



N12<513228818 021



ubTÜBINGEN



theol

ISSN 0044-3123

Zeitschrift für Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft

83
1999
ohne T

83. JAHRGANG · 1999 · HEFT 1

	Editorial	1
ANDREAS BECKE	Die Struktur der Religion oder: Ist die Phänomenologie eine Methode, die in der Religionswissenschaft zur Anwen- dung kommen kann?	3
ANDREAS KUSCH:	Heilung durch Gebet in historischen Kirchen: Erfahrungen im ökumenischen Kontext	29
	<i>Theologische Examensarbeiten zur Missions- wissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1997/98</i>	42
	Buchbesprechungen	53

GKI 85

124
MAY

EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien



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),

Mariano Delgado (Fribourg),

Johannes Meier (Mainz), Joachim Piepke (St. Augustin),

Günter Riße (Vallendar)

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 0251 / 8332652 oder Durchwahl 8332585, Fax 8332614

Das IIMF ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster (Westf.) unter Aktenzeichen V.R. Nr. 1672 eingetragen.

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

Gesamtherstellung: EOS Druck, D-86941 St. Ottilien

Satzherstellung: 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.

these

Inhalt des 83. Jahrgangs ZMR 1999

Abhandlungen

BECKE, ANDREAS: Die Struktur der Religion oder: Ist die Phänomenologie eine Methode, die in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann? 3

BOTH, LEO: Die Dhamma-Proklamation in den Inschriften Assokas (ca. 268–233 v. Chr.) als Mittel zur Herrschaftslegitimation und Herrschaftssicherung 195

HOCK, KLAUS: Die Kraft der Prophezeiung und die Macht der Geister 210

HUMMEL, REINHART: Konvivenz – Leben mit Nichtchristen 94

KUSCH, ANDREAS: Heilung durch Gebet in historischen Kirchen: Erfahrungen im ökumenischen Kontext 29

MOLTMANN, JÜRGEN: Die Mission des Geistes → Das Evangelium des Lebens 83

COLLANI, CLAUDIA VON: The Report of Kilian Stumpf about the Case of Father Joachim Bouvet 231

WEBER, FRANZ: Basisgemeinden – Kirchengestalt am Beginn des 3. Jahrtausends 103

Kleine Beiträge

CHINNAPPAN, LOURDUSAMY: Modelle missionarischer Gemeinden im indischen Kontext . . . 153

OSITELU, RUFUS: Aladura-Kirche – Afrikaner bei uns 169

PRIOR, ANSELM: Eine afrikanische Kirche für das dritte Jahrtausend 142

ROSARIO, JIMÉNEZ F.A.: Modelle missionarischer Gemeinde (Dominikanische Republik) . 134

RUOKANEN, MIKKA: Die Thomasmesse in Helsinki 177

SCANDIAN, S. L.: Kirchliche Basisgemeinden, eine theologisch-pastorale Bewertung 124

SCHALLER, KARLFRIEDRICH: »Missionarische Gemeinden vor Ort« – Ein Werkstattbericht über 7 Jahre in der evangelischen Jakobusgemeinde in Tübingen 165

Mitteilungen

Nachruf: In Memoriam Hans-Werner Gensichen 252

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1997/98 42

Besprechungen

AHRENS, THEODOR (Hg.): Zwischen Regionalität und Globalisierung, Ammersbek b. Hamburg 1997 (Brandt) 304

ASSMANN, HUGO (Hg.): Götzenbilder und Opfer, Münster 1996 (Weckel) 53

BAUEROCHSE, LOTHAR: Miteinander leben lernen, Erlangen 1996 (Müsing) 54

BECKER, DIETER / FELDTKELLER, ANDREAS (Hg.): Es begann in Halle Erlangen 1997 (Rivinius) 306

BEYERHAUS, PETER: Er sandte Sein Wort, Wuppertal 1996 (Balz) 57

BRIESKORN, NORBERT (Hg.): Globale Solidarität: die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt, Stuttgart 1997 (Weckel) 310

BROER, INGO / SCHLÜTER, RICHARD (Hg.): Christentum und Toleranz, Darmstadt 1996 (Waldenfels) 181

BRÜCK, REGINA U. MICHAEL VON: Die Welt des tibetischen Buddhismus, München 1996 (Waldenfels) 181

BÜCHELE, HERWIG: Eine Welt oder keine, Mainz 1996 (Kruip) 182

BÜRKLE, HORST: Der Mensch auf der Suche nach Gott – Die Frage der Religionen, Paderborn 1996 (Götz) 60

DELGADO, MARIANO / LOB-HÜDEPOHL, ANDREAS: Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit, Berlin 1995 (Waldenfels) 183

Divine Word Missionaries in Papua New Guinea 1896–1996. Festschrift, hg. v. Steyler Verlag, Nettetal 1996 (Janssen) 61

DREHSEN, VOLKER / SPARN, WALTER (Hg.): Im Schmelztiegel der Religionen, Gütersloh 1996 (Waldenfels) 312

DUMOULIN, HEINZ: Spiritualität des Buddhismus, Mainz 1995 (Waldenfels) 184

FIEDLER, KLAUS: Christianity and African Culture, Leiden u.a. 1996 (Doppelfeld) . . . 313

GRUNDMANN, CHRISTOFFER H.: Leibhaftigkeit des Heils, Hamburg 1996 (Kamphausen) . . . 185

R
X

HEYDEN, ULRICH VAN DER / LIEBAU, HEIKE (Hg.): Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte, Stuttgart 1996 (Gründer)	187	PANIKKAR, RAIMON: Der Dreiklang der Wirklichkeit, Salzburg-München 1995 (Waldenfels)	69
HINTZSCHE, WIELAND / NICKOL, THOMAS (Hg.): Die grosse nordische Expedition, Gotha 1996 (van der Heyden)	62	RETHMANN, ALBERT-PETER: Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland, Münster 1996 (Heimbach-Steins)	70
HIORTH, FINNGEIER: Introduction to Atheism, Pune 1995 (Waldenfels)	63	SCHMID, GEORG: Zwischen Wahn und Sinn, Solothurn-Düsseldorf 1995 (Waldenfels)	72
HOMEYER, JOSEF / STEINS, GEORG (Hg.): Kirche – postmodern »überholt«? München 1996 (Waldenfels)	314	SCHMITZ, BERTRAM: »Religion« und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich, Marburg 1996 (Waldenfels)	316
HUMMEL, REINHART: Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr, Freiburg u.a. 1996 (Gensichen)	63	SCHOTT, RÜDIGER: Orakel und Opferkulte bei Völkern der westafrikanischen Savanne, Opladen 1997 (Balz)	316
HÜNERMANN, PETER: Gott – ein Fremder in unserem Haus? Freiburg u.a. 1996 (Waldenfels)	186	SCHULZ, HEINZ-MANFRED: Seitenwechsel. Für eine Kirche, die dem Leben dient, Mainz 1996 (Steinkamp)	317
KAKAR, SUDHIR: Die Gewalt der Frommen, München 1997 (Gensichen)	314	SHADID, W.A.R. / VAN KONINGSVELD, P.S. (Hg.): Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States, Kampen 1996 (Antes)	72
KÄSER, LOTHAR: Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee, Erlangen, Lehr 1997 (Piepke)	188	STUBENRAUCH, BERTRAM: Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg u.a. 1995 (Waldenfels)	73
KIEL, CHRISTEL: Christen in der Steppe, Erlangen 1996 (Doppelfeld)	315	SUDBRACK, JOSEF: Das Charisma der Nachfolge, Würzburg 1994 (Kuhl)	73
KNITTER, PAUL F.: Horizonte der Befreiung, Paderborn 1997 (Striet)	190	WELLENREUTHER, HERMANN / WESSEL, CAROLA (Hg.): Herrnhuter Indianermission in der Amerikanischen Revolution, Berlin 1995 (Beck)	75
LANDE, AASULV / USTORF, WERNER (Hg.): Mission in a Pluralist World, Frankfurt 1996 (Grundmann)	64	Sammelrezensionen	
LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.): Metaphysikkritik, Ethik, Religion, Würzburg 1995 (Waldenfels)	66	Islamwissenschaft: MICHAUD, R. & S. (1991); BÜRCEL, J. CHR. (1991); LEUZE, R. (1994); BSTEH, A. (1994 u. 1996); SCHIMMEL, A. (1995 u. 1995 u. 1995 u. 1996 u. 1996 u. 1996); SHADID, W.A.R. / VAN KONINGSVELD, P.S. (1996) (Antes)	76
MALEK, ROMAN: »Fallbeispiel« China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, Nettetal 1996 (Gänßbauer)	66	Vergleichende Religionswissenschaft: BAKKER, H. (1992); BAUDLER, G. (1994); BISCHOFBERGER, O. (1994); KHOURY, A.TH. (1993); KLÖCKER, M / TWORUSCHKA, M. & U. (1995); TWORUSCHKA, U. (1994) (Antes)	318
OBERHAMMER, GERHARD (Hg.): Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst, Wien 1995 (Waldenfels)	68		

EDITORIAL

Im September 1998 wurde auf der Mitgliederversammlung des »Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e. V.« ein neuer Vorstand gewählt. Prof. Hans Waldenfels SJ, der dem Institut als 1. Vorsitzender 20 Jahre vorstand, und Pater Andreas Müller OFM, der ebenfalls 20 Jahre das Amt des Schatzmeisters verwaltete, sei an dieser Stelle für all ihre Bemühungen um das Institut nochmals herzlich gedankt. Für den neuen Vorstand ergibt sich die Verpflichtung, das Anliegen des Instituts, die Förderung der Missionswissenschaft und die Erforschung interkultureller Beziehungen und Entwicklungen im Sinne der bisher geleisteten Arbeit weiterzuführen, dies aber nicht im Schatten des »alten« Vorstandes, sondern in dessen Licht.

Papst Johannes Paul II. hat in seinem Pontifikat, hier v.a. in seiner wegweisenden Enzyklika »Redemptoris missio«, immer wieder den allgemeinen missionarischen Auftrag, der mit der christlichen Berufung und Sendung verknüpft ist, eindringlich ins Bewußtsein gerufen. Wie ein roter Faden durchzieht die Enzyklika die fundamentale Aussage des Missionsdekretes »Ad gentes« des 2. Vatikanischen Konzils, daß die pilgernde Kirche in ihrem Wesen missionarisch ist (AG 2). Dabei handelt es sich bei der Mission »um eine wesentliche und nie abgeschlossene Haupttätigkeit der Kirche. Denn die Kirche kann sich der dauerhaften Sendung, allen das Evangelium zu bringen, die Christus, den Erlöser der Menschen, noch nicht kennen (...) nicht entziehen (RM 31). Die Feststellung, daß die ganze Kirche eine Missionskirche ist, schließt nicht aus, daß es eine spezifische Mission *ad gentes* gibt; so wie die Feststellung, daß alle Katholiken Missionare sein sollen, nicht ausschließt, (...) daß es aufgrund einer spezifischen Berufung »Missionare *ad gentes* und auf Lebenszeit« geben soll.« (RM 32) Für die Missionare *ad gentes* in der jeweiligen Ortskirche mit der je eigenen religiösen und kulturellen Tradition wird hier eine bedeutende Identitätsaussage gemacht. Die Mission, als Zu- und Hinwendung zu Einzelnen und zu den Völkern, bleibt der Kirche und allen Christgläubigen heute und zukünftig als Aufgabe vorgegeben. Die Mission *ad gentes* hat ihren Wert und behält ihren Wert auch weiterhin. Drei Situationen werden in der Enzyklika genannt: a) die eigentliche Mission *ad gentes*; b) die Seelsorgstätigkeit der Kirche; c) die »Neu-Evangelisierung« oder »Wieder-Evangelisierung« (RM 33). Die Aufteilung und die damit einhergehenden Inhalte sind hilfreich in der Orientierung und Beschreibung der Zielfelder, die die Arbeit des Instituts bestimmt haben und zukünftig bestimmen.

Die Mission *ad gentes* steht gegenwärtig vor vielfältigen Aufgaben, und der Auftrag zur Verkündigung Jesu Christi als der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6) bei allen Völkern ist sehr umfangreich »und im Vergleich zu den menschlichen Kräften der Kirche unverhältnismäßig groß« (RM 35). Die Schwierigkeiten sind: Missionaren wird die Einreise verweigert, Konversionen sind nicht möglich und die Ausübung des christlichen Kultes ist unter Androhung bis zur Todesstrafe verboten. Interne Schwierigkeiten im Volk Gottes, die der Mission *ad gentes* den Boden entziehen, nennt der Papst beim Namen, es sind: Missionsmüdigkeit, Spaltung der Christenheit, Entchristlichung in christlichen Ländern, geringe Zahl der Berufungen zu Apostolat und einem lebendigen

Zeugnis des Glaubens und am schwierigsten das mangelnde Interesse für den Missionseinsatz. Zu nennen sind noch die Gleichgültigkeit, Beliebigkeit und Oberflächlichkeit vieler Christen, die sie zu der Aussage führt, daß alle Religionen gleich gültig sind. Hier aber wird die eigene Identität und die des anderen verleugnet. Das Wesenhafte des Religionengesprächs wird mit dieser mehr und mehr zunehmenden Einstellung der Boden entzogen. Alibis, die von der Evangelisierung ablenken, gibt es derzeit leider genug.

Mission und interreligiöser Dialog: Daß unter Missionswissenschaftlern Konsens darüber herrscht, daß eine Missionswissenschaft ohne eine »Theologie der Religionen«, ohne Kenntnis der Religionswissenschaft nicht mehr betrieben werden kann, sollte aber nicht den Eindruck erwecken, als würden Mission und interreligiöser Dialog gegeneinander ausgespielt, dem Dialog ein höherer Stellenwert beigemessen als der Mission selbst. Die Begegnung der Religionen aber hat Gründe, Erfordernisse und eine Würde eigener Art und so stellen die anderen Religionen eine positive Herausforderung für die Kirche dar, »sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist.« (RM 56)

Von den vielfältigen Formen und Ausdrucksweisen der Begegnung müssen wir zukünftig den Dialog des Lebens wie die sich wandelnden Lebensumstände der Kulturen und Völker der Welt stärker in der wissenschaftlichen Reflexion bedenken und zur Sprache bringen. Dabei kommt unserer Öffentlichkeitsarbeit im IIMF, die einer grundlegenden Revision zu unterziehen ist, hohe Priorität dergestalt zu, ob es uns hinreichend gelingt, die Inhalte der Mission und die Formen der Missionstätigkeit verständlich nach außen und innen hin zu vermitteln. In den wissenschaftlichen Studien der theoretischen und praktischen Probleme der Mission und Missionswissenschaft werden wir uns in der Methodologie mehr denn je von der systematisch-historisch kritischen Methode leiten lassen müssen. Ein Tätigkeitsfeld, das bisher in unserem Institut und in der Missionswissenschaft allgemein nur rudimentär behandelt worden ist, wird prospektiv zu einem Schwerpunktthema unserer missionswissenschaftlichen Tätigkeit werden müssen: das Verhältnis von Mission und religiöser Erziehung.

Die Mission, die in besonderer Weise darum weiß, daß der Mensch der Weg der Kirche ist, beginnt schon im alltäglichen Bewußtsein von ChristInnen. Hier aber muß unser Institut den bisher gegangenen Weg fortschreiten und nachdrücklich darauf hinweisen, daß wir – wie es Joachim Kardinal Meisner einmal formulierte – eine Weltkirche sind, die für die Welt dazusein hat. Für die Menschen und für die Welt bestellt waren die Mitglieder und Freunde des IIMF Prof. Dr. Urban (Thomas) Rapp OSB († 27.10.1998) und Dr. Anton Peter SMB († 21.11.1998), die als Verkünder der Botschaft Jesu Christi, den Verkündigten in seiner Herrlichkeit schauen.

