man lebt, um so schwerer und leichter wird sie.«¹⁷ So kann man auch von den gekreuzigten Völkern sprechen: Sie sind gleichzeitig eine schwere und eine leichte Last für die Theologie. In der Geschichte gibt es gleichzeitig immer Sünde und auch Gnade.

¹⁵ »Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs«, in: *Concilium* 19 (1983), 174–176.

¹⁶ Es ist wichtig, einen analogen Martyriumsbegriff zu entwickeln, der unschuldig und wehrlos Ermordete einschließt.

¹⁷ K. RAHNER / K.-H. WEGER, *Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation*, Freiburg 1979, 207.

Für die theologische Aufgabe bieten die gekreuzigten Völker vor allen Dingen *Licht*, um die Inhalte zu verstehen und in vielen Fällen diejenigen Inhalte zu erkennen, die bisher verdeckt waren. Es ist jenes Licht, daß der Gottesknecht bietet, wenn man von ihm sagt, er sei zum »Licht für die Völker« geworden (Jes 42,6; 49,6). Die Opfer dienen hier als *medium quo*, das heißt, als jene, auf die der Blick nicht fällt, durch die man aber sieht, was man sucht.

Sie bieten der Theologie auch konkrete *Inhalte*, die zwar begrifflich auch ohne sie erkannt werden können, aber häufig unerkannt bleiben oder denen nicht die Bedeutung beigemessen wird, die ihnen eigentlich zukommt. Die Welt der gekreuzigten Völker hilft, den Gott der Armen wie auch die Götzen des Todes zu verstehen, Jesus zu verstehen, der auch in der Geschichte der befreiende Messias ist, die Kirche der Armen, die Hoffnung der Opfer, die Utopie einer Zivilisation der Armut, das Prinzip Barmherzigkeit, das Martyrium ... Die gekreuzigten Völker bieten den Glauben an den Gott des Lebens und an einen Jesus, der durch diese Welt ging und Gutes tat. In bezug auf die Inhalte fungieren die gekreuzigten Völker als *medium in quo*, als Werkzeug, um die Inhalte des Glaubens kennen und verstehen zu lernen. Einfach gesagt: Dort, wo es Opfer und Märtyrer des Gottesreiches gibt, ist es einfacher, Christentum zu denken. In diesem Sinne tragen sie die Theologie.

In der Realität der Gekreuzigten gibt es Positives, gibt es Gnade, die gelegentlich das Negative durchbricht. Auch dies ist Aufgabe der Theologie, gleichzeitig wird die Theologie durch dieses Positive getragen. In unserer Welt gibt es nicht nur das Böse, das ans Kreuz bringt, sondern auch das Gute, das Leben schafft. Die Bischofsversammlung von Medellín sagt, es dringt nicht nur der Schrei der Opfer durch, sondern auch ihre Sehnsucht nach Befreiung.

Der Theologie ist die Fähigkeit gegeben worden, sowohl den Schrei als auch die Sehnsucht der Armen hören zu können. Dafür müssen wir dankbar sein, denn über Jahre, wenn nicht Jahrhunderte, hat niemand diese Dinge gehört. Der Schrei aber hat zur Umkehr bewegt, und die Hoffnung hat Kreativität gefördert. Deshalb können wir das Vorgehen der Theologie, das wir vorher als *intellectus amoris* definiert haben, jetzt als *intellectus gratiae* beschreiben. Der letzte Grund liegt darin, daß wir Christen akzeptieren, daß Gott in den Opfern dieser Welt – offen oder verborgen – anwesend ist. Deshalb ist es richtig, wenn wir sagen: Theologie von, für und mit den gekreuzigten Völker zu machen bedeutet, sich von ihnen tragen zu lassen.

Monseñor Romero sagte in seiner pastoralen Art: »Bei diesem Volk ist es leicht, ein guter Hirte zu sein.« Und bis heute sind auch seine anderen Worte gültig: »Ich freue mich, Brüder und Schwestern, daß diese Kirche aufgrund ihrer Option für die Armen verfolgt wird ... Es wäre traurig, wenn in einem Land, in dem auf diese bestialische Weise gemordet wird, unter den Opfern nicht auch Priester zu finden wären. Sie sind das Zeugnis für eine Kirche, die in die Probleme des Volkes inkarniert ist.« Monseñor Romero wußte um das große Gut, das uns die gekreuzigten Völker anbieten: Sie laden uns ein, an ihrer Wirklichkeit teilzuhaben und damit »wahre Menschen« zu werden.

Angesichts der gekreuzigten Völker ist jeder Mensch zur Umkehr gerufen und dazu, barmherzig zu re-agieren. Dies ist eine schwierige Aufgabe, aber wir müssen es versuchen. Ignacio Ellacuría sagte zehn Tage vor seiner Ermordung einige Worte, die als ein Testament betrachtet werden können:

»Nur auf utopische Weise und hoffend kann man glauben und den Mut aufbringen, gemeinsam mit den Armen und Unterdrückten der Welt die Geschichte anzugehen, sie zu wenden und in eine andere Richtung voranzutreiben.«¹⁸

Vor 350 Jahren hat der Westfälische Frieden die Geschichte verändert. Ein langer Krieg ging zu Ende, und es wurde mit friedlichen Mitteln endlich der Friede erreicht. Auch heute benötigen wir das Ende der Lüge, der Gewalt, der Ungerechtigkeit und des Todes, um diese in Wahrheit, Frieden, Gerechtigkeit und Leben zu wandeln. Dies ist die fundamentale Aufgabe der Theologie. Es ist eine gewaltige Aufgabe. Wir müssen sie in Solidarität mit den Armen und Unterdrückten bewältigen und wir müssen sie in Solidarität innerhalb der Gemeinschaft der Theologen und Theologinnen bewältigen, dort in der Dritten Welt und hier in der Ersten Welt. Dies ist es, was ich von Ihnen und Euch erwarte. Ich bin überzeugt, daß dieser Festakt, den wir hier heute feiern, ein Ausdruck dieser Solidarität ist.

(Übersetzung: Ludger Weckel)

¹⁸ »El desafío de las mayorías populares«, in: *ECA* 493-494 (1989), 1078.

KLEINE BEITRÄGE

Interkulturelle Begegnung in der frühen Neuzeit. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773

von Katharina Bosl

1998 jährt sich zum 225. Mal die erzwungene päpstliche Aufhebung des Jesuitenordens 1773. Aus diesem Anlaß widmete die Forschungsstiftung für Vergleichende Europäische Überseegeschichte ihre diesjährige Jahrestagung dem Beitrag der Societas Jesu an der weltweiten Ausbreitung des Christentums im Zusammenhang mit der frühneuzeitlichen europäischen Expansion.

Ein breites Spektrum an WissenschaftlerInnen folgte der Einladung des Mainzer Kirchenhistorikers DR. JOHANNES MEIER zum Kolloquium vom 3. bis 5. Juni auf die Mülheimer »Wolfsburg«, die Akademie des Bistums Essen. Die Beiträge kamen aus den Disziplinen der Theologie, der Geschichte, der Architektur, der Hispanistik und der Afrikanistik/Äthiopistik.

Ein Blick auf das Wirken des Jesuitenordens in Übersee führt die Notwendigkeit eines solch interdisziplinären Austauschs vor Augen. Seit ihrer Gründung 1540 hatte sich die Societas Jesu einem globalen geistlichen Projekt verschrieben, der weltweiten Ausbreitung des Christentums. Innerhalb kurzer Zeit gelang es dem Orden, ein weltumspannendes Netzwerk von Niederlassungen aufzubauen, sein Wirkungsgebiet erstreckte sich von den beiden Amerikas über Afrika nach Asien. Dabei kamen die Missionare unweigerlich in Kontakt mit fremden Kulturen, Sprachen und Religionen. Für die Vermittlung des Glaubens bedienten sich die Jesuiten der neuesten Standards, die es in Europa auf den Sektoren der Künste (Architektur, Malerei, Musik, Theater etc.) und der Naturwissenschaften (Mathematik, Astronomie, Geographie etc.) gab. Nachhaltig beeinflussten sie die jeweiligen Gesellschaften durch ihre pädagogische Tätigkeit in Kollegien, denn der Erziehung der Jugend kam eine Schlüsselrolle im Missionierungsprojekt zu.

Was vor Ort der effektiveren Verbreitung des Katholizismus diente, hatte jedoch auch Auswirkungen auf Europa. Das Studium fremder Sprachen, Religionen und Lebensgewohnheiten, das die Jesuiten betrieben, eröffnete den daheimgebliebenen Europäern neue Welten und setzte wichtige Impulse für die Wissenschaften.

Durch die interkulturelle Dimension des Wissenstransfers zwischen den Kontinenten auf den Gebieten der Sprachwissenschaften und der Architektur gewann das Thema der Tagung so seine Relevanz über die Kirchen- und Ordensgeschichtsschreibung hinaus.

Asien und Amerika standen als geographische Klammer am Beginn und am Ende des Austauschs.

Besondere Aufmerksamkeit gilt seit langem dem jesuitischen Wirken in Asien, vor allem in China. Dr. CLAUDIA VON COLLANI (Würzburg) behandelte Aspekte und Problematik der »Akkommodation« der Jesuiten im Reich der Mitte. Anpassung an die Kultur, indirekte Mission durch literarisches und naturwissenschaftliches Apostolat und Mission unter den Gelehrten kennzeichneten das Vorgehen der Jesuiten. Matteo Ricci, der Protagonist der Akkommodationsmethode, sah im Herzen der chinesischen Kultur, dem Konfuzianismus, einen natürlichen Monotheismus angelegt, der mit dem Christentum vereinbar war.

Diese weltanschauliche und kulturelle Konvergenz hinterfragte Prof. Dr. ARNULF CAMPS OFM (Nijmegen) kritisch aus dem Blickwinkel chinesischer und japanischer Quellen. Er problematisierte die Frage der unterschiedlichen Weltanschauungen von Konfuzianismus und Christentum und unterstrich, eine unvoreingenommene Begegnung und ein wirklicher Dialog der Kulturen sei durch das klare Bekehrungsanliegen der Jesuiten nicht zustande gekommen.

Als amerikanisches Beispiel des Wirkens der Societas Jesu behandelte Prof. Dr. KLAUS SCHATZ SJ (Frankfurt) die Berichte deutscher Missionare aus dem »Jesuitenstaat« in Paraguay. Die Werke von Anton Sepp, Florian Paucke und Martin Dobrizhoffer aus dem 18. Jahrhundert geben Aufschluß über Ethos und Selbstverständnis der missionierenden Jesuiten, über das Innenleben der Reduktionen und über das negative bis paternalistische Indianerbild, das Schatz vorsichtig als Bild des »reduzierten Indianers« bezeichnete.

Ein zweiter amerikanischer Beitrag war das Referat von Dr. FRANZ JOSEPH POST (Münster) über den Zusammenhang von Jesuitenmission und indianischer Identität in der französischen Kolonie Kanada im 17. und 18. Jahrhundert. Von der Mission unter den Huronen, die ähnlich wie die Jesuitenreduktionen in Südamerika lange Zeit wissenschaftlich und literarisch heroisiert wurde, zeichnete Post ein ambivalentes Bild. So wies er darauf hin, daß die Mission der Jesuiten zur Auflösung und zur Vernichtung der Huronen beigetragen habe. Gespalten in Traditionalisten und Christen, habe den Indianern der innere Zusammenhalt gefehlt, um ihren Feinden, den Irokesen, zu widerstehen. Auf der anderen Seite habe die Christianisierung eine neue Integrationsbasis für eine Identität der Huronen befördert, die Post am Beispiel der Missionssiedlung Caughnawaga veranschaulichte.

Afrika blieb mit einem Referat etwas am Rande der Tagung. Dr. VERENA BÖLL (Hamburg) stellte die Auseinandersetzung und das Scheitern der Jesuitenmission in Äthiopien in den Kontext des alteingesessenen Christentums und der politischen Rahmenbedingungen des Landes. Auf der Suche nach Bündnispartnern gegen die islamischen Nachbarn öffnete sich Äthiopien zunächst auch der Societas Jesu. Das freundschaftliche Einvernehmen schlug jedoch in Ablehnung um, als klar wurde, daß die Mission keinen politisch-militärischen Schutz nach sich zog und daß die Jesuitenmissionare in einer nachtridentinisch intoleranten Mentalität die äthiopische Kirche zur Union mit Rom zwingen und sie so ihrer jahrhundertealten Tradition berauben wollten.

Ein zweiter Komplex der Tagung versuchte sich der Jesuitenmission inhaltlich zu nähern und beschäftigte sich mit den interkulturellen Aspekten der europäischen Missionspräsenz in Übersee. So behandelte Privatdozent Dr. REINHARD WENDT (Freiburg) den Beitrag der Jesuiten zur Erfassung und Beschreibung der Sprachen der Welt. Sie leisteten »Pionierarbeit« für mindestens 123 asiatische, afrikanische und amerikanische Sprachen, die von der ersten Erfragung und Systematisierung über die Vereinheitlichung bis zur Lexikalisierung reichte. Die Missionare legten so den Grundstein für die komparativistische Linguistik. Ihre wissenschaftlichen Arbeiten haben bis heute ihre Bedeutung für die Forschung nicht verloren.

Mit neulateinischer Dichtung von Jesuiten in Lateinamerika beschäftigte sich der Vortrag von Prof. Dr. DIETRICH BRIESEMEISTER (Berlin). Er betonte die Bedeutung des Lateinischen als Kirchen- und Bildungssprache in der »Neuen Welt« und seine Rolle für den europäischen Wissenstransfer nach Lateinamerika im Zusammenhang mit der »conquista espiritual«.

In die »theatralische« Seite der Jesuitenmission führte FERNANDO AYMORÉ mit seinen Darlegungen zum Katechismustheater ein. Anhand der Länderbeispiele Brasilien, Japan und Deutschland unterstrich er die Bedeutung des visuellen Glaubenskampfes auf der Bühne, der besonders in der Gegenreformation zum Instrument apologetischer Unterweisung wurde, die sich vor allem an die einfachen Volksschichten und die Jugend wandte.

Einen Blick auf europäische Architektur in Asien ermöglichte Prof. Dr. JANSEN (Aachen) mit seinem Diavortrag zur Jesuitenarchitektur in Goa/Indien. Seine Analyse beschäftigte sich mit der Kirche »Bom Jesus« in Goa und ging der Frage nach, inwieweit die etwa dreißig Jahre ältere Kirche »Il Gesù« in Rom Pate stand für das Bauwerk und wie der architektonische Wissenstransfer von Europa nach Indien stattfand.