Eine Kirche, so Madelein Delbrel, die nicht missioniert, demissioniert. Die Missionstätigkeit der Kirche stellt demnach auch noch am Ende des zweiten und am Vorabend des dritten Jahrtausends die größte Herausforderung für die Kirche dar, als Verkündigung von Christus, des menschgewordenen Sohnes Gottes (RM 40).

Günter Riße, 1. Vorsitzender des IIMF

GK I 85 -



DIE STRUKTUR DER RELIGION

Oder: Ist die Phänomenologie eine Methode,
die in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann?

von Andreas Becke

Einleitung: Struktur oder Strukturierung von Religion?

»Den Gegenstand der Religionswissenschaft bildet die Mannigfaltigkeit der empirischen Religionen«, schreibt Joachim Wach in seiner wissenschaftstheoretischen Grundlegung (1924) des Faches.¹ Seitdem ist die Religionswissenschaft in zwei Teildisziplinen unterteilt: die Religionsgeschichte und die systematische beziehungsweise vergleichende Religionswissenschaft. Die Teildisziplin *Religionsgeschichte* erforscht »längsschnittartig« mit philologischen, soziologisch-empirischen und historischen Methoden die Geschichte und Lehre einzelner Religionen. Die Teildisziplin *systematische Religionswissenschaft* dagegen baut auf den Ergebnissen der Religionsgeschichte auf und vergleicht »querschnittartig« die einzelnen Religionen miteinander. Weiterhin werden der *systematischen Religionswissenschaft* auch alle »Bindestrichwissenschaften« zugerechnet wie die Religionssoziologie oder -psychologie.²

Diese systematische bzw. vergleichende Religionswissenschaft wurde oft auch als »*Religionsphänomenologie*« bezeichnet, die Religionen auf verschiedene »Phänomene« hin vergleichen soll. Die sogenannte Religionsphänomenologie habe die Aufgabe, die religiösen Phänomene zu ordnen und zu vergleichen und so zu Typologien oder Klassifikationen zu gelangen. Zum Beispiel schreibt Günter Lanczkowski in seiner *Einführung in die Religionswissenschaft*: »Aufbauend auf den Ergebnissen der Religionsgeschichte, erfaßt die Religionsphänomenologie die Fülle einzelner religiöser Erscheinungen und Vorstellungen, die in formaler und intentionaler Hinsicht vergleichbar sind. Damit ist Religionsphänomenologie im eigentlichen Sinne »vergleichende Religionswissenschaft.«³ – Die Grundidee der Religionsphänomenologie bestand darin, unvoreingenommen und vorurteilsfrei zu den

¹ JOACHIM WACH, *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig 1924, 21.

² Siehe für die Konkurrenz zwischen Religionsphänomenologie und Religionssoziologie HANS G. KIPPENBERG, »Rivalität in der Religionswissenschaft: Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1994), 69–89.

³ GÜNTER LANCKOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, 45/46. Vgl. allgemein dazu DERS., *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978.

religiösen »Sachen selbst«, den heiligen Dingen, zu gelangen: das religiöse Phänomen sollte sich in der Phänomenologie der Religion selbst zeigen. »Was passiert, wenn sich dem Religionswissenschaftler ein religiöses Phänomen zeigt? Der Vorgang des Sich-Zeigens ist nicht einfach unmittelbar gegeben, sondern reflektiert. Der Phänomenologe gibt dem Phänomen eine Gestalt; er rekonstruiert es so, daß er es verstehen kann, er gibt ihm eine Struktur. Die Strukturierung ist gebunden an voraufgehende Erfahrungen, es handelt sich um einen Einordnungsvorgang in Analogie zu bereits Vorstrukturiertem. So kommt er zur Beschreibung von Typen«, erläutert Fritz Stolz.⁴

Diese Strukturierung, bei der die sogenannten »Phänomene« aus ihrer historischen Struktur herausgelöst und in neue Zusammenhänge gestellt werden, unterliegt dabei allerdings bisher der Willkür des Religionsphänomenologen, weil er nicht sagt, woher die sogenannten »Phänomene« kommen: unklar bleibt, ob diese »Phänomene« aus der Sache selbst gewonnen wurden oder ob der Forscher sie als Strukturierungsprinzipien hineinkonstruiert hat. Für diese Religionsphänomenologie findet Stolz eine anschauliche Metapher: »So entsteht das klassische Bild des [Religions-]Phänomenologen, der bunte Sträuße von ähnlichen Blumen aus den verschiedensten Gärten pflückt.«⁵ – Daß so Material aus den verschiedensten Religionen, in der Absicht, sie zu klassifizieren, völlig willkürlich zusammengemixt wird, erklärt sich aus dem Fehlen einer für eine Wissenschaft notwendigen Theoriebildung. Was unter dem Namen Religionsphänomenologie entstand, war ein großer Mischmasch von religiösem Allerlei, sortiert nach dem Geschmack des jeweiligen Religionsphänomenologen. Nicht aus den Sachen selbst gewonnen, sondern von ihnen hineinkonstruiert waren ihre »Phänomene«, wie ein vergleichender Blick in die Inhaltsverzeichnisse der religionsphänomenologischen Hauptwerke schnell verrät. Daß der dabei verwendete Phänomenbegriff weit hinter dem der philosophisch-phänomenologischen Forschung im Anschluß an Husserl zurückbleibt, findet bis heute kaum Beachtung. Am Ende der siebziger Jahre setzte sich innerhalb der Religionswissenschaft der »Kritische Rationalismus« wissenschaftstheoretisch durch und gilt bis heute als Überwindung einer allzu theologischen Religionsphänomenologie, die zu stark ihrem Gegenstandsbereich verhaftet war. Seitdem wird in der Religionswissenschaft kaum noch vergleichend geforscht, obwohl dies angesichts zunehmender religiöser Konflikte (wie beispielsweise des Fundamentalismus) dringend erforderlich wäre.

Die von Edmund Husserl (1859–1938) entwickelte Phänomenologie ist eine Methode, die das Phänomen als Bewußtseinsinhalt untersucht und damit über die prinzipielle Fallibilität der empirischen Wahrnehmung hinausgeht, die seit Descartes die Philosophie bestimmt hat. Bei Martin Heidegger (1889–1976) bedeutet die phänomenologische Methode aber nicht die Übernahme Husserls Phänomenologie als Transzendentalphilosophie, sondern das Zurückversetzen der sich ahistorisch verstehenden Phänomenologie Husserls in den geschichtlichen Kontext. Der Methodenbegriff *Phänomenologie* charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie*

⁴ FRITZ STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, 227.

⁵ Ebd., 229.

dieser. Nach Heidegger bedeutet *Phänomenologie* dasjenige, was sich zeigt (so wie es sich von ihm selbst her zeigt), von ihm selbst her sehen zu lassen.⁶ Oder wie Heinrich Rombach (geb. 1923) formuliert: »Ob etwas Sehen ist, also Phänomenologie genannt werden kann, hängt allein davon ab, ob es zu *zeigen* fähig ist.«⁷ Eine phänomenologisch vorgehende Religionsphänomenologie müßte also die Sache selbst (Struktur) sehen können und würde nicht Religionen strukturieren, um sie miteinander zu vergleichen. Diese phänomenologische Methode im Anschluß an Husserl und Heidegger ist jedoch in der Religionsphänomenologie bisher nicht zur Anwendung gekommen. Stattdessen hat man »Phänomene« als Vorhandenes (Dinge) genommen und diese einander gegenübergestellt.

Dabei hat sich die Religionsphänomenologie der eigentümlichen Terminologie Husserls bedient, sie aber teilweise völlig mißverstanden: zum Beispiel bedeutet *Wesen* bei Husserl nicht etwas hinter der Erscheinung (nicht ein etwaiges »Ding-an-sich«), sondern genau diese, das Phänomen, weshalb der Titel *Wesenschau* in der Phänomenologie eine ganz andere Bedeutung hat als in der Religionsphänomenologie. Oder die *Epoché* meint nicht »Wertfreiheit« (wörtl. »Urteilsenthaltung«) gegenüber dem religiösen Gegenstand wie in der Religionsphänomenologie, sondern bei Husserl die Ausschaltung der Seinsgeltung der sogenannten Außenwelt.⁸ Offensichtlich fehlten den Religionsphänomenologen die notwendigen Philosophiekenntnisse. Daß sie sich dadurch den Vorwurf der »Subjektivität« oder »dogmatischen Objektivität« einhandelten, ist kaum verwunderlich, denn diese Religionsphänomenologie erfüllt ein wesentliches Kriterium von Wissenschaftlichkeit nicht: die (»intersubjektive«) Überprüfbarkeit. Wenn die Religionsphänomenologie sich ein Katalogisierungssystem durch die sogenannten »Phänomene« selbst aufbaut und damit das religionswissenschaftliche Material strukturiert, braucht sie nicht mehr zu behaupten, sie habe ihre Strukturierung durch eine ominöse, für andere nicht nachprüfbare »Wesenschau« gewonnen: »Vielmehr gelten sie nun als das, was sie wohl auch ursprünglich sind, Ideen, die dem Forschenden im Umgang mit dem Material gekommen sind«, schreibt Antes.⁹

Die Phänomene, auf die hin in der Religionsphänomenologie die Religionen miteinander verglichen wurden, bilden nichts anderes als ein Katalogisierungssystem – eine von einem Religionswissenschaftler geschaffene Ordnung. Die Religionsphänomenologie bietet somit eine Strukturierung der Religionen. Aber wie sieht die wirkliche Struktur der Religionen

⁶ Vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1969, 34.

⁷ HEINRICH ROMBACH, *Phänomenologie des sozialen Lebens: Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg/München 1994, 13.

⁸ C.J. BLEEKER schreibt in seinem Artikel *Die phänomenologische Methode* (1963) in Bezug auf Husserl, daß in der Religionsphänomenologie diese Methode, das reine Bewußtsein aufzudecken, von vielen Forschern übernommen worden sei. Diese Methode enthalte zwei Grundbegriffe, nämlich »Epoché« und »eidetisches Erfassen«, von denen Bleeker sagt, der erste Begriff bedeute das Zurückhalten von Urteilen, weshalb die Religionswissenschaft sich nicht mit der Frage nach der Wahrheit der Religion befassen könne und der zweite Begriff wäre die Suche nach dem Eidos, dem Wesen religiöser Phänomene. Wie sich leicht zeigen läßt, meint Husserl mit diesen Begriffen etwas ganz anderes. (Zitiert nach GÜNTER LANCZKOWSKI (Hrsg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, 225–242, hier 228)

⁹ PETER ANTES, »Struktur oder Strukturierung von Religion? Zur Zielsetzung religionssystematischer Forschung«, in: HOLGER PREIBLER/HUBERT SEIWERT (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg 1994, 357–365, hier 363.

aus? Ist die Anwendung der phänomenologischen Methode Husserls und seiner Nachfolger in der Religionswissenschaft möglich? Genauer: Könnte eine phänomenologische Religionswissenschaft die tatsächliche Struktur von Religion(en), also die »Sache selbst«, sehen, und würde dann Religionsphänomenologie nicht mehr die Strukturierung von Religionen bedeuten und damit rehabilitiert werden können?

Husserl und die Religionsphänomenologie

Phänomenologie ist für Husserl eine philosophische Methode, die das Problem der neuzeitlichen Philosophie lösen will. Dieses Problem bestand darin, daß Descartes die Welt in zwei Seinsbezirke, *res cogitans* und *res extensa*, unterteilt hatte, und sich damit im Anschluß an Descartes für die moderne, neuzeitliche Philosophie das Problem stellte, *wie* überhaupt die *res cogitans* (»Bewußtsein«) von der *res extensa* (»Außenwelt«) wissen könne. Das Grundproblem für die moderne Philosophie war deshalb die Erkenntnistheorie. Husserls phänomenologische Methode besteht nun darin, die ganze (Außen-)Welt einzuklammern, was er auch als *Epoché* bezeichnet. Dieses Enthalten oder Inhibieren aller Stellungnahmen bezüglich des tatsächlichen Seins der Außenwelt reduziert die Blickstellung auf das Bewußtsein mit den darin enthaltenen Phänomenen (*transzendente Reduktion*). Er will dabei nichts gelten lassen, das nicht in Evidenz gegeben ist, um so apodiktischen Boden für die Philosophie als universale Wissenschaft zu gewinnen. Husserl klammert einfach die *res extensa* ein, was für ihn nichts anderes bedeutet, als keine Aussagen über das tatsächliche Sein von etwas, das einem (Bewußtsein) erscheint, zu machen, sondern sich nur diesem Phänomen zu widmen, es zu reflektieren. Kurz: Husserl untersucht mit seiner transzendentalen Phänomenologie das Bewußtsein mit seinen immanent aufweisbaren Beständen. Ein *Phänomen* in diesem Sinne ist etwas, das dem Bewußtsein erscheint, also ein Bewußtseinsinhalt (Husserl spricht zuweilen auch von Bewußtseinsakten). Die Frage, ob diese Erscheinung im Bewußtsein, das Phänomen, mit irgendetwas in der sogenannten Außenwelt korrespondiere, ob das, was ich wahrzunehmen meine auch tatsächlich existiert, bleibt in der phänomenologischen Methode völlig ausgeschaltet. Die phänomenologische Methode besteht gerade darin, davon abzusehen, ob das im Bewußtsein Gegebene draußen in der Wirklichkeit tatsächlich existiert oder nicht. Dadurch ist in der transzendentalen Phänomenologie jegliches Vormeinend, Vorurteil oder Vorentscheiden ausgeschaltet, um so »zu den Sachen selbst« vorzudringen. Damit wollte Husserl den zweifelsfreien Boden der Gewißheit erreichen. Phänomenologie ist also bei Husserl die Wissenschaft vom reinen (d.h. puren) Bewußtsein.¹⁰

Die reine Phänomenologie hat es folglich nicht mit *Tatsachen* in der »Außenwelt«, in der *res extensa*, zu tun, sondern mit dem *Wesen* (im Sinne von griech. *Eidos*, »Aussehen«, »Erscheinung«, »Vorstellung«, »Idee«, »Bild«) im Bewußtsein, in der *res cogitans*: das und

¹⁰ Siehe dazu EDMUND HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (= Husserliana Bd. I), hrsg. und eingeleitet von STEPHAN STRASSER, Den Haag 1950.

nichts anderes meint in der Phänomenologie der Terminus *Wesensschau*.¹¹ – Die *eidetische Reduktion* führt somit zum reinen Bewußtsein mit seinen darin enthaltenen Beständen (Phänomenen) und nicht zu einem »Wesen« in der umgangssprachlichen Bedeutung (im Unterschied zur »Erscheinung«). Klaus Held erläutert dies in der *Theologischen Realenzyklopädie* so: »Die Epoché versetzt den Phänomenologen in die Lage, das Sein der Gegenstände »einzuklammern«, um es rein als intentionales Erscheinen-für-das-Bewußtsein zu betrachten. Die so verstandene Zurückführung von Sein auf Erscheinen ist die phänomenologische Reduktion.«¹² Mit diesem Inhibieren jeglicher Stellungnahme bezüglich der »Außenwelt« will Husserl im *Wie* des originären Sich-Zeigens für das Bewußtsein das reine Phänomen (Wesen) erforschen. Das *Wesen* einer Religion wäre in der transzendentalen Phänomenologie Husserls das, was dem Phänomenologen in seinem Bewußtsein erscheint. Religionsphänomenologie wäre in diesem Sinne folglich Bewußtseinsforschung (des jeweiligen Religionswissenschaftlers).

Ähnlich wie Descartes, der auch all seine bisherigen Überzeugungen außer Kraft gesetzt hatte und damit eine Epoché vollzog, die zum cogito führte, findet Husserl die Gewißheit im cogito (Noesis) mit seinen cogitata (Noemata). Descartes jedoch bleibt für Husserl auf halben Wege stehen, weil er den Dualismus von *res extensa* und *res cogitans* als gleichberechtigte Seinsweisen nebeneinander stehen läßt. Von daher betreibt der Cartesianismus keine konsequente Epoché, weil er glaubt, Aussagen machen zu können über die *res extensa* und damit die reine Phänomenologie verfehlt. Descartes trifft nämlich die Unterscheidung zwischen *res extensa* und *res cogitans* ohne dabei zu sehen, daß diese Unterscheidung nur von der Seite der *res cogitans* aus zu treffen ist. Aber auch für Husserl existiert dieser Dualismus noch, denn sonst könnte er methodisch die *res extensa* gar nicht einklammern. Daher kann Heidegger seinem Lehrer Husserl später vorwerfen, er habe die Epoché nicht weit genug getrieben, um den cartesianischen Dualismus aufzulösen: zunächst und zumeist sind wir immer schon bei den Dingen, bei diesem oder jenem Seienden.

In der Terminologie der transzendentalen Phänomenologie formuliert: das einzige, das für Husserl in apodiktisch gewisser Selbstgegebenheit erfahrbar ist, sind die reinen Phänomene, die Bewußtseinsakte. In der reinen Phänomenologie ist die Möglichkeit versagt, von der Wirklichkeit der objektiven Welt Gebrauch zu machen; die objektive Wirklichkeit ist gleichsam eingeklammert, d.h. radikal methodisch ausgeschaltet, um die Domäne des reinen Bewußtseins zu gewinnen. Husserl schreibt über das erkenntnistheoretische Prinzip: »bei jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung, sei es dieses oder jenes Erkenntnistypus, ist die erkenntnistheoretische *Reduktion* zu vollziehen, d.h. alle dabei mitspielende Transzendenz mit dem Index der Ausschaltung zu behaften, oder mit dem Index der Gleichgiltigkeit [*sic!*], der erkenntnistheoretischen Nullität, mit einem Index, der da sagt: die Existenz aller dieser Transendenzen, ob ich sie glauben mag oder

¹¹ Vgl. für diese begriffliche Unterscheidung das erste Kapitel »Tatsache und Wesen« in: EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (= Husserliana Bd. III/1), hrsg. von WALTER BIEMEL, Den Haag 1950, 12ff.

¹² KLAUS HELD, Art. »Phänomenologie I. Philosophisch«, in: *TRE* Bd. 26 (1996), 454–458, hier 454–455.

nicht, geht mich hier nichts an, hier ist nicht der Ort, darüber zu urteilen, das bleibt ganz außer Spiel.«¹³ Transzendent ist nämlich für Husserl alles, was außerhalb des Bewußtseins liegt, also der ganze Bereich der »Außenwelt«.

Die reine Phänomenologie schöpft ausschließlich aus der Reflexion, d.h. alle Gegebenheiten der natürlichen Einstellung werden ausgeschaltet. Das Bewußtsein wird, so Husserl, »als es selbst und nach seinen Eigenbeständen genommen, und kein bewußtseinstranszendentes Sein wird mitgesetzt. Nur was die pure Reflexion gibt, wird so absolut, wie es sich in ihr gibt, thematisch gesetzt, nach allen immanenten Wesensmomenten und Wesenszusammenhängen.«¹⁴ Durch diese Methode der phänomenologischen Reduktion wird das Bewußtseinsfeld von allen Einbrüchen objektiver Wirklichkeiten radikal gereinigt und jeglicher transzendenter Glaube außer Spiel gesetzt: »Die reine Phänomenologie ist die Wissenschaft vom reinen Bewußtsein«, sagt Husserl.¹⁵

Da seine transzendente Phänomenologie die Wissenschaft vom reinen Bewußtsein ist, ist eine Religionsphänomenologie in diesem Sinne unmöglich. Die bisherige Religionsphänomenologie hat so etwas wie »heilige Gegenstände« oder »religiöse Dinge« aus vielen Religionen einander gegenübergestellt und miteinander verglichen. Eine derartige Religionsphänomenologie befaßt sich mit »Objekten« (oder »Tatsachen« im Sinne Husserls), also mit Transzendentem, das in der transzendentalen Phänomenologie gerade ausgeschaltet wird. Eine solche »Religionsphänomenologie« ist nach Husserl folglich gar keine Phänomenologie und gehört zu den objektiven Wissenschaften, die in natürlicher Einstellung und ohne Vollzug der transzendentalen Epoché arbeiten. Denn die sogenannte Religionsphänomenologie als Teilgebiet der Religionswissenschaft macht ja gerade Aussagen über die »Außenwelt«, d.h. über Religionen und nicht über das Bewußtsein des Religionswissenschaftlers – zumindest ist dies ihr Anspruch. Denn die Religionswissenschaft hat es – in Husserls Terminologie – mit (objektiven) »Tatsachen« in der sogenannten Außenwelt zu tun und nicht mit dem (subjektiven) »Wesen« im Bewußtsein des Forschers.

Den objektiven Wissenschaften hatte Husserl die reine Phänomenologie gegenübergestellt, die nicht »äußere«, transzendente Dinge untersucht, sondern »innere«, immanente Wesenheiten. Eine »empirische« Phänomenologie jedoch, wie sie immer wieder einige Wissenschaften meinen betreiben zu können, ist im Sinne Husserls transzendentaler Phänomenologie ein schwarzer Schimmel, ein junger Greis oder, wie Heidegger sagt, ein hölzernes Eisen. – Um so mehr muß es verwundern, daß Husserl selbst seinen damaligen

¹³ EDMUND HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*, (= Husserliana Bd. II), hrsg. und eingeleitet von WALTER BIEMEL, Den Haag 1950, 39.

¹⁴ Ders., *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (= Husserliana Bd. XXV), mit ergänzenden Texten hrsg. von THOMAS NENON und HANS RAINER SEPP, Dordrecht 1987, 75.

¹⁵ Ebd. HUSSERL schreibt an anderer Stelle: »Und so werfen wir schon Anker an der Küste der Phänomenologie, deren Gegenstände als seiend gesetzt sind, wie Wissenschaft ihre Forschungsobjekte setzt, aber als keine Existenzen in einem Ich, in einer zeitlichen Welt gesetzt sind, sondern im rein immanenten Schauen erfaßte Gegebenheiten: das rein Immanente ist hier zunächst durch die *phänomenologische Reduktion* zu charakterisieren: ich meine eben dies da, nicht was es transzendierend meint, sondern was es in sich selbst ist und als was es gegeben ist.« (*Die Idee der Phänomenologie*, a.a.O., 45)

Assistenten – und ehemaligen Studenten der katholischen Theologie – Martin Heidegger aufgefordert hat (und für geeignet hielt), eine Religionsphänomenologie zu entwickeln. Pöggeler schreibt dazu: »Als Heidegger Husserls Assistent geworden war, zweigte dieser in einer schwierigen Zeit einen Teil eines kanadischen Geldgeschenkes ab, damit Heidegger sich die Erlanger Luther-Ausgabe kaufen konnte. Stolz meldeten Husserl und seine Frau dann Roman Ingarden, Heidegger behandle in seiner Religionsphänomenologie z.B. den Galater-Brief. Husserl gab damals ein Seminar über das Problem der Zeit; für Heidegger war die Zeit von der Eschatologie des Apostels Paulus her zum Augenblick der Entscheidung geworden. Die Phänomenologie mußte deshalb umgewandelt werden in eine formal anzeigende Hermeneutik, die in den Spielraum der Entscheidungssituation einführt, doch die Entscheidung selbst außer sich behält, etwa dem Glauben überläßt. Heidegger eröffnete sich so den Raum für ein Gespräch mit der dialektischen Theologie und für die Freundschaft mit Rudolf Bultmann, woraus Husserl ausgeschlossen blieb.«¹⁶ – Was hatte Husserl unter dem Titel »Phänomenologie der Religion« im Sinn?¹⁷

Eine Religionsphänomenologie als transzendente Phänomenologie ist höchstens als Wissenschaft vom religiösen Bewußtsein möglich. Das würde bedeuten, daß der Religionsphänomenologe die transzendente Reduktion vollzieht und nicht mehr die Welt der Religionen »draußen«, sondern nur noch sein eigenes Bewußtsein »drinnen« auf religiöse Inhalte hin durchforscht. Forschungsreisen und empirische Untersuchungen hätten sich daraufhin in einer phänomenologisch gewendeten Religionsphänomenologie erübrigt.¹⁸ Aber genau dieses Konzept – das Heilige als Kategorie *a priori* im Sinne Kants – hatte zuvor der protestantische Theologe Rudolf Otto in seinem Buch *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917) in die Diskussion eingeführt. Das »Heilige« sei die Grundkategorie religiöser Erlebnisse und übersteige das Rationale. In seiner Rationalitätskritik hatte Otto das *Numinose* (d.i. das Heilige ohne das Rationale und ohne Ethik) als »Wesen« der Religion bestimmt. Husserl hatte durch Heidegger (und dessen engstem Freund Heinrich Ochsner) Ottos Buch kennengelernt und darauf im März 1919 seinem früheren Göttinger Kollegen Rudolf Otto geschrieben, daß das Buch den ersten Anfang einer Phänomenologie der Religion mache: Husserl sah darin den Beginn einer – wenn auch noch unzulänglichen – Phänomenologie

¹⁶ OTTO PÖGgeler, »Eine Epoche gewaltigen Werdens: Die Freiburger Phänomenologie in ihrer Zeit«, in: ERNST WOLFGANG ORTH (Hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie* (= Phänomenologische Forschungen Bd. 30), Freiburg/München 1996, 9–32, hier 18. Siehe dazu auch DERS., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, 465ff.; sowie DERS., »Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie«, in: *Edith-Stein-Jahrbuch für Philosophie, Theologie, Pädagogik und andere Wissenschaften* (Literatur und Kunst 2 (1996)), 15–30.

¹⁷ Einen letzten Versuch, Husserls phänomenologische Methode für die Religionsphänomenologie fruchtbar zu machen, findet sich bei CARSTEN COLPE, »Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion«, in: HARTMUT ZINSER (Hrsg.), *Religionswissenschaft: Eine Einführung*, Berlin 1988, 131–154.

¹⁸ Andere Menschen mit ihrem Bewußtsein gehören in den Bereich der *res extensa*, die in der Phänomenologie ausgeschaltet bleibt. Somit erklärt sich auch Husserls scharfe Kritik an der empirischen Psychologie, die ja andere »Bewußtseine« (in der Außenwelt) erforschen will, wengleich Husserl in seiner Phänomenologie nicht immer ganz konsequent ist.

des Religiösen.¹⁹ Er vermisse zwar seine phänomenologische Reduktion; aber Ottos Buch sei trotzdem ein Anfang, weil es auf die (transzendentalen) Ursprünge zurückgehe. Rudolf Otto ist aber kein Phänomenologe: weder bezeichnet er sich selbst als solchen, noch nennt er seine Vorgehensweise phänomenologisch, und wie sich leicht zeigen läßt, hat sein Buch auch nichts mit Phänomenologie zu tun.

Exkurs: Rudolf Otto und das »Heilige«

Otto behauptet bekanntlich von diesem *Numinosen*, es sei das »Wesen« der Religion(en): »Das wovon wir reden und was wir versuchen wollen einigermaßen anzugeben, nämlich zu Gefühl zu bringen, lebt in *allen* Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie garnicht Religion.«²⁰ Fast phänomenologisch sagt er, daß die numinose Gemütsstimmung sich immer dann einstelle, wenn ein Objekt als numinoses vermeint worden sei. Die Kategorie des Numinosen sei *sui generis*; das religiöse Gefühl müsse bei jedem selbst sich einstellen. Daraufhin fordert er seinen Leser auf, »sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger Erregtheit zu besinnen.«²¹ Wer das nicht könne oder solche Gefühle nicht habe, wird von ihm gebeten, nicht weiter zu lesen. Denn wer sich seiner religiösen Gefühle nicht besinnen könne, mit dem könne man keine Religionskunde betreiben, meint jedenfalls Otto. Damit stellt sich auch die Frage, ob mit derartigen »subjektiven« Gefühlen überhaupt »objektive« Religionswissenschaft betrieben werden kann?

Dieses subjektive Gefühl nennt Otto auch das »Kreaturgefühl«, d.i. »das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem was über aller Kreatur ist.«²² Das »Kreaturgefühl« sei subjektives Begleitmoment und Wirkung, das auf ein Objekt außer mir gehe, nämlich auf das numinose Objekt. Dabei handle es sich um die »Anwendung der Kategorie des Numinosen auf ein wirkliches oder vermeintliches Objekt«, das ganz andere, woraus »als deren *Reflex* das Kreatur-gefühl im Gemüt entstehen« könne.²³ – Letztlich weiß man aber nicht, ob das Numinose transzendental (bewußtseinimmanent) oder doch transzendent (jenseitig) ist, wenn er schreibt, daß das »objektiv, außer mir gefühlte« Numinose irrational, also sprachlich nicht ausdrückbar sei, sondern nur gefühlt werden könne.²⁴ Dann wieder nennt er das *mysterium tremendum*, d.i.

¹⁹ Vgl. OTTO PÖGGELER, »Heidegger und die hermeneutische Theologie«, in: EBERHARD JÜNGEL/JOHANNES WALLMANN/WILFRID WERBECK (Hrsg.), *Verifikationen: Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1982, 475–498, hier 491; sowie DERS., »Eine Epoche gewaltigen Werdens«, a.a.O., 26.

²⁰ RUDOLF OTTO, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963, 6. [Die z.T. seltsame Rechtschreibung stammt von Otto.]

²¹ Ebd., 8.

²² Ebd., 10.

²³ Ebd., 11.

²⁴ Ebd., 13.

das Gefühl des schauervollen Geheimnisses, das numinose Objekt.²⁵ Später bezeichnet er das Heilige als Kategorie a priori, das vor aller Wahrnehmung in »reiner Vernunft« im Geist selber ursprünglich angelegt sei und nennt die Momente des Numinosen sowie die darauf antwortenden Gefühle in Anlehnung an Kant *reine* Ideen und Gefühle.²⁶ – Kant nennt alle die Vorstellungen im transzendentalen Verstand *rein*, die vor aller Erfahrung liegen und völlig a priori möglich sind, denen also nichts Empirisches beigemischt ist. Für Kant sind Erkenntnisse a priori solche, »die schlechterdings von *aller* Erfahrung unabhängig stattfinden«.²⁷ Aber Otto sagt, daß das Gefühl des Numinosen im Unterschied zur Erfahrungserkenntnis durch Sinneseindrücke dasjenige sei, »was ein höheres Erkenntnisvermögen, *durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt*, hinzugibt«.²⁸ Es breche auf aus dem »Seelengrunde«, aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selbst, hervorgerufen durch Sinnesreizungen. Aber man kann die Kategorien, eben weil sie der Erfahrung zugrundeliegen, nicht selbst wahrnehmen. Wenn das »Heilige« eine solche Kategorie wäre – also kein Ding in der Außenwelt, dem man begegnen könnte, sondern eine transzendente, d.h. bewußtseinsimmanente Kategorie a priori – dann ist sie nicht wahrnehmbar, erlebbar oder erkennbar. Hier liegt ein Mißverständnis der Transzendentalphilosophie Kants vor: das Heilige existiert nicht, sondern ist Ottos Erfindung!²⁹

Heidegger und die Religionsphänomenologie

Heideggers phänomenologische Methode bedeutet vor allem, sich von metaphysischen Konstruktionen jeglicher Art frei zu halten und im Gegenteil diese Konstrukte zu destruieren. Alle derartigen Erfindungen, die sich nicht selbst zeigen oder aufweisen lassen (wie diese metaphysisch-theologische Konstruktion des »Heiligen«) gehören für ihn auf die Müllhalde der Philosophiegeschichte. Heidegger betreibt daher eine »*Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen«.³⁰ Mit dieser Destruktion der Geschichte der Ontologie will er aber nicht die ontologische Tradition abschütteln, sondern sie soll die ontologischen Grundbegriffe in ihren Möglichkeiten und Grenzen abstecken.