Der abschließende Vortrag von FRANK POHLE (Aachen) schlug noch einmal ausdrücklich den Bogen nach Europa. Unter dem Thema »Franz Xaver und Friedrich Spee – Reaktionen eines Daheimgebliebenen« zeigte Pohle den großen Einfluß auf, den die Asienmission Franz Xavers auf das dichterische Werk des Gegners des europäischen Hexenwahns Friedrich Spee ausübte.

Die Schlußaussprache der facettenreichen Tagung stellte die Ordensperspektive in den Vordergrund. »Modernisierer« in den Missionen – »Reaktionäre« in Europa? Wie erklären sich die konträren Haltungen in der Societas Jesu im 17. und 18. Jahrhundert, zum einen gegenreformatorische Kämpfer für die religiöse Einheit, zum anderen akkommodationsfähige Verfechter der kulturellen Vielfalt zu sein? Die außereuropäische Perspektive der Jesuitenmission fand nur am Rande Anklang. Das Desiderat einer Rezeptionsgeschichte des Christentums aus asiatischer, afrikanischer und amerikanischer Sicht, das Prof. Camps für China und Japan thematisierte, bleibt als Anfrage und Aufgabe für historische und theologische Forschung dringlich. Im Zeitalter globalen Wissenstransfers ist auch geisteswissenschaftlicher Eurozentrismus nicht mehr zu rechtfertigen.

Eine Abrundung fand die Tagung in der Exkursion zu zwei Stätten jesuitischen Wirkens in Deutschland, das ehemalige Jesuitenkolleg »Maria Immaculata« in Büren und das ehemalige Jesuitenkolleg mit Kirche St. Xaver, heute Gymnasium Theodorianum und Theologische Fakultät in Paderborn.

Rez. von: Internationale Theologenkommission, das
Christentum und die Religionen. Hg.: Sekretariat
der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen
136), 59 S., Bonn 1997

von Josef Kreiml

In der aktuellen Debatte über verschiedene religionstheologische Modelle votiert die Internationale Theologenkommission für eine inklusivistische Position. D.h. die Religionen vermitteln das Heil Jesu Christi. Die Heilsrelevanz der Religionen muß im Zusammenhang mit dem universalen Wirken des Geistes Christi gesehen werden.

Das vorliegende Dokument wurde am 30. September 1996 von der Internationalen Theologenkommission gebilligt. Zu den 30 von Johannes Paul II. ernannten Mitgliedern der Kommission, die den Papst und die Glaubenskongregation in theologischen Fragen berät, gehört auch der Bochumer Fundamentaltheologe Hermann Josef Pottmeyer.

In der Einführung (Nr. 1–3) dieser Verlautbarung weisen die Autoren darauf hin, daß die Frage nach den Beziehungen der Religionen untereinander »von Tag zu Tag wichtiger« wird. Die wachsende Interdependenz zwischen den verschiedenen Völkern und Kulturen hat in jüngster Zeit »ein schärferes Bewußtsein von der Religionenvielfalt auf unserem Planeten hervorgerufen«. In der jetzigen Weltlage ist der interreligiöse Dialog eine »Notwendigkeit« (Nr. 93). Die Verfasser äußern die Hoffnung, daß sich die Religionen in Zukunft »als Träger des Friedens und der Einheit« erweisen. Zum Gelingen des interreligiösen Dialogs muß auch die katholische Kirche ihren Beitrag leisten, und zwar vor allem dadurch, daß sie zu klären versucht, »wie sie die Religionen in theologischer Hinsicht bewertet«. Mit der Vorgabe »einiger theologischer Prinzipien« will das vorliegende Dokument zu einer solchen Bewertung beitragen.

Im ersten Kapitel (Nr. 4–26) versucht die Theologenkommission, deren Vorsitzender Kardinal Ratzinger ist, die grundlegende Aufgabenstellung einer Theologie der Religionen zu erhellen. Als »Grundfrage« dieser Thematik erweist sich die Frage, ob die Religionen »für ihre Anhänger Heilsvermittlungen sind«. Dabei muß, konkreter gesagt, geklärt werden, ob die Religionen »autonome Heilsvermittlungen« darstellen oder ob sie »das Heil Jesu Christi« vermitteln. Außerdem ist zu unterscheiden zwischen den Religionen als sozio-kulturellen Wirklichkeiten und der Frage nach dem Heil der einzelnen Menschen.

Bei der Diskussion der verschiedenen Klassifizierungen religionstheologischer Modelle (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) weist die Verlautbarung darauf hin, daß ein exklusivistischer Ekklesiozentrismus »von katholischen Theologen nicht mehr vertreten« (Nr. 10) wird. Der unter katholischen Theologen »meistverbreitete«

Ansatz eines Christozentrismus (bzw. Inklusivismus) geht davon aus, daß das Heil sich in den Religionen ereignen kann. Aber aufgrund der Einmaligkeit und Universalität des Heils Jesu Christi verweigert dieser Ansatz den Religionen eine »autonome Heilsrolle«. Die verschiedenen Varianten des sog. Theozentrismus (bzw. Pluralismus) werden in Nr. 12ff. des Dokumentes ausführlich beschrieben (Positionen, wie sie John Hick und andere vertreten). Dabei werden die Zusammenhänge verschiedener Problemkreise (Wahrheitsfrage, Gottesfrage, Christologie, Mission und Inkulturation) intensiv diskutiert. Im besonderen bezieht die Theologenkommission Stellung gegen die heutige Tendenz, die Frage nach der Wahrheit der Religionen als zweitrangig einzustufen und von der Heilsfrage zu trennen. Sie favorisiert eine Perspektive, die vom Heil als Wahrheit und vom In-der-Wahrheit-Sein als Heil spricht.

Im zweiten Kapitel der Verlautbarung werden »die grundlegenden theologischen Voraussetzungen« (Nr. 27–79) des interreligiösen Dialogs geklärt: Eine Theologie der Religionen in christlicher Perspektive muß im Kontext des universalen Heilswillens von Gott Vater, der einzigartigen Mittlerschaft Christi, des universalen Wirkens des Heiligen Geistes und seiner Beziehung zu Jesus und der Rolle der Kirche als des universalen Heilssakramentes gesehen werden.

Das Dokument bekräftigt den »klaren Universalitätsanspruch« des Christentums, der damit begründet wird, daß die Menschen nur in Jesus gerettet werden können. Die christliche Botschaft richtet sich »an alle Menschen und muß auch allen verkündigt werden« (Nr. 49). Bei der Beantwortung der schwierigen Frage, wie die nichtchristlichen Religionen mit Jesus in Verbindung stehen, verweist die Verlautbarung auf die geheimnisvollen Wege des Heiligen Geistes, der allen die Möglichkeit einer Verbindung mit dem österlichen Geheimnis schenkt. »Die Frage nach der Heilsrelevanz der Religionen muß im Zusammenhang mit dem universalen Wirken des Geistes Christi gesehen werden« (Nr. 49).

Obwohl die Kirche »der privilegierte Raum« des Wirkens des Heiligen Geistes ist, deuten einige Stellen des Neuen Testaments – immer in Verbindung mit dem Evangelisierungsauftrag der Kirche – »die universale Tragweite« des Wirkens des Heiligen Geistes an. Die Universalität des Heilshandelns Christi und des Geistes führt zur Frage nach der Rolle der Kirche als des universalen Heilssakramentes. Ohne die Berücksichtigung des universalen Heilsauftrages der Kirche kann es keine Theologie der Religionen geben. Denn Jesus hat die Verkündigung des Reiches Gottes mit seiner Kirche verknüpft. Als »theologisch sicher« gilt die Möglichkeit, daß die Menschen Rettung erlangen können, auch wenn sie nicht zur sichtbaren katholischen Kirche gehören. Der ursprüngliche Sinn des Satzes »Außerhalb der Kirche kein Heil« bestand darin, »die Mitglieder der Kirche zur Treue zu mahnen«. Die Tatsache der Pluralität der Religionen und das stärkere Bewußtsein von den räumlichen und zeitlichen Grenzen der Kirche provozieren heute die Frage, »ob man noch von der Heilsnotwendigkeit der Kirche sprechen kann« (Nr. 63).

Das II. Vatikanische Konzil sagt, daß die Nichtchristen »auf verschiedene Weisen« auf das Volk Gottes hingeordnet sind. Wenn die Nichtchristen, durch Gottes Gnade gerechtfertigt, mit dem österlichen Geheimnis Christi verbunden werden (vgl. »Gaudium et spes« Nr. 22), sind sie auch mit der Kirche verbunden. Denn das Geheimnis der Kirche in Christus ist »eine dynamische Wirklichkeit im Heiligen Geist«.

Im dritten Kapitel geht es um »einige Folgerungen für eine christliche Theologie der Religionen« (Nr. 80–113). Die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, »steht heute nicht mehr in Frage«. Dabei geschieht die Rettung der Nichtchristen aber »nicht unabhängig von Christus und seiner Kirche. Sie basiert auf der universalen Gegenwart des Heiligen Geistes« (Nr. 81). In den neueren Äußerungen des Lehramtes wird die Gegenwart des Heiligen Geistes in den Religionen ausdrücklich anerkannt. Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils vertiefend hat die Enzyklika »Redemptoris missio« aus dem Jahre 1990 – immer in Bezug auf Christus – die Gegenwart des Heiligen Geistes »nicht nur in den einzelnen Menschen guten Willens, sondern auch in der Gesellschaft und der Geschichte, den Völkern, den Kulturen und den Religionen deutlich herausgestellt« (Nr. 82). Insofern kann »nicht ausgeschlossen« werden, daß die Religionen als solche den Menschen helfen, ihr letztes Ziel zu erreichen. Mit dieser Anerkennung einer gewissen Heilsfunktion der Religionen ist aber nicht gesagt, daß »alles« in ihnen dem Heil der Menschen dient. Obwohl die Religionen ein Mittel sein können, das zur Rettung ihrer Anhänger beiträgt, dürfen sie »nicht mit der Funktion gleichgestellt werden«, die die Kirche für die Rettung der Christen und der Nichtchristen wahrnimmt. Die Verlautbarung unterscheidet ausdrücklich zwischen einer »universalen« Gegenwart des Heiligen Geistes in den Religionen und seiner »besonderen« Gegenwart in der Kirche Christi. Nur in der Kirche ist die Gegenwart des Heiligen Geistes »in ihrer ganzen Intensität« gegeben. Der Mensch erlangt das Heil durch die Gabe Gottes in Christus, aber nicht ohne die gläubige Annahme dieser Gabe.

Mit Hinweis auf das II. Vaticanum betont das Dokument die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus, die darin besteht, daß sich Gott nur in Christus und seinem Geist »voll und ganz dem Menschen mitgeteilt« (Nr. 88) hat.

Der »wichtigste Punkt«, mit dem sich die Internationale Theologenkommission auseinandersetzt, ist die Forderung von Vertretern der neuesten pluralistischen Theologie der Religionen, die Christen müßten im interreligiösen Dialog »jeglichen Überlegenheits- oder Absolutheitsanspruch aufgeben«. Hierzu betont die Verlautbarung, daß eine christliche Theologie der Religionen nur »von der Mitte der Wahrheit des christlichen Glaubens aus« argumentieren kann. Sie wird die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis berücksichtigen und das Vertrauen in das universale Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck bringen. Wenn der Christ bekräftigt, daß alles, »was in den anderen Religionen wahr und beachtenswert ist, von Christus im Heiligen Geist herkommt« (Nr. 94), so stellt das »die beste Art und Weise« der Wertschätzung dieser Religionen dar.

In der pluralistischen Theologie der Religionen sieht die Theologenkommission die Gefahr einer »Reduzierung der eigenen Glaubensinhalte«, insbesondere in der Christologie, gegeben. Es sei nicht verwunderlich, daß diese Theologie in einer Epoche, die durch den »Pluralismus des Marktes« gekennzeichnet ist, einen »hohen Plausibilitätsgrad« gewinnt. Jeder Dialog lebt aber – so das Dokument – von den Wahrheitsansprüchen der an ihm Beteiligten. Die pluralistische Theologie der Religionen läuft Gefahr, daß sie sowohl den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens als auch den Wahrheitsanspruch des Dialogpartners auflöst.

Da die Wahrheit des Glaubens »nicht zu unserer Disposition steht«, optiert die Internationale Theologenkommission für eine radikale Anwendung des christlichen Glaubens auf die christliche Verkündigung. Die Wahrheit Jesu Christi ist immer Dienst am Menschen. Jede Evangelisierungsform, die nicht der Botschaft Jesu entspricht, kompromittiert letztlich Jesus Christus selbst. Eine Verkündigungsform, die mit den Mitteln einer instrumentellen oder strategischen Vernunft über die Hörer verfügen wollte, stünde »im Widerspruch zu Christus«.

Im abschließenden vierten Kapitel (»Dialog und Sendung der Kirche«, Nr. 114–117) weist die Verlautbarung darauf hin, daß der Religionsdialog ein Element der christlichen Berufung ist. Von den Christen ist im interreligiösen Dialog gefordert, die Demut Christi und die Transparenz des Heiligen Geistes zur Geltung zu bringen. Zum Dialog zwischen Personen aus verschiedenen Religionen gehört das gegenseitige Zeugnis. Die Kirche hat dabei den Auftrag, die in ihr durch den Heiligen Geist ausgegossene Liebe zu bezeugen. So kann der Dialog der Religionen als Moment der »Vorbereitung auf das Evangelium« angesehen werden.

Dieses neue Dokument der Internationalen Theologenkommission gibt wertvolle Hinweise über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen. Wer die auch im deutschsprachigen Raum kontrovers geführte Debatte über die pluralistische Theologie der Religionen verfolgt, kommt nicht daran vorbei, sich mit der hier dargelegten Position auseinanderzusetzen. Die Verlautbarung dieser mit anerkannten Theologen aus vielen Nationen besetzten Kommission gibt unverzichtbare Leitlinien an die Hand, die helfen, im nicht immer einfachen Dialog der Religionen die richtige Orientierung zu behalten. Die Stärke dieses Dokumentes liegt darin, daß es unverkürzt am Christusglauben festhält, aber zugleich allem Wertvollen in den nichtchristlichen Religionen höchste Achtung entgegenbringt. Hier gleicht der richtige Mittelweg oft einer Gratwanderung. Wer die Aussagen dieser Verlautbarung mit der nötigen Aufmerksamkeit liest, spürt sehr schnell, daß das Gespräch zwischen den Religionen für alle Beteiligten eine der zentralen Herausforderungen der Zukunft sein wird.