Heidegger selbst hat in seiner Vorlesung zur *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* im Wintersemester 1920/21 an Ottos Gegensatz des Kategorienpaares rational und irrational und an der Behauptung, mit dem Irrationalen den Zugang zur Religiosität zu besitzen, kritisiert, daß damit noch nichts gesagt sei, solange man den Sinn von rational nicht kenne: »Der Begriff des Irrationalen soll ja aus dem Gegensatz zu dem Begriff des

²⁵ Ebd., 28.

²⁶ Ebd., 137.

²⁷ IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von RAYMUND SCHMIDT, Hamburg 1956, B 3.

²⁸ OTTO, *Das Heilige*, a.a.O., 138.

²⁹ Da nützt auch nicht mehr C. Colpes Versuch, seiner Verkennung kritisch vorbeugen zu wollen; siehe CARSTEN COLPE, *Über das Heilige: Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Frankfurt am Main 1990.

³⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a.a.O., 22.

Rationalen bestimmt werden, der sich aber in notorischer Unbestimmtheit befindet. Dieses Begriffspaar ist also völlig auszuschalten. Das phänomenologische Verstehen liegt seinem Grundsinn nach völlig außerhalb dieses Gegensatzes, der, wenn überhaupt, nur ein sehr beschränktes Recht hat. Alles, was man vom für die Vernunft unauflösbaren Rest sagt, der bei aller Religion bestehen soll, ist lediglich ästhetisches Spiel mit unverständenen Dingen.«³¹ – In Vorarbeiten zu einer Rezension an Ottos Buch hat Heidegger notiert, daß das Irrationale zwar als Grenze und Gegenwurf betrachtet werde, nie jedoch in seiner Originalität und Eigenkonstitution. Die Aufpfropfung des Irrationalen auf das Rationale müsse vermieden und bekämpft werden: »Das Heilige darf nicht als theoretisches Noema – auch nicht als irrational theoretisches – zum Problem gemacht werden, sondern als Korrelat des Aktcharakters ›Glauben‹, welcher selbst nur aus dem Grundwesentlichen Erlebniszusammenhang des historischen Bewußtseins heraus zu deuten ist. Das bedeutet nicht, die Erklärung des ›Heiligen‹ als ›Bewertungskategorie‹. Vielmehr ist das Primäre und Wesenhafte in ihm die Konstituierung einer originären Objektivität.«³²

Für Heidegger ist Philosophieren als Denken echtes Fragen. Die Fraglichkeit sei aber nicht religiös, sondern kann in die Situation religiöser Entscheidung führen, was er auf losen Blättern vermerkt hat zu seiner Vorlesung im Wintersemester 1921/22 über *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Das Philosophieren sei nicht religiös (aber er könne auch als Philosoph durchaus ein religiöser Mensch sein), denn im Philosophieren liege eine weltliche, historisch-geschichtliche Aufgabe und sei nicht religiöse Phantastik: »Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein.«³³ Sie dürfe sich nicht verspekulieren, sondern habe »ihr' Sach' zu tun«. Und in seinem Vortrag vor der Marburger Theologenschaft im Juli 1924 über den *Begriff der Zeit* klammert Heidegger die theologische Frage nach der Zeit (im Zusammenhang mit Gottes Ewigkeit) aus. Das Philosophieren sei nicht theologisch, denn: »Der Philosoph glaubt nicht.«³⁴ Vielmehr war Heidegger überzeugt, daß die Theologie keine Wissenschaft sei, sagte dies aber nicht offen.³⁵ Dadurch wird deutlich, welchen großen Unterschied Heidegger zwischen Theologie und Philosophie sieht.

Husserl hatte 1922 seinen Assistenten Heidegger der philosophischen Fakultät in Marburg empfohlen. Otto lehrte in Marburg bereits seit 1917. Zum Wintersemester 1923/24 kam Heidegger tatsächlich als außerordentlicher Professor nach Marburg; besuchte aber ein Seminar über Ethik bei dem Neutestamentler Rudolf Bultmann. Heidegger führte

³¹ DERS., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (= Gesamtausgabe Bd. 60), hrsg. von MATTHIAS JUNG, THOMAS REGEHL und CLAUDIUS STRUBE, Frankfurt am Main 1995, 79.

³² Ebd., 333.

³³ DERS., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (= Gesamtausgabe Bd. 61), hrsg. von WALTER BRÖCKER und KÄTE BRÖCKER-OLTMANN, Frankfurt am Main 1985, 1994, 197.

³⁴ DERS., *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von HARTMUT TIETJEN, Tübingen 1989, 6.

³⁵ Siehe dazu OTTO PÖGGELER, »Heidegger und Bultmann: Philosophie und Theologie«, in: MARKUS HAPPEL (Hrsg.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg 1997, 41–53, hier 47.

darauf Bultmann in die Phänomenologie ein. Bultmann und Heidegger trafen sich bald regelmäßig samstags und lasen gemeinsam das Johannes-Evangelium, woraus Bultmanns Johannes-Kommentar entstand. Bultmann entwickelte seine theologische Sprache an Heideggers existentialphilosophischer Daseinsanalyse, und seine existentielle Interpretation des Neuen Testaments unter Einbeziehung der konkreten existentiellen Situation des menschlichen Daseins ist ohne Heideggers Philosophie nicht denkbar. In Marburg gewinnt Heideggers hermeneutische Phänomenologie endgültig eine Eigenständigkeit, die deutlich über Husserls transzendente Phänomenologie hinausgeht. Heidegger konnte seinem Lehrer Husserl nämlich den Vorwurf machen, daß dieser unhinterfragt und unausgewiesen den cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* in seine eigene Philosophie übernehme und deshalb dieses cartesianische Problem auch gar nicht lösen könne, weil er ihm selbst verhaftet bleibt. Eine Phänomenologie muß dagegen auch ihre eigenen philosophischen Grundlagen ausweisen: Heideggers Phänomenologie wird an ihr selbst phänomenologisch! Heidegger unterläuft die Unterscheidung von »Bewußtsein« und »Außenwelt«, von »Subjekt« und »Objekt«, und sieht die gemeinsame Grundlage, die Einheit der Unterscheidung, im *Sein*.

Nur weil wir immer schon in der Welt sind, können wir überhaupt diese in Frage stellen (und in zwei nicht an sich seiende Bereiche unterteilen). Wir sind zunächst und zumeist immer schon bei diesem oder jenem Seienden, weshalb Heidegger in seiner Philosophie dann auch konsequent solche Begriffe wie »Bewußtsein«, »Subjekt«, »Objekt« oder »Reflexion« meidet. Das *Phänomen* ist für ihn das Sich-an-ihm-selbst-zeigende und der *Logos* ein Aufdecken, ein aufweisendes Sehenlassen, so daß *Phänomenologie* für Heidegger besagt: »Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.«³⁶ Dies sei die formale Bedeutung von Phänomenologie, die so zu den »Sachen selbst« gelange. Das Sich-zeigende (Phänomen) bedarf eines Aufweises (durch den Logos), ist aber kein Konstrukt eines Beobachters, keine Setzung, weshalb die Phänomenologie – im Unterschied zu anderen Wissenschaften – voraussetzungslos (vorurteilsfrei) vorgehe.

Die Verbindung von phänomenologischer Methode und Hermeneutik, die in der Religionsphänomenologie häufig in einem Atemzug genannt wird, kommt bei Heidegger dadurch zustande, daß er in seiner Untersuchung *Sein und Zeit* (1927), um Aufschluß über das Sein zu bekommen, dasjenige Seiende zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, das wir je selbst sind und das er als das (menschliche) *Dasein* bezeichnet. Das *Dasein* versteht sich immer schon in seinem Sein; es hat Seinsverständnis; es ist an ihm selbst hermeneutisch. Hermeneutik meint hier also die Möglichkeit, überhaupt verstehen zu können, Verstand zu haben. Von dieser Hermeneutik des Daseins ausgehend versucht Heidegger mit der Phänomenologie die Frage nach dem Sinn von Sein zu stellen. Folglich geht es in der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers nicht um so etwas wie »Auslegung der Phänomene«, denn das *Dasein* hat sich bereits in seinem Sein ausgelegt.

³⁶ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a.a.O., 34.

Weil Heidegger entdeckt, daß wir immer schon in der Welt sind und dadurch den cartesianischen Dualismus wieder aufhebt, kann er in seiner Phänomenologie im Unterschied zu Husserl völlig auf die Epoché, die Einklammerung der »Außenwelt« und die transzendente Reduktion verzichten. Phänomenologie ist für ihn die unmittelbare Erkenntnis von sich-Zeigendem (Phänomenen), in der der Gegensatz von Ich und Welt, von »innen« und »außen«, aufgehoben ist: »Für das Dasein gibt es kein Draußen, weshalb es auch widersinnig ist, von einem Innen zu reden.«³⁷ Wenn das Bewußtsein immer schon draußen in der Welt ist, wird auch der Terminus »Bewußtsein« bedeutungslos und die Subjekt-Objekt-Spaltung wieder abgeschafft. Wäre die Subjektlosigkeit (und damit auch Objektlosigkeit) ein Kriterium für Postmodernität, dann wäre Heidegger der erste Postmodernist.

Während die Wissenschaften sich mit Regionen von Seiendem beschäftigen (Regionalontologien), geht die Philosophie laut Heidegger auf Sein (Fundamentalontologie). Die Methode, die der Ontologie den Zugang zum Sein ermöglicht, ist für ihn die Phänomenologie, die vorurteilsfrei und nicht-setzend arbeitet. Die positiven Wissenschaften dagegen könnten gar nicht phänomenologisch vorgehen, weil sie ihr Positum immer schon voraussetzen. Auch die Religionswissenschaft ist eine positive Wissenschaft, die ihr Positum – die Religion(en) – immer schon voraussetzt und von diesem dadurch bestimmten Gebiet des Seienden (Seinsbezirk) handelt. – Wenn aber allein die Philosophie das Sein bedenke (und nicht setze), und die Phänomenologie die Methode der Ontologie bezeichnet, dann können positive Wissenschaften wie die Religionswissenschaft gar nicht phänomenologisch arbeiten.³⁸ Folglich ist im Anschluß an Heidegger eine phänomenologische Religionswissenschaft auch nicht möglich!

Nun hat Heidegger im Wintersemester 1920/21 selbst eine Vorlesung unter dem Titel »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« gehalten, die 1995 als *Phänomenologie des religiösen Lebens* veröffentlicht wurde.³⁹ Heidegger hat sich also selbst mit der Problematik der Religionsphänomenologie beschäftigt. Bereits in dieser frühen Vorlesung 1920/21 ist für ihn Phänomenologie die Methode der Philosophie. Ebenfalls sieht er damals schon das Kernproblem im Historischen, d.h. daß Philosophie und Religion historische Phänomene sind. Sein Programm der Destruktion der Geschichte kündigt sich also früh an. – Was Heidegger in dieser Vorlesung unternimmt, ist überschrieben mit »Phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluß an Paulinische Briefe«. Dabei beabsichtigt er nicht, »eine dogmatische oder theologisch-exegetische Interpretation, auch nicht eine historische Betrachtung oder eine religiöse Meditation, sondern lediglich

³⁷ DERS., *Grundprobleme der Phänomenologie* (= Gesamtausgabe Bd. 24), hrsg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, Frankfurt am Main 1975, ²1989, 93.

³⁸ Siehe dazu vor allem Heideggers Vortrag *Phänomenologie und Theologie* (1927/28), Frankfurt am Main 1970; auch in: DERS., *Wegmarken* (= Gesamtausgabe Bd. 9), hrsg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, Frankfurt am Main 1976, 45–78.

³⁹ Siehe DERS., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a.a.O. Ebenfalls in diesem Band ist seine Vorlesung aus dem Sommersemester 1921 mit dem Titel »Augustinus und der Neuplatonismus« abgedruckt, die im Hauptteil eine phänomenologische Interpretation von *Confessiones Liber X* enthält.

eine Anleitung zum phänomenologischen Verstehen zu geben.⁴⁰ Er ist der Ansicht, das letzte Verständnis sei nur im genuinen religiösen Erleben gegeben (und will daher nur den Zugang zum Neuen Testament eröffnen); seine Aufgabe sei das phänomenologische Verstehen der christlichen Religiosität; die Tendenz des phänomenologischen Verstehens sei, »den Gegenstand selbst in seiner Ursprünglichkeit zu erfahren«.⁴¹ – Obwohl wir es hier mit dem ganz frühen Heidegger zu tun haben, dessen Philosophie sich erst noch zu entwickeln hat, zeichnet sich schon sein Bemühen ab, gemäß dem Schlagwort der phänomenologischen Bewegung zu »den Sachen selbst« zu gelangen und nichts hinein-zukonstruieren.

Die Frage ist für ihn dann, ob das religionsgeschichtliche Material überhaupt brauchbar sei für die Phänomenologie? Er bejaht diese Frage unter der Voraussetzung, daß die Religionsgeschichte zuvor einer phänomenologischen Destruktion unterworfen werde. Er unterscheidet darauf das phänomenologische Verstehen vom objektgeschichtlichen: »Das objektgeschichtliche Verstehen ist Bestimmung hinsichtlich des Bezugs, vom *Bezug* her, so daß der Betrachter dabei nicht in Frage kommt. Dagegen ist das phänomenologische Verstehen vom *Vollzug* des Betrachters her bestimmt.«⁴² Das phänomenologische Verstehen darf erstens nichts in das zu Verstehende hineinprojizieren und kann zweitens den Sachzusammenhang nie endgültig bestimmen, weil es der historischen Situation unterworfen ist. – Wenngleich sich spätere Entwicklungen seiner Phänomenologie hier abzeichnen wird deutlich, daß Heideggers Einleitung in die Religionsphänomenologie in diesen jungen Jahren noch völlig unausgereift ist und in seiner späteren Philosophie in oben genannter Weise korrigiert wird: wie bereits gesagt, läßt sich auch mit Heideggers hermeneutischer Phänomenologie keine Religionsphänomenologie betreiben.

Exkurs: Was hat eigentlich die Religionsphänomenologie gemacht?

Den Begriff *Religionsphänomenologie* führte Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye in seinem *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887/88) in die Religionswissenschaft ein; also wenige Jahre bevor Husserl anfängt, Phänomenologie zu betreiben. So gesehen ist die Religionsphänomenologie älter als die phänomenologische Methode in der Philosophie. Husserl gilt zwar heute als Begründer der philosophischen Phänomenologie, aber der philosophische Begriff geht zurück auf Johann Heinrich Lambert (1764) und wurde vor allem durch G.W.F. Hegels erstem Teil seines »Systems der Wissenschaft«, der *Phänomenologie des Geistes* (1807), auch außerhalb der Philosophie bekannt. Hegel versteht

⁴⁰ Ebd., 67. Etwas unklar fährt er dann fort, wenn er meint, es sei das Eigentümliche des religionsphänomenologischen Verstehens, »das Vorverständnis zu gewinnen für einen ursprünglichen Weg des Zugangs«. Die religionsgeschichtliche Methode müsse dahin eingearbeitet werden, und die theologische Methode falle aus dem Rahmen seiner Betrachtungen heraus: »Erst mit dem phänomenologischen Verstehen öffnet sich ein neuer Weg für die Theologie.« (ebd.)

⁴¹ Ebd., 76.

⁴² Ebd., 82.

darunter die »Lehre von der Erscheinung des Geistes«, also die stufenweise Erfahrung, die der Geist von und mit sich macht.

Erst Gerardus van der Leeuw (1890–1950) arbeitete eine Religionsphänomenologie aus: 1925 erschien seine *Einführung in die Phänomenologie der Religion* und darauf folgte 1933 seine umfangreiche *Phänomenologie der Religion*.⁴³ Dabei soll die Religionsphänomenologie dieselben Gegenstände behandeln wie die Religionsgeschichte, und sie hätte nicht daneben noch ihr eigenes Gebiet. Aber die Religionsphänomenologie fasse diese Gegenstände auf ihre eigene Weise auf: nachdem die Religionsgeschichte das Material gesammelt habe, soll die Religionsphänomenologie die verschiedenartigen Phänomene in Beziehung zueinander bringen, sie soll das Gleichartige zusammenstellen und das Entgegengesetzte trennen. Die Religionsphänomenologie soll dann daraus aber nicht so etwas wie ein geschlossenes System mit »Rubriken« und »Schlagwörtern« machen, wengleich ein solches System als Hilfsmittel sehr nützlich sein könne, denn ein solches System stelle mit seinen »Formeln« und seiner Terminologie eine Anzahl nützlicher Kleiderhaken zur Verfügung, wie van der Leeuw sagt, die Kleider jedoch müßten wir selbst erst noch aufhängen. Daher verfolgt van der Leeuw in seiner Religionsphänomenologie das Ziel, »die Gegenstände zu klassifizieren, und nach ihrem eigentlichen Wesen, so vollständig es uns möglich ist, zu beschreiben«. ⁴⁴ Dazu will er auf die Beispiele aus der Religionsgeschichte zurückgreifen, um vom Besonderen zum Allgemeinen vorzudringen und danach das Besondere von dem allgemeinen Gesichtspunkt aus zu sehen bekommen. Das Phänomen will er in seinem »eigenen Charakter« erfassen.

Friedrich Heiler hat in seinem »Vorwort des Herausgebers« in einer Fußnote angemerkt: »Zum rechten Verständnis des Titels sei beigefügt, daß der Verfasser dieses Buches das Wort ›Phänomenologie‹ nicht im Sinne der Philosophie von Husserl und Scheler gebraucht, sondern im Sinn der vergleichenden Religionshistoriker wie Thiele, Chantepie de la Saussaye, Edvard Lehmann, die darunter die systematische Darstellung der religiösen Einzelphänomene wie des Gebets, des Opfers, der Zauberei, Askese usw. verstehen.«⁴⁵ Derartige Bemerkungen, daß die Religionsphänomenologie nichts mit der phänomenologischen Methode Husserls und seiner Nachfolger zu tun habe, macht van der Leeuw selbst, wenn er beispielsweise anmerkt: »Wesen« ist hier natürlich nicht gemeint im erkenntnistheoretischen oder gar metaphysischen Sinne, wie in der ›Phänomenologie‹ Husserls oder Schelers, sondern rein psychologisch: das tiefste, dem Phänomen zugrunde liegende Erlebnis.«⁴⁶ Sogar der Name dieser Methode sei ihm egal; aber »einstweilen« will er den Namen *Phänomenologie* beibehalten und damit die einzelnen Erscheinungen im Gegensatz

⁴³ Daß hier nicht alle Vertreter der sogenannten Religionsphänomenologie behandelt werden können, versteht sich von selbst. Deshalb sollen nur kurz diejenigen genannt werden, die meiner Meinung nach eine so signifikante Position beziehen, daß sie gut zur Verdeutlichung dessen, was Religionsphänomenologie in ihrem Selbstverständnis ist, herangezogen werden können.

⁴⁴ GERARDUS VAN DER LEEUW, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925, 3/4.

⁴⁵ Ebd., Seite nicht nummeriert. HEILER ist der Herausgeber der Reihe »Christentum und Fremdreigionen«, in der die *Einführung in die Phänomenologie der Religion* von VAN DER LEEUW als Band 1 erschien.

⁴⁶ Ebd., 7.

zu den historischen Komplexen hervorheben. In einer Fußnote schreibt er dazu: »Einstweilen; denn das Auftauchen stets neuer Methoden, welche ›phänomenologisch‹ arbeiten wollen auf andern Gebieten des Wissens (in der Philosophie diejenige Husserls, in der Psychologie die Methode Jaspers'), und welche, wiewohl mehr oder weniger verwandt, natürlicherweise etwas anderes bezwecken, macht die Gefahr der Sprachverwirrung nicht undenkbar.«⁴⁷ Van der Leeuws Phänomenologie will eindringen in das »Wesen« der Religion – was immer das heißen mag.

Das »Wesen der Phänomene« suche er nicht in ihrem historischen Ursprung; vielmehr gehe es ihm darum, die Phänomene, die er glaubt einfach vorfinden zu können, in ihren gegenseitigen Beziehungen verständlich zu machen.⁴⁸ Er will die religiöse Erfahrung, die den religiösen Gegenständen zugrundeliege, auffinden, den Erfahrungsinhalt der Phänomene feststellen, den psychischen Kern der Phänomene heraus Schälen. Daher versteht er seine Methode als einen fortwährenden Vergleich zwischen den religiösen Erfahrungen anderer Völker, Zeiten und Sitten (wie dies die Religionsgeschichte lehre) und seiner eigenen Erfahrung: »Wir können dem Fremden nur näherkommen durch den Vergleich mit Eigenem.«⁴⁹ Ihm geht es nicht nur um Statistik und Chronik, um Katalogisierung und Analytik; ihm geht es um das Verstehen, um das Bestreben, sich in das fremde Geistesleben hineinzusetzen, es nachzuempfinden und einzufühlen.⁵⁰ Er will die Religionsphänomenologie davor bewahren, »daß wir einerseits uns einer dogmatischen Konstruktion nach eigenem System hingeben, andererseits auf den naiven Wahn einer ›Objektivität‹ im naturwissenschaftlichen Sinne verfallen.«⁵¹ Deshalb suche er das »Wesen religiöser Phänomene« in der Religion selbst.

In seiner *Phänomenologie der Religion* (1933) – übrigens erschienen in der Reihe »Neue Theologische Grundrisse« herausgegeben von Rudolf Bultmann (!) – grenzt sich van der Leeuw dann plötzlich nicht mehr von Husserl und Heidegger ab, sondern er schreibt: »Die Phänomenologie ist weder Metaphysik noch Erfassung der empirischen Wirklichkeit. Sie beachtet die *Zurückhaltung*, die *Epoché*, und ihr Verständnis des Geschehens ist abhängig von seiner ›Einklammerung‹. Die Phänomenologie kümmert sich nur um Phänomene, d.h. um das Sich Zeigende; es gibt für sie kein ›Dahinter‹ des Phänomens.«⁵² Van der Leeuw imitiert hier die Terminologie Husserls, kann doch aber wohl kaum für die Religionswissenschaft eine Reduktion auf seinen eigenen Bewußtseinsinhalt fordern, obwohl er sich explizit auf die »phänomenologische Reduktion« bezieht.⁵³ Seine Formulierungen erinnern

⁴⁷ Ebd., 4/5.

⁴⁸ Ebd., 6.

⁴⁹ Ebd., 7.

⁵⁰ Ebd., 8.

⁵¹ Ebd., 9.

⁵² GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970, 774.

⁵³ Er definiert dann: »Phänomenologie ist nicht eine ausgeklügelte Methode, sondern die echt menschliche Lebensbetätigung, die darin besteht, daß man sich weder an die Sachen noch an den Ego verliert, weder wie ein Gott über den Dingen schwebt, noch wie ein Tier unter ihnen verkehrt, sondern tut, was weder Tier noch Gott gegeben ist: verstehend zur Seite stehen und schauen, was sich zeigt.« (ebd., 775) Aber was zeichnet dann die Religionsphänomenologie aus?

teilweise auch stark an Heidegger, wenn er schreibt: »Die Phänomenologie sucht das *Phänomen*. Das Phänomen aber ist dasjenige, *was sich zeigt*. Das besagt dreierlei: 1. es ist ein Etwas; 2. dieses Etwas zeigt sich; 3. Phänomen ist es gerade dadurch, daß es sich zeigt. Das Sich-zeigen aber bezieht sich sowohl auf dasjenige, das sich zeigt, als auf denjenigen, dem gezeigt wird.«⁵⁴ Zwar hat er gespürt, daß die Phänomenologie etwas mit der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung zu tun haben könnte, hält aber zugleich noch an dem »Etwas, das sich zeigt« (Objekt) und »demjenigen, dem gezeigt wird« (Subjekt), fest. – Außerdem ziele seine Religionsphänomenologie auf die *Struktur*, die er als historische Rekonstruktion faßt, d.h. als »Einzeichnung eines Grundrisses in das chaotische Liniengewirre der sog. Wirklichkeit.«⁵⁵ Aber ist nun dieser »Grundriß« schon vor der »Einzeichnung« vorhanden oder entsteht er erst durch die Arbeit des Religionsphänomenologen? Die Struktur sei ein Zusammenhang, der nicht nur erlebt (oder abstrahiert), sondern »verstanden« würde. Die Struktur sei ein organisches Ganzes, das sich zwar nicht in seine Teile zerlegen ließe, aber aus diesen Teilen verstanden werden könnte als das Ganze eines Gewebes von Einzelheiten. Die Struktur würde zwar erlebt, jedoch nicht unmittelbar, sondern sie würde konstruiert: »Die Struktur ist sinnvoll gegliederte Wirklichkeit.« Aber warum ist die Wirklichkeit »sinnvoll gegliedert«? – Was van der Leeuw hier »Struktur« nennt, scheint eher das zu sein, was Antes präziser als »Strukturierung« – im Unterschied zur Struktur – bezeichnet hat.⁵⁶ Die Struktur ist vor der Beobachtung da, der Sache selbst immanent, während die Strukturierung der Beobachter vornimmt. Van der Leeuws Formulierungen sind vage, manche sogar unklar: der Leser weiß letztlich nicht, ob der Religionsphänomenologe den »Grundriß« hineinkonstruiert oder bloß nachzeichnet; ob die Wirklichkeit an sich schon gliedert ist, oder ob der Religionsphänomenologe diese »Gliederung« erst vornimmt; ob die Struktur tatsächlich erlebbar ist, oder vom Religionsphänomenologen einfach erfunden wird?

Friedrich Heiler (1892–1967) selbst hat eine »Phänomenologie der Religion« als Weg von der »Erscheinung« zum »Wesen« vorgelegt, worin er schreibt: »Die Erscheinungen sind nur zu untersuchen um des Wesens willen, das ihnen zugrunde liegt, und im Blick auf dieses. Man darf nie an der äußeren Schale hängen bleiben, sondern muß überall hindurchbohren zum Kern der religiösen Erfahrung; von den feststehenden Formen (Kultformen und Dogmen) müssen wir zum unmittelbaren religiösen Leben vordringen.«⁵⁷ Das »Wesen der Religion« faßt er im Anschluß an Rudolf Otto als einen »dynamischen Umgang mit dem Heiligen.«⁵⁸ Er versteht unter seiner phänomenologischen Methode, die immer auf dieses ominöse »Wesen« zielen soll, die Beschreibung der Erscheinungsformen (Phänomene) wie beispielsweise »heilige« Gegenstände (Stein, Berg, Erde, Wasser, Feuer, Sonne, Mond und Sterne etc.), Orte, Zeiten, Zahlen, Handlungen, Worten, Schriften, Menschen und Gemeinschaften. Aber die Kritik an dieser Vorgehensweise bleibt mit der Frage bestehen,

⁵⁴ Ebd., 768.

⁵⁵ Ebd., 770.

⁵⁶ Vgl. ANTES, *Struktur oder Strukturierung*, a.a.O.

⁵⁷ FRIEDRICH HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 16/17.

⁵⁸ Ebd., 561/562.

ob – um nur ein solches »Phänomen« exemplarisch herauszugreifen – Wasser, das überall vorkommen muß, wo Menschen leben, geeignet ist, um Religionen miteinander zu vergleichen? Ist die christliche Taufe überhaupt vergleichbar mit dem Bad der Hindus im Ganges? Oder wird hier vielmehr Ungleiches in einen Topf geworfen?⁵⁹

Wie wir bereits gesehen haben, war Rudolf Ottos Buch *Das Heilige* insofern auf dem Weg zur Phänomenologie – wie Husserl meinte – als Otto darin die *religiöse Erfahrung* in ihren verschiedenen Formen betrachtet. Aber so das »Wesen des Numinosen«, des »Ganz anderen«, des »Heiligen« erkennen zu wollen, hat (im Sinn von Husserl) nichts mit Phänomenologie zu tun, weil die dem Bewußtsein zugrundeliegenden transzendentalen Kategorien gar nicht wahrgenommen werden können, weil sie ja selbst wiederum nicht erscheinen. Außerdem bleibt der Verdacht gegenüber der Religionsphänomenologie bestehen, letztlich das »Heilige« nicht als transzendente Kategorie a priori zu behandeln, sondern als transzendent Seiendes, als erweiterten Gottesbegriff (inkl. Nirvana). Wenn sich dieses »Heilige« dann auch noch im Profanen, also immanent, manifestieren können soll, bleibt fraglich, inwiefern eine derartige Position eigentlich noch »phänomenologisch« arbeiten können und was »Phänomenologie« in diesem Zusammenhang bedeuten soll?

Diese Manifestationen des »Heiligen« (im »Pfanen«) bezeichnet der wohl weltweit berühmteste Religionswissenschaftler Mircea Eliade (1907–1986) mit dem Wort »*Hierophanie*«. In ausdrücklichem Bezug zu Ottos »Numinosem« (dem »Ganz anderen«) schreibt Eliade: »Das Heilige manifestiert sich immer als eine Realität, die von ganz anderer Art ist als die natürlichen Realitäten.«⁶⁰ Solche »Hierophanien« reichen für ihn von der (elementaren) Manifestation des »Heiligen« in irgend einem Gegenstand wie einem Stein oder Baum bis zur (höchsten) für einen Christen in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Das »Heilige« bilde einen Gegensatz zum »Pfanen«, und der Mensch erhalte Kenntnis vom »Heiligen«, weil es sich im Profanen manifestiere, sich aber als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes zeige. Die Geschichte der Religionen – von den »primitiven« bis zu den »hochentwickelten«, sagt Eliade ausdrücklich – bestehe aus einer Vielzahl von »Hierophanien«. Dieser (für Eliade »geheimnisvolle«) Vorgang sei immer derselbe: das »Ganz andere«, das nicht benannt werden könne, weil es das, was sprachlich ausdrückbar sei, übersteige, dieses »Heilige«, das nicht von dieser Welt sei, manifestiere sich in der Welt. Dieses »Phänomen des Heiligen« will er in seiner ganzen Vielfalt zeigen (und nicht nur seine »irrationale« Seite); ihn interessiere das »Heilige« in seiner Totalität.