Buchbesprechungen

Eggenberger, Thomas / Engel, Ulrich (Hg.): *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne* (Walberberger Studien, Bd. 9) Grünewald / Mainz 1995; 384 S.

Anlässlich des 100. Jahrestages der Wiedergründung der Dominikaner in Deutschland haben deutsche und andere Dominikaner und Dominikanerinnen unter dem Leitmotiv »Wahrheit« ein Stück Selbstvergewisserung versucht. Ausgehend von der scholastischen Tradition, zumal Alberts des Großen und des Thomas von Aquin, werden die Wahrheitsreflexionen einmal in die Philosophie hinein weiterverfolgt (Schopenhauer, Levinas, Vattimo, Habermas), sodann in den interkulturell-interreligiös-ökumenischen Bereich – zu nennen sind hier vor allem die Beiträge von R. SCHENK zu den pluralistischen Religionstheologien und von T. RADCLIFFE zur Inkulturation. Es folgen theologische Erkundungen, u.a. von C. GEFFRÉ zu den Veränderungen des Wahrheitsbegriffs in der heutigen Theologie, zum Zusammenhang von Lüge und Un-Glaube von C. DUQUOC, zur »conversio ad passionem« in der Politischen Theologie (T.R. PETERS) und zum Feminismus als Wahrheitsserum der Theologie (H. SNIJDEWIND). Am Ende stehen drei kleinere Blöcke mit interdisziplinären Erörterungen, Vorschlägen für eine praktische Umsetzung in der Verkündigung, Skizzen zur Geschichte und Situation der deutschen Dominikaner. Ein alles in allem gelungener, lesenswerter Band!

Bonn

Hans Waldenfels

Furger, Franz: *Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft*, posthum hg. v. **Marianne Heimbach-Steins, Andreas Lienkamp u. Joachim Wiemeyer** (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 38) Lit-Verlag / Münster 1997; XVII+327 S.

Die drei engsten Mitarbeiter FRANZ FURGERS, der im Alter von nur 61 Jahren am 5. Februar 1997 überraschend starb und mitten aus einer intensiven und produktiven Arbeitsphase herausgerissen wurde, geben mit diesem Aufsatzband, der in Umrissen von FRANZ FURGER noch selbst geplant worden war, einen Überblick über sein zehnjähriges Wirken als Professor am in Deutschland ältesten und traditionsreichsten Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften in Münster. Sieben der insgesamt 25, in sieben Kapitel geordneten Beiträge sind Erstveröffentlichungen. Die Aufsätze FURGERS werden ergänzt durch eine sehr informative Einführung der Herausgeberin und des Herausgebers, die den roten Faden der Gedanken Furgers herausarbeiten und seine Beiträge in den Zusammenhang der aktuellen sozialetischen Diskussion stellen. Am Ende des Buches würdigt MARIANNE HEIMBACH-STEINS in einem Nachruf die Person und das wissenschaftliche Werk Franz Furgers. Das 18-seitige Verzeichnis seiner Schriften sowie Personen- und Sachregister zum vorliegenden Sammelband sind eine wertvolle Hilfe für alle, die sich intensiver mit seinem Werk befassen wollen.

Die hier versammelten Beiträge machen die enorme Bandbreite der von FRANZ FURGER bearbeiteten Themen deutlich. Sie reichen von der von ihm immer wieder eingeforderten Grundlagendiskussion des Faches Christlicher Sozialethik über die Reflexion der kirchlichen Sozialverkündigung in ökumenischer Perspektive bis hin zu einer »Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange« in einzelnen Problemkomplexen wie der Ausgestaltung der sozialen

Marktwirtschaft, der europäischen Einigung, der Medizin- und Bioethik. Der Titel des Sammelbandes kennzeichnet eines der wichtigsten Anliegen FRANZ FURGERs: die christliche Sozialethik anschlussfähig zu machen an die Herausforderungen und Diskursbedingungen moderner, pluralistischer Gesellschaften. FURGER hatte die Grenzen des neuscholastischen Paradigmas erkannt und war konsequent für eine Öffnung des sozialetischen Diskurses, für Dialog und interdisziplinäre Zusammenarbeit eingetreten, was sich übrigens auch in der Themenvielfalt und Pluralität der Autoren des von ihm herausgegebenen »Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften« niederschlug. In vielen Beiträgen widmet er sich der Frage des theologischen Profils des Faches, wozu auch die Auseinandersetzung mit der evangelischen Schwesterdisziplin fruchtbare Ergebnisse bringt. Der vorliegende Band wird mit dazu beitragen, daß uns FRANZ FURGER als ein offener, dialogfähiger, situationsbezogen und behutsam argumentierender, abwägender und den Kompromiß keinesfalls verachtender Sozialethiker und Moraltheologe im Gedächtnis bleibt, der die sozial-ethische Diskussion in Wissenschaft, Kirche und Politik nicht nur im deutschen Sprachraum maßgeblich mitgestaltet hat.

Odenthal

Gerhard Kruij

Lademann-Priemer, Gabriele (Hg.): *Traditionelle Religion und Christlicher Glaube. Widerspruch und Wandel. Festschrift für Hans-Jürgen Becken zum 70. Geburtstag*, Verlag an der Lottbek / Ammersbek bei Hamburg 1993 (sic! 1996); 312 S.

Daß einem Missionar zu seinem 70. Geburtstag eine Festschrift gewidmet wird, ist etwas außergewöhnliches, so außergewöhnlich wie es eben Hans-Jürgen Becken ist. Er war nicht nur Missionar in Südafrika und Afrika-Referent im Evangelischen Missionswerk Südwestdeutschland in Stuttgart, sondern zugleich auch missionswissenschaftlicher Forscher und Anwalt der Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen. Daß er all diese Aufgaben und Funktionen miteinander verbinden konnte, prägt seine Person und sein Arbeit. Neben Bengt Sundkler ist Becken zweifelsohne ein Pionier für die Erforschung dieser Kirchen und derjenige, der wesentlich zum Verständnis dieser Bewegung bei uns beigetragen hat. Hier ist besonders auf seine Dissertation »Theologie der Heilung. Das Heilen in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika« (Hermannsburg 1972) und sein Standardwerk »Wo der Glaube noch jung ist« (Erlangen 1985) hinzuweisen. Deshalb ist es der Herausgeberin zu danken, daß sie mit dieser zweisprachigen Festschrift (gut die Hälfte der Beiträge sind in englischer Sprache) nicht nur an den Jubilar erinnert, sondern zugleich einen Aufsatzband zu den Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen vorlegt. Darin unterscheidet sich dieses Buch von anderen Festschriften.

Wie in der Forschung Beckens, so steht auch in dieser Festschrift die Kirche des Isaiah Shembe im Mittelpunkt vieler Beiträge. Es wird nach dem Schriftverständnis (MICHIEL C. KITSHOFF, Universität von Zululand) und der Vorstellung des Heiligen Geistes (MTHEMBENI P. MPANZA, ein Prediger dieser Kirche) gefragt. Die Eschatologie (ROBERT PAPINI, Museum of Local History, Durban) und die Bedeutung dieser Kirche für Südafrika (GERARDUS C. OOSTHUIZEN) wird untersucht. Schließlich gibt CAROL MULLER (Universität von Natal, Durban) die Biographie einer Glaubensheilerin dieser Kirche wieder und geht damit der Rolle der Frau in der Kirche und der traditionellen Gesellschaft nach. HANS-WERNER GENSICHEN zeichnet den schwierigen Weg der theologischen Ausbildung in den unabhängigen Kirchen nach, an dem Becken selbst auch wesentlich beteiligt war. Schließlich ist der wichtige Beitrag von CHRISTOFFER GRUNDMANN zu nennen, der in fünf Thesen die die unabhängigen Kirchen prägende Frage nach dem Heilen aufnimmt und für

das interkulturelle Gespräch aufarbeitet und damit für unseren Kontext wichtige Anregungen gibt. AXEL-IVAR BERGLUND fragt nach der Bedeutung des Schuldbekenntnisses in der traditionellen Zulugesellschaft. Andere Beiträge widmen sich allgemeineren Fragen. HANS-JÜRGEN GRESCHAT untersucht Grundstrukturen afrikanischer Religionen, und NIELS-PETER MORITZEN widmet sich dem schwierigen Begriff »Volk« in der Missionstheologie (»Lehret die Völker!«).

In zwei Beiträgen gehen der bisherige und der jetzige Generalsekretär auf Veränderungsprozesse ein, die ihr Missionswerk, in dem Becken als Afrika-Referent tätig war, betreffen. Sie geben damit Einblick in Debatten um Strukturfragen, die aber eine eminente theologische Dimension haben und die die Beachtung durch die Missionswissenschaft verdienen. Ist die Internationalisierung von Missionswerken die Herausforderung der Stunde oder nur Flucht vor der noch nicht gelösten Aufgabe, unseren Gemeinden vor Ort ein ökumenisch-missionarisches Selbstverständnis zu vermitteln (zweifellos eine sehr vereinfachende und damit provozierende Gegenüberstellung meinerseits aufgrund der Lektüre)?

Eine Bibliographie Beckens und ein Verzeichnis der Autoren schließt den informativen Band mit 20 verschiedenen Beiträgen ab.

Neuendettelsau

Johannes Triebel

Leopold, Joest: *Indianische Weltsicht. Untersucht am Beispiel der Navajo, Cheyenne, Chumash und Mandan*, Verlag Wyk auf Föhr 1996; 143 S.

Über indianische Religiosität gibt es gerade in Europa viele Klischees. Religion und Spiritualität der nordamerikanischen Ureinwohner sind nicht zuletzt durch die Esoterik belastet, so daß oft nicht einmal mehr von den sogenannten Weisheiten der indianische Ursprung bekannt ist. So fällt es auch einem Fachmann äußerst schwer, sich unbefangen mit der indianischen Weltsicht auseinanderzusetzen. Aber diese Aufgabe ist notwendig. Dieser nicht leichten Aufgabe hat sich der in Bremen lehrende Theologe und Religionswissenschaftler JOEST LEOPOLD zugewandt. Einige Teile seiner Dissertation hat er in dem für seine »indianischen Themen« in der Fachwelt längst bekannten und hoch geschätzten Verlag für Amerikanistik auf der Nordseeinsel Föhr »herausgezogen« und für eine separate Veröffentlichung bearbeitet.

Vf. hat sich angesichts der Mannigfaltigkeit und Vielschichtigkeit indianischer Kulturen auf einige bedeutende Symbole und Begriffe aus Nordafrika konzentriert, die auch bei anderen ethnischen Einheiten vergleichbare Bedeutungen aufweisen, wie etwa Himmel und Erde, Sonne und Mond, die vier Himmelsrichtungen, die Jahreszeiten, Tod und Wiedergeburt. In der Analyse konzentriert er sich auf solche Ethnien, die nicht nur zum großen Teil als die bekanntesten »Indianer« angesehen werden, sondern auch einen realen Einfluß auf ihre Nachbarn ausübten und damit auch deren Weltsichten mitprägten. Dazu zählen die Cheyenne, die Navajo, die Chumash und die Mandan.

Eingebettet in den kulturhistorischen Kontext werden vier indigene Religionen unter dem Aspekt der Symbiose von Symbolen der Phänomene »Kosmos« und »Regeneration« untersucht. Unter Kosmos versteht LEOPOLD in erster Linie den Raum, »der sich dem Menschen differenziert offenbart« (7). Der Kosmos unterliege einer Struktur, die die häufig zitierte Ganzheit in polarer und gruppenartiger Weise gliedere. Die einzelnen Elemente, wie Pole oder Teile, stünden sich jedoch nicht unvereinbar gegenüber, sie komplementieren sich vielmehr. Da das Kosmosverständnis nicht nur durch die astronomischen und geographischen Bedingungen allein zu erklären sei, weitet sich der Blick in der vorliegenden Arbeit auch auf biologische Erscheinungen aus.

Das zweite hier untersuchte Phänomen stellt die »Regeneration« dar. Hierunter versteht Vf. die universelle biologische Wiederkehr des Lebens, die astronomischen Kreisläufe und die in den Mythen jeweils differenziert wiedergegebenen Vorstellungen bezüglich einer individuellen Wiedergeburt. Darüber hinaus stellen Heilungszeremonien ebenfalls Formen der sozialen Regeneration dar, »die den Menschen aus einer Krise zu erneutem Leben führen« (7f).

Außer einer Einführung und einem Nachwort ist das Buch in fünf Kapitel gegliedert. Zunächst wird eine kulturgeschichtliche Einleitung in die »Stammesvölker« Nordamerikas geboten, wobei insbesondere auf die religiösen Ideen der »indigenen Völker« Nordamerikas eingegangen wird. Der Einfluß des Christentums auf diese Naturreligionen kommt hierbei etwas knapp weg; überhaupt wird den verschiedensten synkretistischen Formen recht wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Auch sind die verwendeten ethnischen Begriffe nicht immer einheitlich und deutlich differenziert angewandt. Aber diese Monita fallen bei der interessanten Lektüre kaum ins Gewicht. Die Analyse von Phänomenen des Kosmos und der Regeneration bei den vier genannten nordamerikanischen Ethnien zählen zu den besten religionswissenschaftlichen Analysen deutscher Sprache über die nordamerikanischen Ureinwohner seit den einschlägigen Werken von Werner Müller.

Es ist dem Verfasser vorbehaltlos zuzustimmen, wenn er resümiert: »Das Ergebnis der ethnischen Analysen zeigt, daß die beiden Phänomene (Kosmos und Regeneration – U. v. d. H.) an der Basis der Realitätserkenntnis indigener Ethnien in Nordamerika stehen und Bausteine der Kulturentwicklung bilden, aus denen sich das facettenreiche Bild der Welt zusammensetzt. Die Erkenntnis scheint damit ein menschliches Bedürfnis nach Strukturierung von Raum und Zeit zu spiegeln« (136). Der Leser, mit dieser Lektüre mit einer interessanten Thematik in Berührung gekommen, möchte nun auch die anderen »nicht-indianischen« Teile seiner Arbeit kennenlernen. Wird dazu Gelegenheit bestehen? Wird sich der Verfasser der Mühe einer komparatistischen Analyse unterziehen? Es wäre zu wünschen!

Berlin

Ulrich van der Heyden

Neely, Allen: *Christian Mission. A Case Study Approach* (American Society of Missiology Series, No. 21) Orbis Books / Maryknoll, New York 1995; 295 S.