Dieses »Heilige« manifestiere sich also *in* der Geschichte, und Eliade versucht, diese »Hierophanien« zu erfassen und in Kategorien wie Himmel, Sonne, Mond, Wasser, Steine, Erde, Pflanzen, Raum und Zeit zu ordnen, anstatt bloß zu sammeln und zu chronologisieren.

⁵⁹ Erwähnenswert ist vielleicht noch in diesem Zusammenhang, daß A. SCHIMMEL in ihren *Gifford Lectures* an der Edinburgh University im Frühjahr 1992 diese Gliederung ihres Lehrers Heiler übernommen und ihr Buch als »phänomenologische Annäherung an den Islam« versteht. (Siehe ANNEMARIE SCHIMMEL, *Die religiöse Welt des Islam*, München 1995, 17)

⁶⁰ MIRCEA ELIADE, *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main 1990, 13.

ren.⁶¹ Der Religionshistoriker könne zwar etwas sagen über das religiöse Faktum (insofern es ein solches ist und nicht ein psychologisches, soziales, ethnisches, philosophisches oder gar theologisches), aber genau in diesem Punkt unterscheide sich der Religionshistoriker vom Religionsphänomenologen: der Religionsphänomenologe versage sich, wenigstens grundsätzlich, so Eliade, die Arbeit des Vergleichens und beschränke sich darauf, sich den religiösen »Phänomenen« zu nähern (und seinen »Sinn« zu errahnen).⁶² Der Religionshistoriker hingegen gelange zum »Begreifen« eines Phänomens erst durch den Vergleich mit anderen. In der »Dialektik der Hierophanien« breche das »Heilige« in das »Profane« hinein und manifestiere sich im historisch Konkreten, das der Religionshistoriker betrachte, um die eigentlich »religiöse« Bedeutung eines Faktums zu entziffern (anstatt einfach eine *Historiographie* der Religionen, d.h. der religiösen Fakten in chronologischer Reihenfolge, zu schreiben). Diese chronologische Perspektive habe bei weitem nicht die Bedeutung, die ihr allgemein beigemessen werde, denn für Eliade geht die »Dialektik des Heiligen« selbst auf endlose Wiederholung, so daß eine »Hierophanie« in einem bestimmten historischen Moment viel älter sein könne. Die »Hierophanien« wiederholten sich und würden das »Heilige« in seiner Ganzheit offenbaren wollen, denn in der »elementarsten Hierophanie« sei schon alles gesagt: »Die Manifestation des Heiligen in einem ›Stein‹ oder einem ›Baum‹ ist nicht weniger geheimnisvoll und würdig als die Manifestation des Heiligen in einem ›Gott‹. Der Prozeß der Heiligung der Wirklichkeit ist derselbe, nur die *Form*, welche der Prozeß der Heiligung im religiösen Bewußtsein annimmt, ist verschieden.«⁶³ – Eliade kann sich nicht vorstellen, wie der menschliche Geist ohne die Überzeugung funktionieren könnte, daß es eine nicht weiter zurückführbare »Wirklichkeit« in der Welt gebe. Die Erkenntnis einer wirklichen und sinnvollen Welt ist für ihn (aufs innigste) mit der »Entdeckung des Heiligen« verbunden. Daraus meint er folgern zu können: »Das ›Heilige‹ ist also ein Element der Struktur des Bewußtseins und nicht ein Stadium in der Geschichte des Bewußtseins.«⁶⁴ – Versteht Eliade unter dem »Heiligen« nun etwas Transzendentes, das jenseits der Wahrnehmungsmöglichkeit liegt? Wie aber könnte sich dann dieses »Heilige« im Profanen, im Diesseits, manifestieren? Oder versteht er darunter etwas Transzendentes, also eine Kategorie a priori, die selbst nicht wahrnehmbar sein kann, weil sie nicht erscheint? Und wie sollte sich dann diese Kategorie a priori in der Welt manifestieren können? Eliades Weiterführung von Ottos Idee des »Heiligen« zur »Hierophanie« ist nicht nur widersprüchlich, sondern liegt auch weitab irgendeiner Phänomenologie!

⁶¹ Siehe dazu allg. DERS., *Die Religionen und das Heilige: Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main 1986.

⁶² Vgl. DERS., *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt am Main 1974, 5.

⁶³ Ebd., 7.

⁶⁴ DERS., *Geschichte der religiösen Ideen: I. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg i.Br. 1978, 7.

Rombach und die Religionsphänomenologie

»Phänomenologie ist ein ungeschützter Begriff. Alles mögliche kann sich Phänomenologie nennen, weil alles mögliche Phänomen heißen kann«, schreibt Rombach in der Einführung seiner *Phänomenologie des sozialen Lebens*.⁶⁵ Er selbst versteht aber unter *Phänomenologie* das, was Husserl anzielte und seine Schüler, vor allem Heidegger, weitergeführt haben. Für ihn ist Phänomenologie eine lebendige Bewegung; ein Weg, auf dem Husserl und Heidegger die beiden Exponenten darstellen, »an denen bisher am klarsten die Schrittfolge des phänomenologischen Gedankens in Erscheinung gestreten ist.«⁶⁶ Der Weg der Phänomenologie geht selbst weiter; die Phänomenologie ist ein Grundgedanke, der sich durch die Denker hindurch weiterdenke oder weiterentwickle. Zwar ist der Schritt von Husserl zu Heidegger für Rombach der Schritt von der Transzendentalphilosophie zur Ontologie, von der Gegenständlichkeit zur Seinsverfassung, von der Intentionalitätsanalyse zur Seinsanalyse, aber Heideggers hermeneutische Phänomenologie der Daseinsstruktur erfasse noch nicht die menschliche Faktizität als solche, kritisiert Rombach, sondern beschreibe den Menschen in der Epoche des »Expressionismus«. Für ihn ist die Geschichte der Menschheit ein Wesenswandel der menschlichen Grundstruktur, die sich der Mensch selbst gibt und die sich in epochalen Umbrüchen jeweils neu bildet. Diese Strukturverwandlung des menschlichen Daseins könne nur durch eine *Strukturphänomenologie* angemessen beschrieben werden: »Der Mensch der *Renaissance* (beispielsweise) war grundlegend anders gebaut. Das ›Sein und Zeit‹ der Renaissance ist noch nicht geschrieben. Eine wirkliche Geschichte der Renaissance müßte das ›Sein und Zeit‹ dieser Epoche geben. Man müßte für jede Epoche die herrschende Seinsweise des Menschen beschreiben.«⁶⁷ Die Seinsverfassung des Menschen im christlichen Mittelalter oder in der abendländischen Mystik, des gotischen Menschen und des bürgerlichen Menschen sind alle noch nicht erfaßt und beschrieben worden. – Könnte so die Phänomenologie in ihrer Weiterentwicklung als *Strukturphänomenologie* innerhalb der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen? Denn das »*Sein und Zeit*« für den Juden, Christen, Moslem, Hindu, Taoisten oder Buddhisten in seiner jeweiligen Zeit wurde bisher weder gesehen, denn annähernd erfaßt. Ist also mit Rombachs strukturaler Phänomenologie letztlich doch noch eine Religionsphänomenologie möglich? Aber wenn dies, nämlich die Seinsweise des Menschen in seiner jeweiligen Zeit zu erfassen, eine Religionsphänomenologie zu leisten vermag, macht sie sich dadurch nicht zur Grundlage jeglicher Anthropologie und würde den Religionsbegriff (und damit letztlich sich selbst als Wissenschaftssystem) sprengen?

Das Sehen der Struktur ist nach Rombach *Phänomenologie*. Mit *Struktur* bezeichnet er jedoch nicht eine starre Ordnung, sondern das allem Zugrundeliegende, das selbst dynamisch, lebendig und im Fluß ist. Die Struktur ist (vor allem im Unterschied zur

⁶⁵ ROMBACH, *Phänomenologie des sozialen Lebens*, a.a.O., 12.

⁶⁶ DERS., »Das Tao der Phänomenologie«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), 1–15, hier 1.

⁶⁷ DERS., »Das Phänomen Phänomen«, in: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs* (= Phänomenologische Forschungen Bd. 9), Freiburg/München 1980, 7–32, hier 20.

Substanz) ein Gefüge von Momenten, entstehend und wieder vergehend, die sich selbst hervorbringt, ausgestaltet und modifiziert. – So erweist sich in Rombachs strukturaler Phänomenologie nebenbei die These als falsch, daß die Phänomenologie lediglich als eine Tendenz des Strukturalismus anzusetzen sei. Bereits in seiner *Strukturontologie: Eine Phänomenologie der Freiheit* (1971) hat sich Rombach vom Strukturalismus scharf abgegrenzt. Die Phänomenologie auf der Höhe von Husserls transzendentaler Phänomenologie als Bewußtseinsphilosophie hält zwar am Subjektprinzip fest, aber schon Heideggers hermeneutische Phänomenologie geht darüber hinaus.⁶⁸ Der Strukturalismus erfaßt laut Rombach die Struktur gar nicht, bestenfalls seinen dynamischen Aspekt, nicht aber den generativen, so daß wesentliche Züge der Struktur im Strukturalismus unsichtbar blieben; vor allem fehle der grundlegende Einblick in die Strukturgenese. Die Strukturgenese werde im Strukturalismus nicht in ihrer konstitutiven und kreativen Bedeutung erfaßt, und »Strukturgesetze« würden als zeitlos angesehen werden. Für Rombach ist jede Struktur ihr eigenes Strukturgesetz.⁶⁹

Die Methode, diese Struktur zu sehen, bezeichnet Rombach als *Phänomenologie*: das bedeutet für ihn, daß er sich nicht in einer Metaphysik oder einer anderen Grundannahme festgemacht hat – Strukturphänomenologie ist also nicht so etwas wie Strukturierung –, sondern daß er durch sorgfältige Beschreibung der Phänomene zu den Sachen selbst, d.h. der Struktur, gelangen will.⁷⁰ Das Sehen der Phänomenologie im Unterschied zum Verstehen und Denken besteht für ihn gerade darin, daß Sehen von »innen« erfaßt: »Man sieht eine Landschaft nur ›in‹ ihr; sie muß uns umgreifen und einnehmen, wenn wir sie ›sehen‹, d.h. in ihrer ganzen Eigenart annehmen und aufnehmen wollen. Wer sie nur feststellt, nimmt sie nicht ›wahr‹. Einen Griechen ›sehen‹ heißt, ihn in seiner Welt wahrnehmen, seine Welt durch ihn und ihn in seiner Welt aufnehmen. Das Gesehene ist nie nur ein Ding, eine Sache, ein Objekt, sondern immer ein ganzer Wesenszusammenhang, und dann vielleicht eine Sache ›darin‹. Den Wesenszusammenhang sieht man nur ›von innen‹, ihn gleichsam mitlebend, ihn ›aus ihm selbst‹ nehmend.«⁷¹ – War dann die sogenannte Religionsphänomenologie doch nicht so unphänomenologisch?

Rombach unterscheidet also, ob wir die Dinge bloß von »außen« sehen, oder ob sich etwas von sich selbst her zeigt, ob wir etwas von »innen« sehen. Dies zu vergessen führe zu einem naiven Objektivitätsglauben; dies sich klar zu machen sei Phänomenologie. Phänomenologie heißt für ihn, die Sachen aus der Vorverstandtheit zur klaren Selbstgegebenheit zu bringen und so den Grund seines Verstehens mitzusehen: »Unter Phänomenologie verstehen wir darum hier eine Vorgangsweise der Beschreibung, die ihr Objekt nicht durch eine Sinnvorgabe, auch nicht durch die ›Generalthese der natürlichen Einstellung‹ vorgezeichnet findet, sondern in ›die Sache selbst‹ hineinzukommen sucht, um

⁶⁸ Siehe dazu FRANÇOIS DOSSE, *Geschichte des Strukturalismus: Bd. 1 Das Feld des Zeichens, 1945–1966*, Hamburg 1996, 548.

⁶⁹ Vgl. HEINRICH ROMBACH, *Strukturontologie: Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München 1971, 1988, 194–216.

⁷⁰ Vgl. DERS., *Strukturanthropologie: »Der menschliche Mensch«*, Freiburg/München 1987, 1993, 427.

⁷¹ DERS., *Phänomenologie des sozialen Lebens*, a.a.O., 13.

in ›originärer Anschauung‹ das dort zu Sichtende nachzuzeichnen (Husserl). Es besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen ›phänomenologischem Sehen‹ und ›objektiver Betrachtung‹. Eine objektive Betrachtung sieht ihre Sache von außen, nimmt sie aus der ›Distanz‹ eines bestimmten ›Horizontes‹ wahr; ›phänomenologisches Sehen‹ versucht demgegenüber so in die Sache hineinzukommen, daß sie ihren Innenbau zu erfassen vermag und das Konstruktionsgeheimnis entdeckt, von dem her die Sache ihre ›innere Möglichkeit‹ (Heidegger) erhält.⁷² Die Ergebnisse der ›Außenansicht‹ im Unterschied zur Phänomenologie seien ›objektiv‹ oder ›intersubjektiv‹, könnten methodisch zugänglich gemacht, wiederholt und vermittelt werden und der so verfügbare Sachverhalt sei fest im Griff der Wissenschaft. Im Gegensatz dazu könne die ›Innenansicht‹, also die Phänomenologie, das von ihr Erschaute nicht ›feststellen‹ oder ›bestimmen‹, und die daraus resultierende (und immer unzureichende) Beschreibung vermag nur demjenigen etwas zu sagen, so Rombach, der selbst diese ›Innenansicht‹ vor Augen hat: ›Wer sie nicht vor Augen hat, fängt mit einer phänomenologischen Beschreibung nichts an, auch nicht etwa nur von Ferne oder nur vage; er sieht überhaupt nichts und hält das ganze für sinn- und ergebnislos.‹⁷³ Diese ›Innenperspektive‹ würde den Religionswissenschaftler *in* die jeweilige Religion führen, und damit kommt so etwas wie ›teilnehmende Beobachtung‹ einer Religionsphänomenologie im Sinne Rombachs am nächsten.

Man muß laut Rombach *im* Phänomen sein, damit es einem aufgeht. Wer beispielsweise nicht im Phänomen Kunst ist, der sieht zwar Gegenstände, die vielleicht sogar störend als Hindernisse oder ›Schrott‹ erscheinen können, aber er sieht keine Kunstwerke. Im Hinblick auf Religion verdeutlicht Rombach selbst dies in folgendem längeren Zitat so: ›Max Scheler hat den Sinn der originären Erfahrung am deutlichsten im Hinblick auf die religiöse Region oder Dimension dargestellt und dort gezeigt, daß man nicht zunächst das Objekt ›Gott‹ denken kann, um sich dann noch ›glaubend‹ zu ihm zu bekennen, sondern daß man den Gott des Glaubens nur im Glauben erfaßt; bei der Abschwächung ins bloße Denken wird dieses ›Objekt‹ um das Wesentliche gebracht. Man kann sich also nicht in die religiöse Dimension begeben, um sodann darin Akte des Glaubens oder des Nichtglaubens, Akte der Sündhaftigkeit oder des Heils oder was immer zu setzen, sondern man kann nur, *indem* man glaubt oder betet oder segnet, in die Dimension des Religiösen gelangen. Alle Negationen dieser Akte (Nichtglauben, bloßes Wissen, Leben im Allgemeinen) gehören in eine andere Dimension, bzw. sie bestehen darin, daß man aus der Region des Religiösen gefallen ist. Wenn der Atheist Gott leugnet, dann sagt er nicht nein zu *demselben* Gott, zu dem der Theist ja sagt. Hätte der Atheist denselben Gott wie der Theist, so würde er ja sagen und wäre Theist. Ebenso umgekehrt: hätte der Theist denselben Gott wie der Atheist, so würde er nein zu diesem Gott sagen und wäre Atheist. Es handelt sich um verschiedene Götter, bzw. es handelt sich nur einmal um Gott, da sich nur der Theist in der religiösen Region befindet; der Atheist kennt diese Region nicht, hat gar nicht das Auge für sie, ›weiß‹ aber nicht, daß es da, wo er nichts sieht, etwas zu sehen gibt. Sehen

⁷² Ebd., 14.

⁷³ Ebd., 15.

heißt hier ›glauben‹, Nichtsehen heißt ›nicht glauben‹. Sehen ist die Fähigkeit zur originären Erfahrung in einer Region.«⁷⁴

Abgesehen davon, daß es für die Religionswissenschaft nicht nur monotheistische Religionen gibt und »Glauben« ein primär christliches Phänomen ist, ließe sich eine solche Phänomenologie *nicht* mit der Religionswissenschaft vereinbaren. Fehlt nämlich der Horizont der Religion, weshalb die Phänomene der Religion als solche gar nicht erscheinen können, so Rombach weiter, werden die Phänomene in einem anderen Horizont abgebildet, in dem sie nur uneigentlich und schief erscheinen. So können Religionsphänomene zum Beispiel auch im Horizont der Ökonomie auftauchen. Um die Phänomene in ihrem »wahren« Horizont zu sehen, bedeutet das im Fall der Religion für Rombach: »Der ganze Mensch muß gewandelt werden, wenn er religiöse Phänomene in ihrem eigenen Horizont sehen können soll. Die Umwandlung des ganzen Menschen heißt klassisch ›Bekehrung‹. Bekehrungen gibt es nicht nur im Religiösen, sondern auch in jedem anderen Bereich. Erst auf der Grundlage einer Bekehrung kann der Mensch Kunstwerke im eigenen Horizont der Kunst sehen. Davor sind sie andere Phänomene, ästhetische, ökonomische, publizistische, historische usw. Ein Mensch kann sich publizistisch als Kunstkritiker hervortun und hat doch noch längst nicht den eigentlichen Horizont der Kunst gewonnen. Die zu diesem Horizont gehörende ›Bekehrung‹ ist die Verwandlung des Menschen vom ›Banausen‹ überhaupt erst zum Menschen. Der ›Banause‹ ist der ›Heide‹ für den Künstler, für den Philosophen heißt der Vertreter des nichtgenuinen (philosophischen) Horizontes ›gesunder Menschenverstand‹, ›Geradeauseinstellung‹ oder kurz ›Naivität‹.«⁷⁵ In diesem Sinne sind natürlich viele Religionswissenschaftler religiös-unmusikalische »Banausen«, die nicht im Horizont der Religion stehen und denen vielleicht das religiöse Phänomen nie aufgehen wird.

Religionsphänomenologie ist also mit Rombachs Strukturphänomenologie durchaus möglich. Der Religionsphänomenologe muß im Horizont der »Religion« stehen, selbst religiös sein, damit ihm die religiösen Phänomene als solche erscheinen. Religionsphänomenologie ist mit Rombach kein »hölzernes Eisen« mehr, sondern machbar für religiös begabte Menschen. Aber eine derartige Religionsphänomenologie läßt sich in keiner Weise mit dem herrschenden Paradigma⁷⁶ der Religionswissenschaft vereinen: setzt man nur als »kleinsten gemeinsamen Nenner« aller unterschiedlichen religionswissenschaftlichen Theorieansätze die sogenannte (›intersubjektive‹) Überprüfbarkeit an, dann

⁷⁴ DERS., »Die sechs Schritte vom Einen zum Nicht-anderen«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987), 225–245, hier 229–230; siehe dazu auch DERS., »Die Religionsphänomenologie: Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler«, in: *Theologie und Philosophie* 48 (1973), 477–493.

⁷⁵ DERS., *Der kommende Gott: Hermetik – eine neue Weltsicht*, Freiburg 1991, 71/71.

⁷⁶ Im Sinne von THOMAS S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967; siehe dazu auch KURT BAYERTZ, *Wissenschaftstheorie und Paradigmenbegriff*, Stuttgart 1981. Paradigma bedeutet, »daß einige anerkannte Vorbilder konkreter wissenschaftlicher Praxis die Modelle liefern, gemäß denen die Wissenschaftlergemeinschaften ihre methodischen und sozialen Entscheidungen fällen«, schreibt CARL FRIEDRICH GETHMANN, Art. »Kuhn, Thomas Samuel«, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2: H–O, hrsg. von JÜRGEN MITTELSTRAß, Mannheim 1984, 504–507, hier 504. Was in der Religionswissenschaft als »rational« gilt, hängt – wie in jeder anderen Disziplin auch – vom jeweils herrschenden Paradigma ab.

zeigt sich sofort, daß diese Überprüfbarkeit durch andere (Wissenschaftler) in der Religionsphänomenologie überhaupt nicht gewährleistet ist. Statt dessen ist allen subjektiven Meinungen und Gefühlen Tür und Tor geöffnet, so daß die »Wissenschaftlichkeit« auf dem Spiel stehen würde. Folglich ist die Phänomenologie eine Methode, die weder im Sinne Husserls oder Heideggers noch Rombachs in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann. Hier gilt immer noch, was Antes bereits vor zwanzig Jahren mit Blick auf die Religionsphänomenologie formuliert hat: »Da es keine typisch religionswissenschaftliche Methode gibt, muß er [der Religionswissenschaftler, A.B.] sich [...] der Diskussion im interdisziplinären Gespräch stellen. Er muß so formulieren, daß seine Argumentation und die Forschungsergebnisse intersubjektiv überprüfbar bleiben. Der Religionswissenschaftler darf sich also nie auf irgendeine tiefere Einsicht, eine nur ihm eigene Wesensschau oder Intuition, auf eine Art Musikalität oder spezielle Begabung in diesem Bereich zurückziehen.«⁷⁷ – Im herrschenden Paradigma der Religionswissenschaft ist also kein Platz für die Religionsphänomenologie. Nur ein Paradigmawechsel könnte ermöglichen, daß die strukturelle Phänomenologie in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen könnte.

Schluß: Vom System zur Struktur

Für Rombach ist die Gegenwart gekennzeichnet durch den Umbruch vom Systemdenken zum Strukturdenken. Im System steht alles in einem funktionalen Bezug zueinander, alles hängt miteinander zusammen. Dieses Denken ist neu in der Moderne (Neuzeit) und löst zunächst das antike Substanzdenken am Ende des Mittelalters ab. Dieses Systemdenken bringt beispielsweise die modernen Wissenschaften hervor. Von Descartes bis Hegel wird der Grundgedanke des Systems immer weiter verfeinert, und Hegel kann als der letzte gelten, der ein (vollständiges) »System der Wissenschaften« versucht hat: bei Hegel wird sich das System als solches bewußt.⁷⁸ Damit ist aber zugleich das Systemdenken an seinem Ende – nach Hegel ist alles Systemdenken epigonal.

Heidegger hatte in *Die Zeit des Weltbildes* (1938) bemerkt, daß (neben anderem) die Wissenschaft eine wesentliche Erscheinung der Neuzeit sei, um dann nach dem Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft zu fragen. Für ihn besteht das Wesen der Wissenschaft in der Forschung und das Wesen der Forschung darin, daß sich das Erkennen selbst als Vorgehen in einem Bereich des Seienden (der Natur oder der Geschichte) einrichte. Der Grundvorgang der Forschung wiederum besteht laut Heidegger nun darin, in diesem Vorgehen einen Bereich des Seienden zu öffnen und einen Entwurf als Grundriß vorzuzeichnen. Dadurch wird die Forschung an den eröffneten Bezirk gebunden, was ihre Strenge

⁷⁷ PETER ANTES, »Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 63 (1979), 275–282, hier 281.

⁷⁸ Siehe dazu auch CLAUS-ARTUR SCHEIER, *Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie: Von Descartes bis Hegel*, Freiburg/München 1973.

ausmache: »Die Wissenschaft wird zur Forschung durch den Entwurf und durch die Sicherung desselben in der Strenge des Vorgehens. Entwurf und Strenge aber entfalten sich erst zu dem, was sie sind, im Verfahren.«⁷⁹ So hat sich auch die Religionswissenschaft in einen Bereich des Seienden, nämlich den der Religion(en), eingerichtet. Die Religionswissenschaft als strenge Wissenschaft hat sich an diesen Bezirk gebunden und entfaltet sich im Verfahren. Damit steht die Religionswissenschaft ganz auf der Grundlage des Systemdenkens und ist selbst ein System, das sich von anderen Systemen, wie den anderen Wissenschaften (insbesondere der Theologie) und den Religionen, die für sie zum »Objekt« werden, abgrenzt. Insofern kann die Religionswissenschaft als System ihren Seinsbezirk immer nur strukturieren und systematisieren, aber nie die Struktur der Religion erfassen.

Bricht nun aber das System zur Struktur um, ergibt sich eine völlig neue Situation. So schreibt auch Heidegger: »Die Zeit der ›Systeme‹ ist vorbei.«⁸⁰ Für ihn vollzieht sich gerade der Übergang von der »Metaphysik« zum »seynsgeschichtlichen Denken«, »was einem Wesenswandel des Menschen aus dem ›vernünftigen Tier‹ (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt.«⁸¹ Alle Grundworte seien vernutzt und der echte Bezug zum Wort zerstört; deshalb will er ursprünglicher *in* die Frage nach der Wahrheit des »Seyns« gelangen und *darin* denken. Es geht nicht mehr darum, »über« etwas zu handeln, sondern in die Sache selbst (genauer: in das *Ereignis* hinein) zu gelangen, ihm übereignet zu werden.⁸² Das künftige Denken sieht er als Gedanken-*gang*, der in die Lichtung durch den (bisher verborgenen) Bereich der »Wesung des Seyns« geht und so in seinem eigensten Ereignischarakter überhaupt erst erreicht werde, denn: »Das Seyn west als Ereignis.«⁸³ – Ebenso geht es Rombach um den *Wesenswandel* des Menschen: da es den Menschen ohne ein Menschenbild nicht gibt, sieht er gegenwärtig einen Umbruch von der Systemanthropologie zur Strukturanthropologie stattfinden. In der »Postmoderne« wandelt sich der Mensch von der »modernen Selbstverkleinerung«, der eine reduzierte Selbsterfahrung entspricht, zum »Übermenschen« (Nietzsche), zum »neuen Menschen« (Osho), zum »menschlichen Menschen« (Rombach), dem die »befriedete Gesellschaft« entspricht. Dazu bedarf es einer »kritischen Phänomenologie«, die nicht mehr die Phänomene so hinnimmt, wie sie sich »zunächst und zumeist« zeigen, also als Verfallsformen der Normalphänomene, sondern die die ursprüngliche Struktur der Phänomene gegen deren nivelliertes »Normal«-Verständnis herausarbeite: »Die *Methode* der ›kritischen Phänomenologie‹ geht dahin, daß sie die Phänomene nicht nur beschreibt, wie sie *sind*, sondern sie auf diejenige Struktur hin zu durchleuchten sucht, die in ihnen *angezielt* und *›gemeint‹* (intendiert) ist«, schreibt Rombach im Vorwort zur *Strukturanthropologie*.⁸⁴

⁷⁹ In: MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, 69–104, hier 73.

⁸⁰ DERS., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (= Gesamtausgabe Bd. 65), hrsg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, Frankfurt am Main 1989, ²1994, 5.

⁸¹ Ebd., 3.

⁸² Deshalb bestimmt er seine *Beiträge zur Philosophie* näher als: »Vom Ereignis ereignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort ›des‹ Seyns.« (ebd., 3)

⁸³ Ebd., 30.

⁸⁴ ROMBACH, *Strukturanthropologie*, a.a.O., 12.

In Wirklichkeit ist laut Rombach alles Struktur (und das System nur ein Selbstmißverständnis der Struktur). Strukturen sind lebendig; sie bringen sich selbst hervor; sie entstehen und vergehen wieder; sie sind nur im Werden. Mit »Strukturgenese« bezeichnet er die der Struktur innewohnende Dynamik, ihren Selbstaufbau, ihre Selbstgestaltung und ihre Selbstübersteigerung. In diesem Sinne ek-sistieren nur Strukturen: sie stehen aus sich heraus.⁸⁵ Die Strukturphänomenologie sieht dieses Gefüge, dieses Fließen, dieses Wachsen. – Der »Weg der Phänomenologie« führte uns von Husserls *Bewußtseinsanalyse* über Heideggers *Existenzanalyse* zu Rombachs *Strukturanalyse*: »Phänomenologie besagt nichts anderes als Sehen einer Struktur, und zwar so, daß diese Struktur sich selbst sieht.«⁸⁶ Subjekt (Religionswissenschaft) und Objekt (Religion) sind Momente *einer* Struktur, die die Religionsphänomenologie auf der Stufe Rombachs strukturaler Phänomenologie zu sehen bekommt. Er spricht in diesem Zusammenhang auch von *Idemität* (von lat. *idem esse*, »dasselbe sein«) und meint damit die Übereinstimmung von etwas mit dem Ganzen, mit der Struktur (während die *Identität* lediglich die Übereinstimmung von etwas mit sich selbst meint). In der Struktur sind Subjekt und Objekt dasselbe – idemisch.

Religionswissenschaft ist ein Produkt der (europäischen) Moderne: sie ist ein System innerhalb des »Systems der Wissenschaften«.⁸⁷ Aber Rombachs diagnostizierter Umbruch vom System zur Struktur wird für alle Systeme nachhaltige Veränderungen mit sich bringen, auch für die Religionswissenschaft. Die *Postmoderne* bedeutet nicht nur die Verwindung des Systemdenkens,⁸⁸ sondern auch die Überwindung des Eurozentrismus (wie überhaupt jeglichen Ethnozentrismus) – und »Religion« ist ein europäischer Begriff. Die Phänomenologie war angetreten, um die Subjekt-Objekt-Spaltung der Moderne zu sprengen und führt damit direkt in die Nach-moderne. Der postmoderne japanische Philosoph und Religionswissenschaftler Shin-ichi Hisamatsu greift zur Verdeutlichung dieses Gedankens den alten Zen-Spruch auf: *Auf dem Sattel ist kein Mensch, unter dem Sattel kein Pferd*.⁸⁹ Dieses Wort ist ein Beispiel für Idemität und nennt insofern das Geheimnis des Reitens, als das Reiten nur dann gelingt, wenn Pferd und Reiter eine Einheit bilden. Es gibt nämlich einen Unterschied zwischen dem Reiten, wobei Pferd und Reiter Eins sein müssen, und dem Betrachten des Reitens, bei dem selbstverständlich auf dem Sattel ein Reiter sitzt und sich unter dem Sattel ein Pferd befindet. Genau diesen Unterschied zwischen Reiten und Betrachten des Reitens sieht außerhalb des Zen-Buddhismus die Phänomenologie.

⁸⁵ Vgl. zur »Ek-sistenz«-Philosophie auch meinen Beitrag »Leben an der Grenze des Daseins – aus Sicht der Existenzphilosophie«, in: JÜRGEN-H. MAUTHE (Hrsg.), *Grenzen – gewünscht, gebraucht, erlitten? Grenzerfahrungen in Alltag und Therapie: Tagungsband zu den 14. Psychiatertagen Königslutter 1996*, Königslutter 1997, 99–109.

⁸⁶ ROMBACH, *Das Tao der Phänomenologie*, a.a.O., 12.

⁸⁷ Siehe dazu die aufschlußreiche Studie von HANS G. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.

⁸⁸ Siehe zur Postmoderne allgemein WOLFGANG WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993.