Fast solange es Missionskunde und Missionswissenschaft gibt, hat es auch Stoffsammlungen dafür gegeben. Erst in neuerer Zeit ist man davon abgekommen – teils weil das Interesse an Mission im konventionellen Verständnis erlahmte, teils weil moderne Kommunikationswissenschaft und Pädagogik die herkömmliche Unterweisung methodisch längst überholt haben. Um so mehr ist es bemerkenswert, daß nunmehr aus der Hand eines berufenen Fachmanns ein neuer Entwurf vorliegt, der in Inhalt und Methode heutigen Anforderungen entspricht. Der Vf. war jahrelang als Missionar in Lateinamerika tätig, bis er auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft am (presbyterianischen) Princeton Theological Seminary berufen wurde. Sein Handbuch, würdiger Abschluß einer großen missionarischen Karriere, ersetzt alle frühere Literatur dieser Art und dürfte für lange Zeit unentbehrlich bleiben, auch über konfessionelle Grenzen hinaus. Erst nach Jahren der Lehrtätigkeit unterzog sich der Vf. noch der Ausbildung am 1971 gegründeten Case Study Institute in Cambridge (Massachusetts), wo mit der Fallstudien-Methode auch für die wissenschaftliche Theologie ein Lehrverfahren vermittelt wurde und wird, das sich schon seit Ende des 19. Jahrhunderts in der amerikanischen Rechts- und Wirtschaftswissenschaft bewährt hatte. Wie weit es sich mittlerweile auch in der amerikanischen Missionswissenschaft durchgesetzt hat, zeigt ein dem vorliegenden Handbuch beigegebener Anhang, der ein erläutertes bibliographisches Verzeichnis von insgesamt

achtzig Fallstudien in Missionswissenschaft aus den Jahren 1971 bis 1995 enthält, meist von amerikanischen Autoren, nicht wenige vom Vf. selbst. So »amerikazentrisch« das Ganze anmuten mag, so global ist doch die Spannweite der Themen. Die Schauplätze umfassen die ganze Welt, nicht etwa nur die »Missionsfelder« bzw. -kirchen. Nahezu alle in der Praxis vorkommenden missionsmethodischen Probleme werden behandelt.

Aus dieser Fülle hat der Vf. nun für das vorliegende Handbuch achtzehn besonders charakteristische Einzelstücke ausgewählt, die, in gemeinsamer Arbeit von Lehrenden und Studierenden entstanden, besonders markant zeigen, worauf es dem Vf. ankommt: Nicht etwa bloß historiographische Aufzählung, überhaupt nicht nur Deskription, sondern Analyse eines Teilstücks missionarischer Wirklichkeit in der ganzen Vielfalt seiner kontextuellen Bezüge (der Vf. gebraucht den Begriff in dem von Shoki Coe eingeführten Verständnis, 8f), das bis in die letzten Konsequenzen für missionarisches Handeln untersucht wird – mit der vielleicht überraschenden Pointe, daß am Ende die erwartete Lösung gerade nicht mitgeliefert wird, sondern der Gruppenarbeit vorbehalten bleibt. So behandelt die Ausarbeitung des einzelnen Falles jeweils den Kontext, wobei ausgezeichnete literarische Hilfen gegeben werden, sodann den »case« als solchen, mit allen Hintergründen, und schließlich »study questions« mit biblisch-exegetischen Hinweisen. Die Stoffe stammen aus der Missionsgeschichte (z.B. Roberto de Nobili) oder aus der Gegenwart. Eine erste Gruppe von sechs Studien bezieht sich auf das Problemfeld »Christentum und nichtchristliche Religionen«. Die restlichen zwölf Stücke greifen unterschiedliche Fragen aus der missionarischen Praxis auf: Polygynie, Kirchenmusik und Liturgie, Berufung und Ausbildung zum geistlichen Amt, Mission und Ökumene, Mission und Politik. Auch die sonst meist verschwiegenen »peinlichen« Fälle sittlicher oder anderer Verfehlungen beim Missionspersonal werden offen diskutiert, wie überhaupt eine missionskritische Seite immer wieder zur Geltung kommt.

Wer hier allerdings die Zuspitzung zu radikaler Missionskritik im Sinne der Leugnung eines christlichen Zeugnisauftrags für die Welt überhaupt vermißt, sollte immerhin bedenken, daß es noch Mission gibt, die sich als Dienst an einem nicht beliebig disponiblen Auftrag versteht und dementsprechend handelt. Solange dies der Fall ist, wäre es schwerlich fair, ein Werk wie das vorliegende a limine abzulehnen, weil es sich nicht die Destruktion seines Gegenstands zum Ziel setzt, wohl aber die gewissenhaftere, kontextuell schärfer profilierte Erfüllung des Auftrags anstrebt.

Wird dies zugestanden, bleibt durchaus noch Raum für Fragen, die abschließend kurz erwähnt werden sollen. Der Vf. ist Amerikaner, und sein Werk hat, wie bereits angedeutet, eine gewisse »amerikazentrische« Schlagseite. Dies dürfte in Ordnung sein, solange man europäische Missionen sozusagen mangels Masse außer Betracht lassen kann. Wer sich über Zustand und Zukunft mindestens der protestantischen missionarischen und missionswissenschaftlichen Ausbildung in Europa keine Illusionen macht, wird ohnedies mit der Belehrung anderer Zurückhaltung üben. Allerdings wird die Frage erlaubt sein, ob in einem Handbuch wie diesem den Kirchen der südlichen Hemisphäre, ihren Menschen und auch ihren Missionen nicht noch mehr Raum gegeben werden müßte. Ein fragwürdiges Beispiel liefert der »Fall« der Berufung eines nordamerikanischen Ehepaars zum Missionsdienst, der zwar sehr gründlich recherchiert und realistisch analysiert wird, in dem aber ausgerechnet die überseeische Kirche als aufnehmende Instanz nur ganz beiläufig vorkommt (107–117). Sogar in der sonst sehr gewissenhaft erarbeiteten Studie über Roberto de Nobili befremdet der Mangel an Rücksicht auf die Ortskirche – nämlich darauf, daß sie durch Nobili und seine Experimente effektiv nach Kastengrenzen gespalten wurde (48). – Die Angabe, daß sich heute »14–16 Millionen Palästinenser« als Christen bekennen (70), bedarf der Korrektur. D.B. Barrett (WCE 399, 546) hat 1982 die Gesamtzahl auf nur 161.550 geschätzt, und heute wird sie kaum höher liegen.

Wieder einmal verdient der Orbis-Verlag ein Sonderlob für die Sorgfalt, mit der er dem Handbuch auch die äußere Aufmachung gegeben hat, die es verdient.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Padinjarekuttu, Isaac: *The Missionary Movement of the 19th and 20th Centuries and its Encounter with India. A Historico-Theological Investigation with Three Case Studies* (European University Studies, Series XXIII, Theology, Vol. 527) Peter Lang / Frankfurt am Main u.a. 1995; XXIII u. 305 S.

Ein indischer katholischer Theologe analysiert auf Englisch den Beitrag dreier deutscher katholischer Missionsleute zur Indien-Mission – das ist selbst im gegenwärtigen ökumenischen Zeitalter nicht alltäglich. Nichtdeutsche Leser, für die das Buch ja vor allem bestimmt ist, werden freilich mit dem umfangreichen, überwiegend deutschen Fußnotenapparat einige Mühe haben. Aber sie lohnt auf jeden Fall; denn diese aus der Frankfurter Theologischen Hochschule St. Georgen stammende Dissertation ist auch anderweitig eine sehr beachtliche Leistung. Sie imponiert schon durch umsichtige Verwendung der neuesten Literatur, von M.M. Thomas und M. Amaladoss bis zu Karl Müller und Horst Gründer. Auch methodisch ist die Untersuchung ganz auf der Höhe, die das Thema verlangt. Sowohl das säkular-historische Umfeld als auch die kirchen-, missions- und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge kommen zu ihrem Recht.

Ein vorbereitender Durchgang durch den historiographischen Stoff dient dem Verständnis der indischen Missions- und Kolonialgeschichte mit ihrem Wechsel von »awakenings« und »declines«, sowohl in europäischer als auch in indischer Sicht. Der Vf. ist sich dessen bewußt, daß er keinen völlig neuen Gesamtentwurf zu liefern braucht, der die hinreichend bekannte Geschichte in toto repetieren müßte. Was ihn vordringlich beschäftigt, ist die Frage: Wie war es möglich, daß die drei wichtigsten Versuche einer Christianisierung – der syrisch-persische in Südwestindien seit dem frühen Mittelalter, die portugiesische Kolonialmission seit dem 15. Jahrhundert und schließlich die neuzeitliche Tätigkeit verschiedener christlicher Missionen im gesamten Subkontinent ihr Ziel verfehlten? Die entscheidende Antwort, die allen anderen Erklärungsversuchen zugrunde liegt, lautet: »Das Christentum war nie eine Religion in Indien und konnte deshalb auch keine Religion für Indien sein« (85) – trotz aller Versuche einer Akkommodation, Adaptation, Inkulturation oder auch Transformation, an denen es die Missionen nicht fehlen ließen.

Wollte man diese erstaunliche *petitio principii* als solche ganz ernst nehmen, könnte man die Lektüre eigentlich schon hier abbrechen, da ja auch die späteren Entwicklungen die alten Irrtümer und ihre katastrophalen Folgen mutmaßlich nicht hätten unschädlich machen können. Mit einer solchen Konsequenz täte man dem Vf. allerdings unrecht; denn an dieser Stelle schaltet er nun die Fallstudien ein, die den Hauptteil des Werks bilden. Als Zeitzeugen werden, im Kontext ihrer jeweiligen Situation, drei prominente Exponenten der neuzeitlichen katholischen Mission in bzw. für Indien aufgeführt: Alfons Vāth (1874–1937), Missionar; Josef Schmidlin (1876–1944), Begründer der katholischen Missionswissenschaft; Thomas Ohm (1892–1962), Systematiker der katholischen Nachkriegsmision. Die sehr ausführlichen Befragungen sind – das muß zuerst festgestellt werden – Musterstücke ihrer Art, die auch für künftige Forschung ihren Wert behalten. Dabei bietet der heute kaum noch bekannte Praktiker Vāth, immerhin der einzige gestandene Indienmissionar unter den Dreien, mit seiner Neigung zur Schwarzweißmalerei im Positiven wie im Negativen insgesamt vielleicht weniger ergiebige Einblicke als Schmidlin und Ohm. Für Schmidlin lag dem Vf. bereits

die neue, autoritative Biographie von Karl Müller vor (1989). Dennoch hat er es verstanden, nicht nur Bekanntes zu wiederholen, sondern z.B. gerade Schmidlins einigermaßen komplexe Beziehung zu Indien klar herauszuarbeiten. Nicht weniger aufschlußreich ist der große Essay über Ohm, vor allem weil dabei die Durchbrechung des alten Schemas Akkommodation–Assimilation–Inkulturation durch die *novitas vitae*, die für Ohm den entscheidenden Gehalt der Evangeliumsbotschaft ausmacht, zur Diskussion gestellt wird. Unbeantwortet bleibt für den Vf. dabei allerdings die Hauptfrage: Müßte nicht gerade dies Neue erst einmal dem Prozeß der Akkulturation bzw. Akkommodation unterworfen werden, um für Indien überhaupt wirksam zu werden (244)?

Die Gesamtbilanz ist deprimierend, bis in die Zeit des Zweiten Vatikanums hinein: »Alle Faktoren, die im 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert zu erneuerter Begeisterung für die Indienmission beitrugen, haben in Wirklichkeit nur dazu geführt, daß die Mission wiederum zu einer kulturellen, nationalen und kolonialen Angelegenheit wurde, mochte das auch gar nicht beabsichtigt sein.« (250) Die »Synthese« von Christentum und Hinduismus, wie sie etwa auch für Ohm wünschbar gewesen wäre, war offenbar nur dort zu realisieren, wo ein Mensch wie der christliche Brahmane Brahmanabandhav Upadhyaya eine indische Theologie in indischer Denkform nicht nur konzipiert, sondern auch kompromißlos gelebt hatte – was ihm freilich den Tod in britischer Gefangenschaft einbrachte (1907). Was bleibt für die heute anzustrebende »Synthese« von Hinduismus und Christentum? Die »Verschmelzung der Horizonte« durch einen Dialog, der keinesfalls missionarischen Zwecken dienen darf, sondern in dem die Partner zu einem neuen Verstehen finden, ohne in ihrer Identität beeinträchtigt zu werden (284).

So gewiß der Vf. aus der Konfrontation mit einer insgesamt negativ zu bewertenden Vergangenheit in mancher Hinsicht neue Anregungen gewinnt, so gewiß bleiben unerledigte Fragen, die hier nur noch anzudeuten sind.

1. Der »rote Faden« der Argumentation führt in einen Widerspruch: Einerseits ist der Mission anzulasten, daß sie durchweg erfolglos war; andererseits sollen, nach Meinung des Vf., meßbare Erfolge überhaupt nicht angestrebt werden.

2. Widersprüchlich ist auch die Beurteilung des Hinduismus. Einerseits soll seine habituelle »Toleranz« und »Gastfreundschaft« die Identität des Christentums nicht antasten; andererseits weiß man in Indien aber auch von einem »resistant Hinduism«, der darauf bestehen muß, daß die Bedingungen der Begegnung von ihm allein diktiert werden.

3. Es war dieser Hinduismus (und nicht die Mission), der einen Mann wie den Brahmanen Nilakantha (später Nehemiah) Goreh (1825–1885) zur Absage an die »holy Vedic religion« und zur Bekehrung zum christlichen Glauben trieb. In der Darstellung des Vf. kommt Goreh nicht vor, und »conversion« wird a limine abgelehnt.

4. In der heutigen Dalit-Bewegung (die beim Vf. ebenfalls keine Rolle spielt), ist »conversion« durchaus wieder ein aktuelles Thema geworden.

5. Der Vf. bemerkt, daß seine drei Gewährsleute letztlich hilflos vor der Aufgabe des hinduistisch-christlichen Dialogs gestanden haben. Auch seine eigenen Hinweise bleiben freilich sehr blaß. Sie bewegen sich überwiegend im Bereich der Auseinandersetzung mit dem Advaita-Vedanta, die ja längst im Gang ist, während die Aufgabe des Gesprächs mit der Volksreligion der Bhakti kaum in Erscheinung tritt.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Pöner, Ulrich / Habisch, André (Hg.): *Signale der Solidarität: Wege christlicher Nord-Süd-Ethik*, Schöningh / Paderborn u.a. 1994; 224 S.