⁸⁹ SHIN-ICHI HISAMATSU, *Selbst-Bild* (1962), dt. in RYÔSUKE OHASHI (Hrsg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule: Texte und Einführung*, Freiburg/München 1990, 250–251.

Ebenfalls geht es Rombach nicht mehr um *Hermeneutik*, sondern um *Hermetik*: Hermeneutik ist die Lehre der Offenheit und Unverborgenheit, des Verstehens; die Hermetik dagegen ist die »Lehre« der Verslossenheit, der Verborgenheit.⁹⁰ In der hermetischen Erfahrung sind Erfahrender und Erfahrendes idemisch, Beobachter und Beobachtung sind in der Beobachtung miteinander vereinigt, eins: »Die hermetische Erfahrung steht *jenseits des Unterschieds von Subjekt und Objekt* und hält sich im Abgrund jener Einheit, die noch nicht in Gegensätze und Unterschiede auseinandergegangen ist.«⁹¹ Dadurch gelangt die Phänomenologie der hermetischen Erfahrung zur (oder besser: *in*) die Struktur. – In dieser Idemität wird das »Heil«, das »Wohl«, die »Ganzheit« hermetisch erfahren. Die Hermetik ist die wahre Phänomenologie des »Heiligen«, denn das »Heilige« ist das substantivierte Possessivadjektiv zu »heil« (gebildet durch das Suffix *-ig*, wie man aus »Dreck« das Adjektiv »dreckig« bilden kann).⁹² Im Gegensatz zu dieser idemischen Erfahrung wird normalerweise nur die Erfahrung des Unheils, des Unwohlseins, der Verfallenheit gemacht. So ist Rombachs strukturelle Phänomenologie letztlich selbst religiöse Mystik. Weil Phänomenologie eine Form der Mystik ist, ist eine »Phänomenologie der Mystik« genauso möglich wie eine »Mystik der Phänomenologie«!

Die Einheit, die *unio mystica*, die trotz aller Differenzen bleibt, ist die Struktur, die die Strukturphänomenologie erfaßt. Diese Einheit aller Unterscheidungen nennt Jacques Derrida die *différance* (mit *a*).⁹³ Die Struktur wird nicht durch ein außerstrukturelles Prinzip »gemacht« und somit »*ist alles Struktur, und alle Strukturalität ist ein unendliches Spiel von Differenzen*«. ⁹⁴ Alles ist Struktur und deshalb kann es kein »Außerhalb« der Struktur geben. (»Innen« und »außen« gibt es nur im Systemdenken.) Im Spiel der Differenzen, in der *différance*, in der Struktur sind alle Unterschiede, Differenzen oder Verschiedenheiten aufgehoben – sogar die Unterscheidung zwischen Struktur und Strukturierung! Deshalb ist sehrwohl eine Religionsphänomenologie möglich, aber – im derzeit herrschenden Paradigma – weder eine religionswissenschaftliche Phänomenologie, noch eine phänomenologische Religionswissenschaft. Das könnte sich aber in der »Postmoderne« ändern ...

⁹⁰ Vgl. HEINRICH ROMBACH, *Welt und Gegenwelt: Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik*, Basel 1983, 16f. Siehe dazu auch FRANCO VOLPI, »Hermetik versus Hermeneutik: Zu H. Rombachs Versuch, Heidegger weiterzudenken«, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 39 (1986), 181–195.

⁹¹ ROMBACH, *Der kommende Gott*, a.a.O., 44.

⁹² Vgl. dazu RAINER FLASCHE, »Heil – heilig – profan: Schlüsselbegriffe der Religionswissenschaft?«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 30 (1978), 346–351.

⁹³ Siehe dazu seinen Vortrag »*La différence*« in: JACQUES DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris: Ed. de Minuit 1972, 1–29 (dt. *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 29–52).

⁹⁴ MANFRED FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main 1984, 85. Siehe dazu auch FRANÇOIS DOSSE, *Geschichte des Strukturalismus: Bd. 2 Die Zeichen der Zeit, 1967–1991*, Hamburg 1997, 30ff.

HEILUNG DURCH GEBET IN HISTORISCHEN KIRCHEN: ERFAHRUNGEN IM ÖKUMENISCHEN KONTEXT

von *Andreas Kusch*

Heilung durch Gebet – hört man diesen Begriff, fallen einem entweder die biblischen Texte über die Urchristenheit ein, in denen dieses Phänomen häufige Erwähnung findet, oder man denkt an aufwendige Werbekampagnen für evangelistische Großveranstaltungen, die mit spektakulären Heilungsversprechungen locken. Untersucht man jedoch genauer, wo und in welchem Rahmen Krankenheilungen in der weltweiten Christenheit vorkommen, wird schnell klar, daß es sich hierbei um ein wesentlich komplexeres Phänomen handelt. Insbesondere ist es interessant zu sehen, daß das Gebet für Kranke nicht nur in Pfingstkirchen oder charismatischen Kirchen praktiziert wird, sondern auch in den Kirchen der Dritten Welt, die sich dem ökumenischen Erbe verpflichtet sehen. Im Folgenden soll insbesondere auf diese historischen Kirchen mit dem Ziel eingegangen werden, einen Überblick über das vielfältige Wesen der Heilung durch Gebet zu bekommen.

Institutionelle Einbindung des Krankengebetes

Das Gebet für Kranke ist üblicherweise in einen äußeren Rahmen eingebunden. Kennzeichen des gemeindeorientierten Gebetsdienstes ist, daß dieser Dienst seinen festen Platz im Leben einer lokalen Kirchengemeinde hat. So ist es etwa in den Mitgliedskirchen des chinesischen Christenrates üblich, daß nach den Sonntagsgottesdiensten oder den regelmäßigen Gebetsversammlungen verantwortliche Laien oder auch der Pfarrer von Gemeindegliedern um Fürbitte gebeten werden.¹ Während dies mehr informell und auf individuelle Bitte hin geschieht, geht man in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tanzania einen Schritt weiter und institutionalisiert dieses Angebot, indem man spezifische Heilungsgottesdienste anbietet oder Heilungsgebete Bestandteil von Evangelisationsveranstaltungen werden.² Bei diesen Formen wird vorausgesetzt, daß der Heilungssuchende

¹ Vgl. WÄHRISCH-OBLAU, C., »Gemeindegewachstum durch Krankenheilungen. Heilungsgebet und Heilungserfahrungen in chinesischen Gemeinden«, in: *Mitarbeiterbrief (der Vereinten Evangelischen Mission)*, Nr. 5, 1998, 26–30, hier: 26.

² Vgl. VELLER, R., »Zeichen und Wunder – die charismatische Bewegung erfaßt die evangelischen Kirchen Ostafrikas«, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Fundamentalismus in Afrika und Amerika. Historische Wurzeln – Erfahrungen – Problemanzeigen*, Hamburg 1993, 60–73.

von sich aus »kommt« und das vorhandene Angebot in Anspruch nimmt. Man findet aber auch Kirchengemeinden, die nicht auf den Kranken warten, sondern zum »Gehen« bereit sind. So gibt es etwa in katholischen Gemeinden Limas Gruppen, die den Leidenden zu Hause besuchen und dort für ihn beten, oder Heilungsgruppen – wie in der Evangelisch-Christlichen Kirche von Irian Jaya –, die regelmäßig in Krankenhäuser gehen und dort für Kranke beten.

Aktionskreisorientierte Gebetsdienste sind dagegen nicht an eine bestimmte lokale Kirchengemeinde gebunden. Hier treffen sich Mitglieder verschiedenster Kirchen, um unabhängig von konfessionellen Lehrunterschieden Heilungsdienste anzubieten. Diese Gruppen weisen unterschiedlichste Organisationsgrade auf. Viele von ihnen sind nur sehr lose strukturiert und arbeiten mehr auf spontane Art zusammen. Es gibt aber auch Gruppierungen mit einem sehr hohen sozialen Organisationsgrad, etwa in Form eines juristisch eingetragenen Vereins mit mehreren hundert Mitgliedern. Von diesen gemeinnützig orientierten »healing agencies« sind insbesondere jene Gruppierungen zu unterscheiden, die sich um einen Heiler oder selbsternannten Geistlichen scharen, der mit Hilfe kommerzieller Werbung Notleidenden seine Dienste gegen Geld anpreist.

Eine spezielle Form aktionskreiszentrierter Gebetsdienste ist in Großveranstaltungen zu sehen – seien es Evangelisations- oder spezifische Heilungsveranstaltungen –, in deren Rahmen für Kranke gebetet wird. In aller Regel steht dabei eine herausragende Persönlichkeit im Zentrum des Interesses und der Bezug zur gemeindlichen Basis ist selten gegeben. Deshalb wird in diesem Rahmen nicht weiter darauf eingegangen. Im Gegensatz zu den bisher beschriebenen Gebetsdiensten wird durch die Art der Werbung, Anpreisung und Durchführung dieser Veranstaltungen allzu häufig ein viel zu sensationell-spektakuläres Bild von Heilung vermittelt. Bei aller Kritik, die diese Form erfahren hat,³ trug sie jedoch zweifelsohne zur schnellen Popularisierung des Heilungsgedankens bei.

Insgesamt gesehen macht es der aktionskreisorientierte Ansatz möglich, daß Christen unterschiedlichster Konfessionen auf diesem speziellen Gebiet zusammenarbeiten, aber jeder nach wie vor seiner eigenen Kirche treu bleibt. Nicht selten sind in solchen Zusammenschlüssen Mitarbeiter und Älteste der historischen Kirchen zu finden, die hier neue Anregungen für ihren Dienst in ihrer Kirche suchen. Erschwert wird der Erkenntnistransfer jedoch oft dadurch, daß die äußeren Formen der oft pfingstlerisch-charismatisch geprägten Aktionskreise sich nur schwer in die Situation der historischen Kirche einfügen lassen.

Der Heilungssuchende

Wer ist es nun, der Heilung durch Gebet sucht? Zum einen sind es Christen, die auch in der Krankheit Gott als den Handelnden in ihrem persönlichen Leben sehen und von ihm

³ Vgl. etwa GIFFORD, P., *The New Crusaders: Christianity and the New Right in Southern Africa*, London 1991.

die Gesundheit erbitten. Dabei sind sie nicht auf ein übernatürliches Eingreifen Gottes fixiert, sondern halten genauso einen natürlichen Gesundungsprozeß für möglich. Die Vorstellung, daß Medikamente oder Heilpflanzen etwas Verbotenes sind – diese Auffassung wird durchaus in einigen unabhängigen afrikanischen Kirchen⁴ oder extremen Pfingstkirchen vertreten –, ist nicht anzutreffen. Vielmehr wird in manchen Heilungsgebeten sogar bewußt Gottes Segen für die Medizin und das Bemühen des medizinischen Personals um Gesundung erbeten.

Zum anderen gibt es den Kreis derer, die die verschiedensten Hilfsmöglichkeiten schon erfolglos ausprobiert haben: Anwendung von Naturheilverfahren, Aktivierung eigener Magiekenntnisse, Besuch eines Medizinmannes oder Aufsuchen eines Arztes. Vielfach wird nun noch ein letzter Versuch mit dem christlichen Heilungsgebet gemacht. Dieser äußerst pragmatische Ansatz liegt – wie später noch aufgezeigt wird – im vorherrschenden traditionellen Weltbild verankert. Man sucht nach der stärksten »Kraft« und ist nur wenig darum besorgt, von woher die Hilfe kommt.

Die Suche nach Heilung wird um so dringlicher, je weniger institutionalisierte medizinische Versorgung verfügbar ist. Auch dort, wo sie angeboten wird, ist sie schlichtweg für viele Teile der Bevölkerung nicht erschwinglich. So läßt sich mit dem monatlichen Einkommen vieler Bauern in der Dritten Welt noch nicht einmal eine Antibiotikabehandlung finanzieren, geschweige denn ein operativer Eingriff. Beobachtungen deuten darauf hin, daß das Phänomen der Heilung durch Gebet tendenziell eher auf dem Lande als in der Stadt anzutreffen ist.

Krankheitstypologie

Typischerweise werden beim Heilungsgebet drei Krankheitsbereiche unterschieden. Die meisten Leiden sind physisch bedingt. Als Beispiel sei das Schicksal einer jungen Frau in Lima genannt, die kurz vor ihrer Hochzeit stand. Durch einen Sturz von der Treppe wurde ihre Wirbelsäule so beschädigt, daß sie nicht mehr gehen konnte. Die Ärzte konnten ihr anhand des Röntgenbefundes keine Hoffnung auf Genesung machen. Ihr zukünftiger Mann war nicht bereit, sie trotz der zu erwartenden Behinderung zu heiraten. In dieser Not bat sie ein Heilungsteam ihrer katholischen Kirche um Hilfe. Durch das Gebet dieser Gruppe wurde sie geheilt, konnte wieder gehen und ihre Hochzeit feiern.⁵

Einen weiteren Bereich stellt die »Innere Heilung« dar. Hierbei erfahren Menschen Befreiung von Folgen psychischer Verletzungen und seelischen Belastungen, die sie – bedingt durch ihre Lebensumstände – erfahren haben. Als Beispiel können das spontane Freiwerden von Alkoholismus oder Drogen sowie die Heilung von traumatischen

⁴ Vgl. WERMTER, O., »Afrika auf der Suche nach Heilung. Vielfalt und Wirrnis christlicher Bewegungen«, in: *Die katholischen Missionen*, Nr. 3, 1995, 85–89, hier: 87.

⁵ Vgl. KUSCH, A., *Teilnahme an einem Gebetstreffen einer Gruppe der katholisch-charismatischen Gemeindeerneuerung in Lima/Peru im Juli 1984*, 1984.

Erlebnissen genannt werden. Vielfach werden gerade diejenigen, die Gesundung so dramatisch erlebt haben, wiederum Mitarbeiter dieser Gebetskreise, wie das Beispiel von Kinderprostituierten in Thailand zeigt: »Eine Gruppe von entwürdigten jungen Mädchen erhielt ihre Lust am Leben zurück und durfte die Freude entdecken, die in Gott zu finden ist. Heute sind oft gerade sie es, die anderen während der Segnungszeiten im Gebet dienen.«⁶

Im »Befreiungsdienst« geht es darum, daß Menschen von sogenannter Dämonenbesessenheit frei werden oder dem Einflußbereich der Dämonen entzogen werden. Während in Seligers Bericht die Frau, die des Nachts von einer unbekanntten Macht gewürgt wird und keine Luft mehr bekommt, durch eigenes Gebet und Bibellesen wieder zur Ruhe findet,⁷ schildert Mokrosch die Wirkung eines stellvertretenden Pfarrergebets.⁸ Mehrere Massafrauen eines Wohngebietes konnten nicht mehr sprechen, verloren ihre Kinder im fünften Monat der Schwangerschaft und krochen manchmal wie Tiere auf allen Vieren. Eine von ihnen hatte sich schreiend in einen Dornenhain in der Steppe zurückgezogen. Durch das Gebet eines Pfarrers wurde sie schlagartig wieder »normal«, kehrte zurück und entwickelte sich zu einer wichtigen Persönlichkeit der Dorfgemeinschaft.

Das Heilungsgeschehen

Läßt nun ein Kranker für sich beten, kann es sein, daß er spontan Heilung erfährt. Gewöhnlich ist für den Betenden nicht vorhersehbar, wie die Antwort auf das Gebet aussehen wird. Manchmal bekommt er jedoch aufgrund innerer Eindrücke oder einer Vision die Gewißheit, daß Gott heilen wird und spricht dies dem Kranken im Gebet zu. Doch das ist die Ausnahme. Ebenso kommt es vor, daß nach einmaligem