In einer Zeit, in der das ohnehin nie übermäßig starke Interesse an den Problemen der sogenannten »Dritten Welt« wegen der Veränderungen des Weltsystems und der verbreiteten Enttäuschung über zu geringe Fortschritte in der Entwicklungszusammenarbeit ganz zu erlahmen droht, ist es besonders wichtig, einen Beitrag zur ethischen Begründung der Solidarität mit der »Dritten Welt« zu leisten. Mit seinen insgesamt zehn Beiträgen von überwiegend theologischen Ethikern, aber auch von einem Juristen und einem Ökonomen, trägt der vorliegende Sammelband überzeugende Argumente zusammen, sich gerade in der jetzigen Situation nicht selbstgenügsam nur mit den eigenen, sicherlich auch sehr bedrängenden Problemen der »Ersten Welt« zu befassen, sondern die Perspektive der »Einen Welt« und der »Einen Menschheit« nicht aus den Augen zu verlieren.

Die Zugänge der Autoren zum Thema sind vielfältig: KLAUS DEMMER argumentiert von einer geschichtlichen Naturrechtskonzeption her. Für HEINER BIELEFELDT ist die menschenrechtliche Universalität der entscheidende Ansatzpunkt. WOLFGANG OCKENFELS plädiert für eine globale Umsetzung sozialer Marktwirtschaft. DIETMAR MIETH versucht, seinen handlungstheoretischen Ansatz für die Nord-Süd-Problematik fruchtbar zu machen. In einem besonders eindringlichen Text beschreibt und bekräftigt JOHANNES MÜLLER das »Mit-Leiden« als Grundlage menschlicher Solidarität.

Für die aktuelle Diskussion besonders wichtig sind jedoch die Beiträge, in denen zwei unterschiedliche Begründungsmodelle für die Solidarität mit der »Dritten Welt« vorgestellt werden: ein letztlich auf das Eigeninteresse und das ökonomische Kalkül gründender institutionenökonomischer (ANDRÉ HABISCH, KARL HOMANN) bzw. auf »Zwangssolidaritäten« (HANS-JOACHIM HÖHN) verweisender Ansatz auf der einen und ein auf der gleichen Würde aller Menschen basierender moralischer Ansatz auf der anderen Seite (PETER ROTTLÄNDER, FRIEDHELM HENGSBACH, MATTHIAS MÖHRING-HESSE).

Ausgehend von dem Gedanken, daß die Ursache der Armut im »Fehlen berechtigter – i.S.v. seitens der Adressaten anerkannter – Ansprüche« (114) der Armen liegt, plädieren HABISCH und HOMANN für eine umfassende Vergesellschaftung, d.h. die Vereinbarung von Regeln, die die Kooperationschancen der Individuen über einmalige spontane Tauschakte hinaus durch verlässliche gegenseitige Verhaltenserwartungen absichern. Dabei begründen sie dies nicht »moralisch«, sondern »ökonomisch« aus den Eigeninteressen der Individuen heraus. Ansprüche »sozialer Gerechtigkeit« seitens der mit geringer ökonomischer oder physischer Macht ausgestatteten »Armen« werden in diesem Modell Anerkennung finden, weil angesichts komplexer werdender Abhängigkeiten »der freien Zustimmung einzelner und kleiner Gruppen zum gesellschaftlichen Arrangement als ganzem eine neue Bedeutung« zukommt. »Konsens ist mithin empirisches wie normatives Kriterium moderner Gesellschaft« (116–117). Auf die Dritte-Welt-Problematik bezogen lautet das Argument dann folgendermaßen: »Es liegt daher im langfristigen Interesse der Dritten und der Ersten Welt, weltumspannende dauerhafte Austauschbeziehungen aufzubauen, in solche Beziehungen zu investieren, sie verfassungsmäßig zu gestalten und auf diese Weise berechnete Erwartungen zu konstituieren.« (129)

In diesem Ansatz haben moralische Institutionen die heuristische Funktion, auf uneingelöste Kooperationschancen im allseitigen Interesse hinzuweisen, nicht aber sie zu *begründen*. Nicht die Moral liefert die Argumente, sondern das umfassende und langfristig angelegte Interessenskalkül. Natürlich muß es jeder verantwortungsethisch und soziologisch aufgeklärten Ethik darum gehen, gesellschaftliche Strukturen zu entwerfen, die es den Individuen erleichtern, in ihrem Handeln dem Gemeinwohl zu dienen. Die Frage, ob gesellschaftliche Institutionen auch dann funktionieren, wenn sich die Beteiligten eigeninteressiert verhalten, ist ein sinnvolles Kriterium für die Spielregeln

moderner Gesellschaften und muß auch aus der Sicht christlicher Sozialethik keineswegs diskreditiert werden.

Aber reicht das Interessenkalkül aus, um zu *begründen*, daß tatsächlich *alle* Menschen am Vergesellschaftungsprozeß *gleichberechtigt* beteiligt werden müssen? Wenn hier als Argument anstelle des moralischen Universalitätsprinzips nur der Nutzen der Kooperation (oder die Abwendung möglicher Gefahrenpotentiale) zugelassen wird, ist nicht garantiert, daß bestimmte Gruppen oder Einzelne nicht doch ausgeschlossen bleiben bzw. nicht nur im Status subalternen Wesen minderen Rechts einbezogen werden. Dafür müßten ja ständig entsprechende Nutzen- bzw. Gefahrenpotentiale vorliegen und überzeugend deutlich gemacht sowie alternative Nutzungs- bzw. Abwehrstrategien als weniger lukrativ ausgewiesen werden können.

Gerade die Hilfe für die ärmsten Länder, die nicht über wichtige Rohstoffe verfügen oder deren Ressourcen durch Substitutionsprozesse überflüssig geworden sind, deren geringe Kaufkraft Anstrengungen für eine Markttöffnung unrentabel erscheinen lassen, deren billige Arbeitskraft angesichts zunehmender Automatisierung auch kaum mehr komparative Kostenvorteile bringt, deren Umwelt durch die Ausbreitung der Wüste ohnehin schon irreversibel zerstört ist, läßt sich mit Verweis auf das »wohlverstandene Eigeninteresse« kaum begründen. Die Konflikte während der UNCED-Konferenz in Rio haben ebenfalls gezeigt, daß die durch die gemeinsame Umwelt von Erster und Dritter Welt gegebene »Zwangssolidarität« nicht unbedingt zu einer gerechten Verteilung der Kosten der Bewahrung der Umwelt führen muß. Der weitere Anstieg der CO₂-Belastung der Erdatmosphäre läßt sich auch dadurch verhindern, daß den Ländern der Dritten Welt eine stärkere Verbrennung fossiler Energiequellen nicht zugestanden und sie mit Hilfe der Regenwaldproblematik zu Sündenböcken gestempelt werden, anstatt den Schadstoffaustausch zunächst dort zu reduzieren, wo er in besonders hohem Maße anfällt. Wir sitzen zwar alle in einem Boot. Dieses hält aber sehr verschiedene Sitzplätze mit unterschiedlichem Komfort bereit. Aus der Nicht-Universalisierbarkeit des nordatlantischen Zivilisationsmodells kann ohne Zuhilfenahme moralischer Prinzipien nicht auf eine gleichberechtigte Nutzung der Ressourcen dieser Erde durch alle Menschen geschlossen werden. Ein neu aufkommender Sozialdarwinismus beweist dies. Es besteht die Gefahr, ihn mit Eigennutz-orientierten Argumentationsformen sogar noch zu fördern. Zu einer nicht nur strategisch kalkulierenden, sondern »moralischen« Haltung und entsprechendem Handeln kommen wir nur, wenn wir uns über unsere Eigeninteressen hinaus dazu bekehren, die prinzipiell gleichberechtigten Interessen der »anderen« zur Geltung kommen zu lassen. Im Zusammenhang der Dritten-Welt-Problematik scheint mir jedenfalls trotz ihres argumentationsstrategischen Vorteils im Kontext pluraler Weltanschauungen die Reichweite von rein Eigennutz-zentrierten Ethikkonzepten nicht zu genügen.

Odenthal

Gerhard Kruijp

Shadid, W.A.R. / Koningsveld, P.S. van: *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and obstacles in the Acquisition of Equal Rights (with an extensive bibliography)*, Kok Pharos / Kampen 1995; 229 S.

Etwa sieben Millionen Muslime leben in den verschiedenen Staaten Westeuropas. In den einzelnen Staaten sind die Möglichkeiten, den islamischen Glauben zu leben, recht unterschiedlich. Für das Verhältnis Staat – islamische Glaubensgemeinschaft bzw. Gesellschaft – Islam ist die konkrete Verwirklichung der Religionsfreiheit auf rechtlicher Ebene von vorrangiger Bedeutung. Die beiden Autoren zeigen an konkreten Beispielen, wie die Muslime in den westeuropäischen

Ländern ihren Glauben leben, welche Unterstützung sie erfahren und auf welche Hindernisse sie treffen, sie zeigen auf, wie konkret in den einzelnen Staaten die Religionsfreiheit für Muslime realisiert ist.

Das Werk ist in zwei Hauptteile gegliedert: eine Studie und eine ausführliche Bibliographie. Die Studie wird durch die Darstellung der Entstehung und der Präsenz des Islams in Europa eingeleitet, wobei auch auf das Wechselverhältnis von den Ereignissen in den islamischen Staaten und deren Image einerseits und der dem Ansehen der Muslime in Westeuropa und des Verhaltens ihnen gegenüber eingegangen wird. Im ersten Kapitel werden die Prinzipien der Religionsfreiheit im Kontext der Beziehungen Staat – Religionsgemeinschaft dargestellt. Es werden die internationalen Gesetze und Abkommen, die für die Religionsfreiheit wichtig sind, und ihre konkrete Verwirklichung in den einzelnen Staaten Westeuropas vorgestellt. Im zweiten Kapitel werden die muslimischen Organisationen und ihre Infrastrukturen beschrieben, sowie die sozialen und gesetzlichen Schwierigkeiten, auf die die Muslime bei der Errichtung dieser Institutionen stoßen. In diesem Zusammenhang wird auch das Problem der Repräsentation der Muslime auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene angesprochen. Das dritte Kapitel ermittelt die zentralen Werte des Islam, die auch in einer säkularisierten Gesellschaft, in der der Islam Minderheit ist, verwirklicht werden müssen. Dies geschieht an Hand von Texten von zeitgenössischen Muslimen. Im vierten Kapitel werden die Möglichkeiten dargestellt, die die Muslime in den verschiedenen Staaten haben, um die zentralen Werte und Vorschriften ihrer Religion zu leben. Dabei geht es um so bekannte Probleme wie das Kopftuch in der Schule genauso wie um die Frage, ob muslimische Speisevorschriften in Gefängnissen oder beim Militär beachtet werden. Anhand der Rushdi-Affäre soll aufgezeigt werden, in wieweit in den einzelnen Ländern das Verbot der Blasphemie auch den Islam schützt. Das fünfte Kapitel diskutiert die verschiedenen Typen der islamisch-religiösen Erziehung, die in Westeuropa geboten werden.

Die Bibliographie, der zweite Hauptteil, enthält 780 sowohl akademische als auch religiöse Veröffentlichungen über den Islam in der Europäischen Union seit 1987. Ein Sach- und Länderindex erlaubt es, sich schnell in der Bibliographie zu orientieren.

Die Autoren verfolgen mit ihrer Veröffentlichung ein zweifaches Ziel: 1. einen Überblick über die wichtigsten sozialen, politischen und gesetzlichen Diskussionen und institutionellen Entwicklungen bezüglich des Islams zu geben, um so Politikern und Muslimen die Möglichkeit zu geben, die Situation im eigenen Land mit der anderer Länder zu vergleichen. 2. Anregungen für die Forschung zu geben.

Den Autoren ist es gelungen, einen guten Einblick in die recht unterschiedlichen Entwicklungen in Westeuropa zu geben. Die interessantesten Entwicklungen werden ausführlich vorgestellt, die Situation in anderen Ländern werden nur angerissen oder gar nicht erwähnt. So kann der erste Teil nicht als Nachschlagewerk dienen, in dem die hier behandelten Aspekte für jedes Land dargestellt werden. Die ausführliche Bibliographie mit dem zugehörigen Index bietet allerdings die Möglichkeit, zu hier nicht behandelten Fragen Literatur zu finden.

Aachen

Harald Suermann

Sievernich, Michael / Spelthahn, Dieter (Hg.): *Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Geschichte – Kontroversen – Perspektiven*, Vervuert / Frankfurt a.M. 1995; 323 S.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert die Vorträge und Diskussionen einer Fachtagung der Bischöflichen Aktion Adveniat, die nach der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Santo

Domingo und im Kontext der Diskussion um das 500-Jahr-Gedenken der Entdeckung bzw. Eroberung Amerikas (1492–1992) vom 19.–21. November 1992 unter Beteiligung einer großen Zahl v.a. lateinamerikanischer Experten in der Katholischen Akademie »Die Wolfsburg« stattfand. In den beiden ersten Kapiteln sind informative Beiträge von DAVID A. BRADING, JUAN CARLOS SCANNONE, JACQUES LAFAYE, ANREAS BROCKMANN, MANUEL MARZAL FUENTES, ANGELINA POLLAK-ELTZ und KÁTIA DE QUEIRÓS MATTOSO zur Geschichte der Evangelisierung Lateinamerikas und zu aktuellen Inkulturationsprozessen des Christentums in indigenen und afroamerikanischen Kulturen zusammengestellt. Zwei Vorträge befaßten sich intensiv mit den damaligen, z.T. sehr kontroversen Auseinandersetzungen um den »Quinto Centenario«: MICHAEL SIEVERNICH gab einen Überblick über die kirchlichen Positionen, HORST PIETSCHMANN über die öffentliche Diskussion in Spanien und den lateinamerikanischen Staaten. Kontroversen um die Bewertung der Befreiungstheologie und die Frage nach einer notwendigen Differenzierung unterschiedlicher Strömungen innerhalb der Befreiungstheologie wurden im Anschluß an das Referat von DARÍO CASTRILLÓN HOYOS ausgetragen. An dieser Diskussion waren auch JUAN CARLOS SCANNONE und GUSTAVO GUTIÉRREZ beteiligt. Den Abschluß des Bandes bilden Beiträge, die eine erste Analyse und Bewertung des Dokuments der Bischofsversammlung von Santo Domingo versuchen (MÁRIO DE FRANÇA MIRANDA, TONY MIFSUD BUTTIG, PABLO VARELA SERVER) und sich anhand zentraler Fragestellungen (u.a. Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Evangelium und Kultur) der Frage stellen, wie es mit der Kirche in Lateinamerika nach Santo Domingo weitergehen müsse (FERNANDO ANTÓNIO FIGUEIREDO, GREGORIO ROSA CHÁVEZ, EDMUNDO LUIS S. ABASTAFLO MONTERO, MARIO CONCEIÇÃO GONÇÁLVES, KLARA SIETMANN).

Odenthal

Gerhard Kruijp

Sinica Franciscana volumen IX. Relationes et epistolas Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis qui annis 1697–98 missionem ingressi sunt, collegit et ad fidem codicum rededit et adnotavit P. Fortunatus Margiotti, O.F.M., Gaspar Han et Antolin Abad, Matriti 1995; CXX + 1127 pp., duae partes.

Seit 1933 erscheinen in unregelmäßigen Abständen die Bände der *Sinica Franciscana*, dieser so prachtvollen und unerschöpflichen Fundgrube für die Forschung über die Zeit der alten China-mission (1580–1780). Alle Bände sind mit den Namen von hervorragenden Forschern aus dem Franziskanerorden verbunden. So wurden die Bände I–V von ANASTASIUS VAN DEN WYNGAERT herausgegeben, die Bände VI und VII von dem Team GEORGES MENSAERT, FORTUNATO MARTGIOTTI und ANTONIO SISTO ROSSO. Erst zwanzig Jahre nach dem Erscheinen des Bandes VIII der *Sinica Franciscana* (1975), für den sich FORTUNATO MARGIOTTI OFM verantwortlich zeichnet, wurde nun endlich Band IX veröffentlicht. Diese lange Spanne lag vor allem am Tod von FORTUNATO MARGIOTTI OFM (1912–1990), der die Arbeit an Band IX nicht mehr abschließen konnte. So oblag die Vollendung dieses Bandes den Patres GASPAR HAN OFM und ANTOLIN ABAD OFM. Da der vorliegende Band die Briefe spanischer Franziskaner enthält, kommen die beiden Hg. sinnvollerweise aus Spanien. Wie üblich ist der Edition der Briefe eine längere Einführung vorangestellt, die diesmal die Zeit 1715–1732 behandelt. Hierhinein fällt die Affäre des Lazaristen Theodorico Pedrini (16–17), der sowohl den chinesischen Kangxi-Kaiser als auch Papst Clemens XI. in Sachen Riten belog. Dem einen versuchte er weiszumachen, daß der Papst Ahnen- und Konfuziuskult im großen und ganzen gestatten würde, dem anderen berichtete er, der Kaiser habe nichts gegen ein Ritenverbot einzuwenden. Recht objektiv wirkt auch der Bericht über den

italienischen Franziskaner Carlo Orazi da Castorano (1673–1755), der merkwürdige Gerüchte über die Jesuiten nach Rom meldete, wodurch es letztendlich zur Ausweisung der meisten Missionare durch den Yongzheng-Kaiser (1724–1736) kam. – Beigefügt sind eine Liste der Quellen und eine Bibliographie, die Umschrift erfolgt in Wade-Giles.

Den Titel bezüglich der spanischen Franziskaner sollte man nicht zu eng sehen, es sind auch ein italienischer und ein polnischer Franziskaner dabei. Wie schon in den vorherigen Bänden der *Sinica Franciscana* erfolgt die Edition der Briefe in der jeweiligen Originalsprache, d.h. Spanisch, Lateinisch, Italienisch und Polnisch, während die durchaus erschöpfenden Anmerkungen in Latein sind. Jeder Edition ist eine ausführliche lateinische Biographie des Missionars vorangestellt.

Der erste der beiden Bände und ein Teil des zweiten enthält die 118 Briefe des Spaniers Juan Fernández Serrano (1665–1735) aus der Zeit 1701–1730 sowie drei Dokumente über ihn. Juan Fernández ist insofern interessant, weil er deutlich beweist, daß es beim chinesischen Ritenstreit keineswegs so war, daß der eine Orden ganz für die Riten, der anderen strikt dagegen gewesen wäre. Serrano scheute sich vielmehr nicht, falsche und lügnerische Berichte auch seiner Mitbrüder zu widerlegen, die die Jesuiten für das Scheitern der Tournon-Gesandtschaft sowie für das Beharren des Kangxi-Kaisers auf den Riten verantwortlich machten; er wurde deshalb aus China abberufen.

Vom Spanier Francisco de San José de Palencia (letzteres der Geburtsort) (1666–1733) gibt es 19 Briefe aus der Zeit zwischen 1702–1730. Francisco war seit 1696 in China und wirkte in Zentralshandong und Guangdong. 1707 hatte er das PIAO, die kaiserliche Aufenthaltsgenehmigung, bekommen, nachdem er versprochen hatte, der Akkommodation Matteo Riccis zu folgen, d.h. Francisco war in Sachen chinesische Riten auf Seiten der Jesuiten. 1732 wurde er mit den meisten anderen Missionaren vom Yongzheng-Kaiser nach Macao relegiert. – Es folgt der spanische Franziskaner Antonio de la Concepción (1666–1749), der seit 1697 als Arzt unter den Armen Cantons wirkte. Er bekam 1709 das PIAO. Unter dem Yongzheng-Kaiser wurde auch er nach Macao relegiert (1732), wo er wiederum als Arzt tätig war. Von ihm gibt es 48 Briefe zwischen 1705 und 1746. – Danach kommt der italienische Franziskaner Giuseppe Francesco Boccardo (auch Broccardo) de Langasco (1665 bis nach 1713) mit 51 Briefen aus der Zeit zwischen 1697–1710. Giuseppe wirkte seit 1698 als Missionar in Amoy, Nanking, Shandong, Guangdong und Jiangxi. Das PIAO hätte er schon gerne bekommen, doch mußte er dem vom päpstlichen Legaten Charles-Thomas Maillard de Tournon erlassenen päpstlichen Verbot gehorchen und durfte nicht der Praxis Matteo Riccis folgen. So wurde er 1708 ausgewiesen und stand in Macao dem sterbenden Legaten Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668–1710) bei.

Der fünfte Franziskaner in diesem Band ist Placido Albrecht de Valcio aus Polen (1662–1728) mit 17 Briefen zwischen 1697 und 1718. Er war, von der Propaganda Fide ausgesandt, 1697 mit einer ganzen Reihe von Missionaren in den Fernen Osten gefahren. Bei Taiwan erlitt er Schiffbruch und arbeitete dann in Nanking, Shandong, um 1703 nach Manila zu gehen. Placidus zeigte zudem Geschick für den Buchdruck und veröffentlichte verschiedene religiöse Bücher. Ergänzend werden neu aufgefundene Briefe von Antonio a Santa Maria Caballero (1602–1669) und Bernardino della Chiesa (1644–1721) gebracht, deren Hauptwerk schon in früheren Bänden der *Sinica Franciscana* erschienen war.

Sehr zu loben an diesem Band sind die wahrscheinlich noch von FORTUNATO MARGIOTTI verfertigten Anmerkungen (angenehmerweise in Latein), die teilweise kleinen, sehr komprimierten Artikeln gleichen. So etwa die Anmerkung auf S. 579f, die die Geschichte der mißglückten Gesandtschaft Joachim Bouvet SJ (1656–1730) – Sabino Mariani (1665–1721) durch den Kangxi-Kaiser an den Papst im Jahre 1706 berichtet (wer das lieber ausführlicher auf Französisch liest: s. dazu Claudia von Collani, »Une délégation à Rome manquée«, in: *Actes du VI^e Colloque international de Sinologie*, Chantilly 1989, Taipei, Paris 1995).

Nicht ganz so schön ist die alte Un-Sitte der *Sinica Franciscana*, die Namen zu latinisieren – man hätte doch sehr gerne auch noch den Originalnamen. Der Höhepunkt ist allerdings das Register, das seinesgleichen sucht. Hier werden viele Namen zur Abwechslung hispanisiert (z.B. wird aus dem französischen Jesuiten Jean Domenge ein Juan). Sehr vorteilhaft für die Mission dürfte sich auch die wunderbare Vermehrung der Missionare erwiesen haben; aus einem Namen wurden in verschiedener Schreibweise häufig zwei. Um nur einige zu nennen: Angelita, José Bautista Marc Angelita und Angelita Marcelo (er hieß Marcello); Astudillo (ohne Vornamen) und Juan de Astudillo OP; Baborier, Gabriel sowie Baborier, Juan SJ und ein Stückchen weiter unten als »Barborier, Juan« (tatsächlicher Vorname: Jean); Jean de Basset MEP zweimal ohne Vornamen; aus Benno Biermann wurde »Bierman« sowie Biernmann; Felipe Le Blanc und Filiberto Blanc sind in Wirklichkeit Philibert Le Blanc MEP; Giuseppe Francesco Boccardo de Langasco wird mit den Vornamen José Francisco und Juan Bautista angeführt; Joachim Bouvet SJ mal ohne Vornamen, mal mit Joaquín; Andrea Candela noch als Candel, Andrés; aus dem Jesuitenbruder und Maler Giuseppe Castiglione wird ein Joseph, dann taucht er noch ohne Vornamen auf; aus Henri Chappoulie wird ein Henry Chapulis; aus dem chinesischen Jesuiten Louis Fan Shou-i wird u.a. ein Shou-i; Giandomenico Gabiani SJ taucht mal ohne Vornamen auf, mal heißt er Joannes Dominicos, usw. – Doch im Vergleich zum reichhaltigen dieser beiden Bände für Forschung zum Thema alte Chinamission und Ritenstreit ist das Register eine quantité négligeable. Wie man aus berufenem Munde hörte, soll es von P. MARGIOTTI noch Material für einen Band X geben, auf dessen baldigstes Erscheinen man sehr hofft.

Würzburg

Claudia von Collani

Steffen, Paul: *Missionsbeginn in Neuguinea. Die Anfänge der Rheinischen, Neuendettelsauer und Steyler Missionsarbeit in Neuguinea* (Studia Instituti Missiologici SVD, Bd. 61) Steyler Verlag / Nettetal 1995; 312 S.

Die Nordküste von Neuguinea ist ein historisches Unicum, weil in diesem Gebiet während der Zeit der deutschen Kolonisierung (1886–1914) drei deutsche Missionsgesellschaften gleichzeitig aber nebeneinander ihre Pionierarbeit entfalteten. Der an der Gregoriana promovierte Steyler Missionswissenschaftler PAUL STEFFEN geht in seiner Dissertation den Anfängen der Rheinischen, Neuendettelsauer und Steyler Missionsarbeit nach. Es handelt sich jedoch nicht um eine Untersuchung der Missionsarbeit protestantischer und katholischer Missionare im politischen Kontext der Kolonialgeschichte. Ziel der Arbeit ist vielmehr eine Darstellung der Schaffung der Grundstrukturen in den Anfängen der Missionen. Aufgrund von umfangreichen Archivstudien der Primär- und Sekundärquellen beschreibt der Autor den Aufbau von Missionsstationen und Schulen, er schildert die Bewältigung des Sprachenproblems, die wirtschaftliche Sicherung durch Missionsfarmen, die Gottesdienstordnung, die Struktur des Missionspersonals und die jeweiligen Beziehungen zu den Nachbarmissionen.

Außer einer thematischen Behandlung des Kolonialismus werden leider auch die von den Kirchen vertretene Missionstheologie und die Haltung der Missionare zur einheimischen Religiosität ausgeklammert. Bei dem weitgehend eher narrativen Stil werden jedoch historische Problemstellungen sowie kultur- und konfessionsgebundene Spezifika (z.B. das missionstheologische Gemeindekonzept von Christian Keyßer) immer wieder berührt, können aber wegen der bewußt gewählten Einengung des Themas nicht in der Tiefe behandelt werden. Das erschwert die Beurteilung der Gesamtsituation, weil übergreifende gesellschaftliche und theologische Kriterien fehlen.

Den Autor bewegt auch die Frage, inwieweit sich die Missionen tatsächlich unterschieden oder ähnlich waren. Die Übereinstimmungen sind in der Tat überraschend. Die gut ausgebauten zentralen Missionsstationen der Katholiken und Lutheraner erinnern auch heute noch an multifunktionale mittelalterliche Klöster mit intensiven Auswirkungen auf das Umfeld und seine Bewohner.

Für den Landeskundigen bringt die Untersuchung eine Fülle von gut gegliederten Informationen. Es ist auch durchaus zu begrüßen, daß z.B. den konkreten Problemen der Sprachen, Schulen und Plantagen, die für den melanesischen Raum so typisch sind, viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Der umfassend versierte Autor sollte jedoch ermuntert werden, in einem zweiten Band diese praktischen Probleme des Missionars als homo faber noch einmal von missionstheologischen und kulturenthnologischen Gesichtspunkten zu reflektieren. Entsprechende theologische Überlegungen waren in der Pionierzeit durchaus schon vorhanden, wie ein vom Autor zitierter Ausschnitt eines Referates des Neuendettelsauer Missionars Stephan Lehner von der Missionarskonferenz 1914 zeigt:

»Wir wollen uns dabei nicht verhehlen, daß der Auf- und Ausbau unserer Missionskirche in Neu Guinea ... weit mehr Selbstverleugnung, Glauben, Liebe und Geduld erfordert, als die Gründung und Sammlung von christlichen Gemeinden aus Heiden, namentlich wenn man das Ziel im Auge behält, daß es auch hier zu einer Kirche kommen muß, die nicht bloß Objekt, sondern selbst Subjekt kirchlicher und missionarischer Tätigkeit werden muß, die sich selbst erhalten, selbst regieren, selbst ausbreiten und so an ihrem Teil Salz der Erde und Licht der Welt werden soll.« (121)

Aachen

Hermann Janssen

Stephenson, Gunther: *Wege zur religiösen Wirklichkeit: Phänomene – Symbole – Werte.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 1995; 227 S.

Wirklichkeit wirkt vielfältig. Nicht als die ganze Wirklichkeit (Weischedel, Binder). Säkular ist dem Menschen die ganze Wirklichkeit nicht gegeben, nur der Wunsch, ganz zu sein (Sölle). Bleibt also zu fragen, ob dieser Wunsch gedacht werden kann.

STEPHENSON verweist auf Jaspers, der vordachte, wie Menschen Phänomene als »Chiffren« des Wirklichen lesen, um Daseinserhellung zu finden. Mit Heidegger schränkt er ein: Nur im noch die Chiffren und Symbole transzendierenden Überstieg könne der Mensch unterwegs bleiben zur umfassend-bergenden Wirklichkeit (76). In den Religionen ist der Buddhismus ein solcher Weg zur Wirklichkeit, zum Heil (Satori: 187–193). Buddhisten sind weder fasziniert noch erschreckt vom »Heiligen« (Otto: 78–81), noch von einem zwar transzendenten, aber in sich konsistentem biblischen Weltbild (147). Buddhisten sind unterwegs.

Paul Tillich hat diesem Unterwegssein eine Richtung gewiesen mit der Formel, es gelte dem zu folgen, »was uns unbedingt angeht«. STEPHENSON stimmt dem zu, fragt dann jedoch: Wenn über das Absolute, auf das Menschen zugehen, keine Aussage gemacht werden kann, wer wird dann denken können, was »letzte« und was »vorletzte« Wirklichkeit ist? Was kann ohne diese Unterscheidung »unbedingt« meinen? (77f)

STEPHENSON setzt mit Tillich und der säkularen Moderne auf den »offenen Menschen« (7,25,82 u.ä.) doch damit spitzt sich die Frage nach Religion zu. Der moderne Mensch ist offen, weil die ihm gegebene Vernunft grundsätzlich offen ist. Unter dem Primat dieser offenen Vernunft verantworten moderne Menschen autonom und säkular Freiheit und Kommunikationsfähigkeit. Dies ist ein hoher, säkularer Wert. Gewonnen allerdings in einem Zirkelschluß: Säkular wird Vernunft das, was sie ist. Im Vollzug hat sie an sich selbst teil. An nichts anderem. Absolut setzen kann Vernunft sich auch nicht, es sei denn um den Preis, auf das Falsifizieren zu verzichten, sich zu

verschließen. Vernunft und Vernünftiglieben haben zurecht in der säkularen Gesellschaft einen hohen Stellenwert. Absolut aber sind sie nicht.

Religiöse Menschen sind in säkularer Welt wie Fremde. Sie lernen oder haben erfahren, daß sich das Absolute als umfassende Wirklichkeit zeigt. Offenbart sich diese Wirklichkeit, dann »verstehen« der Empfänger Zeichen als Phänomene, Bilder als Symbole, Ansprüche des Absoluten als Werte. »Diese Dimension des tiefen Verstehens nennen wir Glaube« (82–87; 87). Glauben in den Religionen ist das Verstehen des bis zuletzt »offenen Menschen« (7,25,82 u.ä.). Ist vernünftige Teilhabe an der umgreifenden Wirklichkeit, die als »Satz vom Grunde« (Heidegger) in verstehender Vernunft widerfährt.

Aus der Geschichte der Religionen kennt STEPHENSON einen Einwand, dem er sich stellt: In allen Religionen gibt es Symbole, die entweder logisch so konsistent oder ästhetisch so schön sind, daß sie sich selbst genügen. Was als Text, Tempel oder Ritual diese Symbole »außen« zeigen, spiegelt ihr »Inneres«. Nichts sonst. Auch dies ist ein Zirkel einer Vernunft, die sich gegen das Absolute verschließt (19;49–53;54–94;95–143).

STEPHENSON greift die Probleme einer sich selbst genügenden Vernunft und der sich selbst genügenden Symbole auf, wenn er wirbt für eine neue Religionstheorie (95ff). Im Wandel der Säkularisierungen und Religionen sucht und nennt STEPHENSON »bleibende Bausteine« (141), Phänomene, die wie offene Symbole verweisen auf die je umfassendere, zuletzt die umfassende Wirklichkeit (7,25,82ff). In seiner phänomenologisch-symbolischen Religionstheorie setzt er die gefundenen Bausteine ein als »Kategorien« (141,173f). Als Kategorien, die den Aufbau der Religionstheorie für das Denken plausibel machen. STEPHENSON entwirft ein Programm, »das zu denken gibt« (Ricoeur). Religiösen zu denken gibt. Vielleicht auch säkularen Mitmenschen.

Aachen

Norbert Schiffers

Stutley, Margaret: *Was ist der Hinduismus? Eine Einführung in die Große Weltreligion*, Otto Wilhelm Barth / München–Wien 1994; 224 S. — **Schreiner, Peter:** *Im Mondschein öffnet sich der Lotus. Der Hinduismus* (Reihe Weltreligionen) Patmos / Düsseldorf 1996; 190 S. — **Meisig, Konrad:** *Shivas Tanz. Der Hinduismus* (Kleine Bibliothek der Religionen; Bd. 4) Herder / Freiburg i.Br. 1996; 227 S.

Wer überhaupt liest eine Einführung in den Hinduismus? Der Islam hat eine inhaltliche und geographische Nähe zum Christentum; in unserer zunehmend säkularen Gesellschaft bleibt die politische Dimension des Islam relevant. Der Buddhismus als atheistische Religion stößt im Westen auf wachsendes Interesse: Buddhas Lehre vom leidvollen Dasein bietet offenbar einigen konsumgeplagten »Verbrauchern« der reichsten Industrieländer eine attraktive Kompensation. Aber der Hinduismus? Diese Religion – mit rund 800 Millionen Anhängern die drittgrößte nach Christentum und Islam – gibt es eigentlich nur in Indien (oder dort, wohin Inder migriert sind). Woran jedoch die Hindus glauben, vermag kaum jemand zu sagen. Einige üben Yoga, andere bereisen den indischen Subkontinent, und der christlichen Erlösungslehre zum Trotz glauben immer mehr Menschen an Wiedergeburt und Karma. Aber die Geschichte und Lehre des Hinduismus insgesamt bleiben weitgehend unbekannt in unserer »Informationsgesellschaft«.

Drei Bücher sind erschienen, die diesen Mißstand beseitigen wollen. Um es gleich vorwegzunehmen: das Buch von PETER SCHREINER *Im Mondschein öffnet sich der Lotus* ist mit Abstand das beste. Was es auszeichnet, sind nicht nur die fundierten Kenntnisse des Autors – die haben STUTLEY und MEISIG auch –, sondern die klare und ausgereifte Darstellung eines komplexen

Sachverhaltes. So ist die Lektüre nicht nur informativ, sondern darüberhinaus ein Lesegenuß. SCHREINER beginnt nicht, wie sonst bei Gesamtdarstellungen des Hinduismus üblich, mit der Einwanderung der »Arier« und endet mit dem »Neohinduismus«, sondern spiegelt mit seiner nicht diachronischen Einführung das geschichtslose Selbstverständnis der Hindus sehr genau wider, ohne dabei ahistorisch zu sein – so würde vielleicht ein Hindu einem Außenstehenden auch seine Religion darlegen. Obwohl SCHREINER gleich im Vorwort einschränkend bemerkt, daß er Indologe sei und »den Hinduismus der Vergangenheit, wie man ihn mit philologischen Methoden erschließt, mehr studiert hat als den Hinduismus der Gegenwart« (7), hat er »die Gegenwart als den Standpunkt unserer Begegnung mit dem Hinduismus gewählt« (8), denn er will zum »erlebten Hinduismus« hinführen. So sind in dieses Buch spürbar eigene Erfahrungen des Autors mit eingeflossen. Dadurch vermittelt SCHREINER einen Einblick in den gelebten und erlebten Hinduismus, wie er im heutigen Indien lebendig ist.

Das Buch der britischen Indologin MARGARET STUTLEY – die Originalausgabe erschien 1985 unter dem Titel *Hinduism: The Eternal Law* in London – ist sicher in der Kenntnis der Quellentexte, reiht diese aber lieblos aneinander, ohne Ausgangsfrage, ohne Neugier, ohne Spannung – und diese Lustlosigkeit beim Schreiben merkt man beim Lesen. Hilfreich sind die Begriffserläuterungen im Anhang. Insgesamt eine unlebendige Wiedergabe der wichtigsten Inhalte und Quellentexte in historischer Abfolge, auf die sich der Hinduismus beruft.

KONRAD MEISIG erläutert anschaulich und ausführlich hinduistische Grundlehren und -begriffe, die mit reichlich Beispielen und Geschichten der klassischen Literatur deren Entwicklungsgeschichte deutlich machen. Der Neohinduismus zum Schluß kommt etwas zu kurz, und schade ist auch, daß der Autor hier nur »religiösen Kommerz« sieht. Problematisch ist seine Klassifikation in »Welt-«, »Universal-«, »Hoch-« und vor allem »Volksreligion«: so sind die Inder sowenig ein »Volk« wie die Europäer. Was er dann allerdings über den »Hindufundamentalismus und die Gewalt« schreibt, geht kaum über journalistisches Niveau hinaus.

Aber was ist eigentlich Hinduismus? Die drei Autoren – und nicht nur diese drei Indologen, deren Bücher hier besprochen werden, sondern andere auch – machen dazu ganz unterschiedliche Aussagen, bis hin zu der Behauptung, daß es den Hinduismus gar nicht gäbe! So schreibt zum Beispiel SCHREINER, »daß es »den« Hinduismus als historische Realität nicht gibt, weil sich nichts beobachten läßt, zu dem sich nicht eine Ausnahme als ebenso reale und authentische Facette des Hinduismus finden ließe« (137). Er räumt jedoch ein, daß es den Hinduismus als Begriff gäbe, der bezeichnet, was der Hinduismus theoretisch sein sollte. Schon auf der nächsten Seite schreibt er dann aber: »Erst im 19. Jahrhundert haben die Hindus diesen Namen für ihre Religion als Selbstbezeichnung übernommen; heute ist aus der Fremdbezeichnung der Name einer Religion geworden, der nicht mehr nur den Standpunkt der Außenseiter markiert.« (138) – Also gibt es erst den Hinduismus seit dem letzten Jahrhundert?

Vorsichtiger drückt sich STUTLEY aus, wenn sie schreibt: »Der Hinduismus oder genauer, die Hindutradition, ist eine Verbindung zahlloser religiöser Vorstellungen, Kultformen, Bräuche und Riten. Er kann nicht nur wie eine Religion betrachtet werden, denn er hat weder einen Stifter noch eine Priesterschaft zur Gewährleistung fester Dogmen, noch eine zentrale Organisation.« (8) – Ist der Hinduismus nun eine Religion oder nicht? Oder was heißt »er kann nicht nur wie eine Religion betrachtet werden«? Als was noch? Einleitend schreibt die Autorin: »Mit dem Namen Hinduismus bezeichnen die Europäer die religiösen, kulturellen, sozialen, politischen und philosophischen Vorstellungen, die in ihrer Gesamtheit die Lebensweise des Inders bestimmen.« (7) Die Hindus selbst jedoch würden ihre religiöse Tradition »die ewige Ordnung« (*san tana-dharma*) nennen. Also gibt es zumindest eine »religiöse Ordnung«. Doch wie unterscheidet sich diese »religiöse Ordnung« von Religion, und unterscheidet diese sich auch vom Hinduismus oder nicht?

Folgt man hingegen MEISIG, gehört der sogenannte Neohinduisismus nicht mehr zum Hinduismus, denn er habe »universalistische« Tendenzen und würde so »die volksreligiöse Verwurzelung des herkömmlichen Hinduismus sprengen«. (18) Die Tatsache, daß beispielsweise Vivekananda als erster Hindu im Westen missioniert, läßt sich aber auch so interpretieren, daß der Hinduismus mit dem Ende des letzten Jahrhunderts zum ersten Mal den indischen Subkontinent verläßt und weltweit Anhänger findet. Dies will Meisig aber aus normativen Gründen nicht, denn für ihn sind neohinduistische Gruppierungen reine »Kommerz-Organisationen im Westen, die sich auf hinduistische Tradition berufen und an hinduistische Vorbilder anlehnen«. (178) Zumindest bestreitet MEISIG nicht, daß es den Hinduismus gibt und definiert ihn als »ein[en] Sammelbegriff für die verschiedenartigen Kulte und religiösen Vorstellungen, die auf dem südasiatischen Subkontinent historisch gewachsen sind und deren Bekenner sich selbst als Hindus bezeichnen; ein kollektiv-hierarisches Sozialsystem mit überweltlichem Bezugspunkt, eine im Religiösen verankerte Gesellschaftsordnung«, wobei er unter Religion das Streben nach außerweltlichem Heil versteht. (13/14) MEISIG will also nicht so weit gehen, »dem Begriff Hinduismus überhaupt die Existenzberechtigung abzuspochen« (14). – Der Satz beruhigt, denn sonst hätte man ein Buch gelesen über etwas, das es gar nicht gibt.

Hannover

Andreas Becke

Tangeman, Michael: *Mexico at the Crossroads: Politics, the Church, and the Poor*, Orbis / Maryknoll, NY 1995; XIV + 138 S.

Als am Neujahrstag 1994 eine bis dato unbekannte Guerrilla-Bewegung, die nach dem mexikanischen Revolutionshelden Emiliano Zapata benannten »Zapatisten«, die Stadt San Cristóbal de Las Casas und einige Indio-Dörfer in Chiapas im Süden Mexiko besetzten, waren die Augen der Weltöffentlichkeit auf Mexiko gerichtet. Man wunderte sich über eine Guerrilla, die offensichtlich Gewalt sehr kontrolliert und dosiert einsetzte, um den zivilgesellschaftlichen Diskurs, die Demokratisierung des Landes und den Kampf der indigenen Gruppen zu fördern, ohne auf nationaler Ebene selbst die Macht anzustreben. Der Konflikt ist bis heute nicht wirklich gelöst; er schwelt unter der Oberfläche eines prekären Waffenstillstands weiter, durch den einzelne Gewaltausbrüche, insbesondere von rechten paramilitärischen Gruppen, die von Großgrundbesitzern unterstützt werden, nicht verhindert werden können. Im Mittelpunkt der Friedensverhandlungen und der Bemühungen um eine zukunftsweisende Lösung des Konflikts stehen der Bischof von San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz García, und sein ihn solidarisch unterstützender Koadjutor, Raúl Vera López, die beide Anfang November 1997 von einer zynischerweise mit dem Namen »Friede und Gerechtigkeit« auftretenden paramilitärischen Gruppe angegriffen wurden und nur knapp dem Attentat unverletzt entkommen konnten.

Das o.g. Buch des US-amerikanischen Journalisten MICHAEL TANGEMAN, der seit 1987 als Korrespondent für den Catholic News Service in Mexiko arbeitet, stellt in einem guten und kenntnisreichen, durch einen ausführlichen Anmerkungsapparat und ein Register ergänzten Überblick die Hintergründe der augenblicklichen Lage der mexikanischen Kirche und ihrer internen wie externen Konflikte dar. TANGEMAN zeichnet die Geschichte Mexikos von der Eroberung (1521) über die Unabhängigkeit (1821), die liberale Reform (1857) und die Revolution (1911–1917) nach und erläutert das jeweils andere und immer schwieriger gewordene Verhältnis von Staat und Kirche, das erst seit einer Verfassungsreform von 1992 einigermaßen im Sinne eines modernen Rechtsstaates geregelt ist, was die Kirche mit einem gewissen Wohlverhalten gegenüber dem

mexikanischen Präsidenten Carlos Salinas de Gortari (1988–1994) erkaufen mußte. Der Autor macht deutlich, welche Entwicklungen in der mexikanischen Kirche durch das Konzil und die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979) ausgelöst wurden. Er stellt sich auf die Seite derjenigen minoritären Teile der mexikanischen Kirche, die befreiungstheologische Optionen vertreten und in ihrer pastoralen Arbeit eine basisnahe und inkulturierte Kirche anstreben, die soziale Ungerechtigkeiten anprangert und für Demokratisierung kämpft. Besonders informativ sind TANGEMANS Darstellungen zu den innerkirchlichen Konflikten, in denen der ehemalige Nuntius Jerónimo Prigione eine leider wenig rühmliche Rolle spielte. Mit deutlicher Sympathie für die Zapatisten und ihre Anliegen sieht er die Hintergründe dieser Aufstandsbewegung in den verweigerten Rechten und ökonomischen wie politischen Partizipationsmöglichkeiten der indigenen Völker von Chiapas, die zu den Verlierern des seit 1982 massiv eingeleiteten Modernisierungsprozesses in Mexiko gehören, dessen Symbol, das In-Kraft-Treten des Freihandelsabkommens mit den USA am 1.1.1994, der Auslöser des Aufstands der Zapatisten werden konnte.

Die massiven Konflikte innerhalb der mexikanischen Gesellschaft zwischen Arm und Reich, zwischen den an den USA orientierten ökonomischen und technischen Eliten und den Modernisierungsverlierern, zwischen neoliberal denkenden Unternehmern und Politikern und weiterhin mehr oder weniger sozialistischen Vorstellungen anhängenden »linken« Gruppen und Bewegungen, zwischen der weit entwickelten Moderne der urbanen Zentren und den sich auf ihre Identitäten besinnenden autochthonen Bevölkerungsgruppen auf dem Land haben unter dem Druck der wirtschaftlichen Krisen der letzten Jahre weiter zugenommen. Dank der Demokratisierungsschritte und des Wahlerfolgs des Kandidaten der Partido de la Revolución Democrática (PRD), Cuauhtémoc Cárdenas, bei den Bürgermeisterwahlen von Mexiko-Stadt im Sommer 1997 zeichnen sich mittlerweile hoffnungsvolle Perspektiven ab, die jedoch mit vielen Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen verbunden sein werden. Für die Zukunft der mexikanischen katholischen Kirche wird entscheidend sein, wie sie die dadurch ausgelösten Konflikte in einer Weise zu bearbeiten lernt, daß ihre internen Spaltungen kreativ und zukunftsweisend überwunden werden können.

Odenthal

Gerhard Kruip

Üffing, Martin: *Die deutsche Kirche und Mission. Konsequenzen aus dem nachkonziliaren Missionsverständnis für die deutsche Kirche* (Studia Instituti Missiologici SVD, Bd. 60) Steyler Verlag / Nettetal 1994; 285 S.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine für die Drucklegung stark überarbeitete Dissertation, die Vf. – Mitglied der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) – 1992 bei der Missiologischen Fakultät der Pontificia Universitas Gregoriana in Rom vorgelegt hat. Die Themenstellung umfaßt sowohl die von der deutschen Kirche ausgehende bzw. geförderte als auch die Mission in und für Deutschland (vgl. 12). Dem versucht die Gliederung gerecht zu werden. Ein erster Teil (19–80) beschäftigt sich mit der »(Orts-)Kirche im nachkonziliaren Missionsverständnis«; der zweite Teil (81–165) ist der »Mission in der deutschen Kirche« gewidmet. Der dritte Teil (166–224) untersucht »Weltkirchliche Strukturen und Engagement der deutschen Ortskirche«, und der vierte Teil (225–256) befaßt sich mit der »Suche nach neuen Ansätzen«.

Die Dissertation setzt den Akzent auf die Darstellung des Verständnisses von Ortskirche in der Folge der Sicht von Mission seit dem Vaticanum II (2. Teil); dabei spielt der Begriff Säkularisie-

rung eine herausragende Rolle (95, 99). Besondere Erwähnung verdient die Geschichte der Idee von »Mission in Deutschland« (117–132). Zu knapp ausgefallen ist die Behandlung der Entwicklungsarbeit der deutschen Kirche (155f). Die in Deutschland wirkenden Missionsorden kommen zu kurz (213–224) im Vergleich zu den Missionswerken und deutschen Diözesen (167–212). Beherzigenswert ist die Kritik an der nicht gelungenen Integration von Missions-, Entwicklungs- und Friedensbemühungen (182) und die Beobachtung: »Mission wird normalerweise identifiziert mit Entwicklungshilfe, Solidarität mit der Dritten Welt, hat aber in der öffentlichen Meinung wenig zu tun mit Evangelisierung, mit der direkten Verkündigung des Evangeliums in anderen Teilen der Welt« (224).

Fehlerhaft sind die Angaben zum Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (182). Das Buch »La France – pays de mission« erschien bereits 1943, nicht erst 1946 (16). Die Bemerkung »Als das Vaticanum II zu Ende ging, war auch die Entkolonialisierung abgeschlossen« (53), gilt so pauschal nicht. Verwechselt wird die Gründung der Missionsbenediktinerinnen mit der der Missionsbenediktiner (119, Anm. 157). Eine Missiologische Fakultät (214, Anm. 124) gibt es an der Universität Würzburg nicht.

Von diesen Schwächen und kleineren Fehlern bzw. Ungenauigkeiten abgesehen zeichnet die Dissertation, die Literatur und Quellen bis zum Jahr 1990 berücksichtigt, ein treffendes Bild der deutschen Kirche und Mission und gibt einen im guten Sinn kritischen Überblick. Durch zahlreiche, aber nicht zu umfangreiche Zitate vermittelt die vorliegende Arbeit einen Eindruck von dem, was missionarisch von der katholischen Kirche Deutschlands ausgeht und was in ihr vollzogen wird. Offen wird gezeigt, daß und inwiefern Deutschland Missionsland ist; hier wäre ein Hinweis darauf, daß Deutschland nicht nur für Christen, sondern in immer stärkerem Maße auch für andere Religionen und religiöse Bewegungen zum Missionsland geworden ist und in noch größerem Umfang in Zukunft werden wird, als Desiderat zu nennen. Dem Autor ist zu danken für seinen kritischen Überblick über das vorherrschende Missionsverständnis und das missionarische Wirken der deutschen Kirche. Das Buch stellt einen wichtigen Beitrag und eine hoffentlich gern zur Hand genommene Hilfe dar im anstehenden Bemühen um eine Neuorientierung der Mission, die von der deutschen Ortskirche und ihren Teilen – hier sind besonders die Missionswerke, Diözesen und Orden zu nennen – geleistet werden kann und muß.

Münsterschwarzach

Basilius Doppelfeld

Weber, Charles W.: *International Influences and Baptist Mission in West Cameroon. German-American Missionary Endeavor under International Mandate and British Colonialism* (Studies in Christian Mission, Bd. 9) E.J. Brill / Leiden 1993; 176 S.

Bereits 1841, über vierzig Jahre vor der Unterzeichnung der ersten Schutzverträge mit Duala-Häuptlingen in Kamerun im Juli 1884, hatten sich englische Baptisten auf der Kamerun vorgelagerten Insel Fernando Poo niedergelassen. Von dort setzten sie auf das Festland über und gründeten erste Stationen in Duala, Bimbia sowie ihr Zentrum Victoria. 1891 übernahmen deutsche Glaubensbrüder, nicht zuletzt unter dem Druck der deutschen Kolonialregierung, die englischen Missionsstationen. Nach der Niederlage des Deutschen Reiches 1918 waren dann wieder die englischen Baptisten an der Reihe, zu denen sich amerikanische und nach Amerika emigrierte deutsche Missionsbrüder gesellten. Nicht zuletzt die Biographien von drei deutsch-amerikanischen Missionaren (Carl Jacob Bender, Paul Gebauer, George Albert Dunger), Hauptfiguren des missionarischen Engagements der Baptisten, bilden denn auch, nach der historischen Einleitung,

einen Schwerpunkt dieser Fallstudie über die britische Mandatszeit zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg in der vormaligen deutschen Kolonie Kamerun. Auf der Basis originären Materials und zeitgenössischer gedruckter Quellen zeichnet der Autor, Professor am Wheaton College in Illinois, darüber hinaus ein luzides Bild des baptistischen Erziehungssystems im englischen Mandatteil von Kamerun (»Cameroon Province«), dessen inhaltliche, »evangelikal-indigenistische« Ausgestaltung zu vielfältigen Konflikten mit der englischen Kolonialadministration und deren »modernisierend-adaptionistischen« Vorstellungen führte. Die detaillierte, mit Karten, Bildern und Statistiken ausgestattete Studie verbindet so auf geschickte Weise missionsorganisatorische, kolonialhistorische und kulturgeschichtliche Aspekte, bezogen auf eine Epoche, die ansonsten eher im Schatten des hochimperialistischen Zeitalters steht. Vor allem offenbart sich in ihr jedoch ein Stück missionarischer Geistesgeschichte.

Münster i.W.

Horst Gründer

Zeitlyn, David: *Sua in Somié. Aspects of Mambila Traditional Religion* (Collectanea Instituti Anthropos 41) Academia Verlag / St. Augustin 1994; 260 S.

Gegenstand dieser anthropologischen Dissertation aus Cambridge ist die alte Religion des Kameruner Teils der Ethnie der Mambila in der südwestlichen Ecke der Adamawa-Provinz Kameruns; genauer das vieldeutige *sua* im Dorf Somié, das beschreibbare Gestalt annimmt einerseits in Maskentänzen, andererseits in öffentlichen und privaten Eidschwüren sowie in Segnungen, um Hexereieinwirkung zu verhindern. Die Mambila leben dort, wo die Tikar-Stämme der anglophonen Nordwest-Provinz Kameruns hergekommen sein wollen; die Einfachheit der Institutionen der Mambila, besonders ihr Mangel an zentralisierter politischer Gewalt, sprechen aber eher dagegen.

Kap. I gibt eine detaillierte ethnographische Einführung in ihre Gesellschaft, das Verwandtschaftssystem, die Stellung des – erst in kolonialer Zeit zu Bedeutung gekommenen – Häuptlings, ihre Wirtschaftsform und die Riten zur Bewältigung individueller Lebenskrisen. Kap. II führt in die alte Religion der heute teilweise christianisierten und islamisierten Mambila ein. Der allgemein geglaubten Hexerei stehen relativ entwickelte Wahrsagesysteme mit Spinnen und Blätter-Karten gegenüber sowie das Wissen um *Chang*, den allwissenden Gott und Schöpfer der Welt. Ahnenkult gibt es nicht, in religiöser Hinsicht das »ultimate means of action« bezeichnet der Begriff *sua*, den die folgenden vier Kapitel mit akribischer Beschreibung und Textdokumentation füllen: zunächst in den so bezeichneten Maskentänzen der Männer und Frauen (III), dann in knapp kommentierten übersetzten langen Tonband-Transskripten von öffentlichen und privaten Verhandlungen, die dem sie abschließenden *sua*-Eid und -Opfer vorausgehen (IV und V) und schließlich, am ausführlichsten, mit den Verhandlungen einer *kula sua*-Segnung, durch die verhindert wird, daß aus einem – eingestandenen und mit Schadenszahlung beglichenen – Ehebruch weiteres übernatürliches Unheil hervorgeht (VI). Die komplexen und hochrhetorischen Texte füllen insgesamt 90 Seiten. Der Autor will sie allein zur Analyse der traditionellen Religion auswerten, »Full analysis of Mambila rhetoric in detail ... must await another occasion« (230). Das Schlußkap. VII stellt sehr allgemein die Frage nach der Unterbestimmtheit und Nichtreflektiertheit latenter religiöser Systeme in schriftlosen Gesellschaften und wendet sich mit D. Sperber gegen extreme Skepsis und wittgensteinschen Relativismus: »semi-propositional representations« fremder Völker können auch von westlicher Sozialanthropologie durchaus verstanden werden. *Sua* als geheimnisvolle Macht, die physisch, aber auch als schuldiges Gewissen wirken kann, hat, ohne einlinig aus ihr abgeleitet werden zu können,

viel mit der sozialen Struktur und besonders mit der Autorität des Häuptlings im Rat der Ältesten und Notablen zu tun.

Die Fülle und die Genauigkeit der übersetzten Transskripte als »Kernstück« der empirischen Forschung ist beeindruckend. Gleichwohl ist sie begrenzt dadurch, daß der Autor auf informelle einheimische Deutungen und Kommentierungen seines Materials prinzipiell verzichtet (233f) und nach anderen, noch spezifischer religiösen Texten wie Gebeten nicht gesucht zu haben scheint. Eine Abwägung der religiösen und nichtreligiösen Bestandteile der *sua*-Verhandlungen erschiene immerhin möglich, ebenso die komplementäre Frage, was im gelebten Christentum bzw. Islam der konvertierten Mambila an Verständnis, Mißverständnis oder Umdeutung von den »System«-Eigenschaften der alten Religion indirekt greifbar wird. Die Polarität *Chang/Gott-sua*, vom Autor angedeutet (103), hätte hier weiter befragt werden können. Alles in allem bringt die Untersuchung sowohl durch ihr empirisches Ergebnis wie durch ihre strenge, vielleicht allzu strenge, Methodik auf gute und weiterführende Gedanken.

Berlin

Heinrich Balz

Die Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Martin Baumann, Milser Str. 31, 33729 Bielefeld;

Dr. Katharina Bosl, Seminar für Kirchengeschichte, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Saarstr. 21, 55099 Mainz;

Prof. Dr. He Guanghu, Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences, 5 Jianguomennei Street, Beijing 100732, V.R. China;

Dr. Josef Kreiml M.A., Professor-Huber-Platz 1, 80539 München;

Prof. Dr. Jon Sobrino, Centro Monseñor Romero, Apartado 01-168, San Salvador, El Salvador, C.A.;

Prof. Dr. Andrew Strathern / Dr. Pamela J. Stewart, Department of Anthropology, 3H01 Forbes Quadrangle, University of Pittsburgh, Pittsburgh, PA 15260, USA.

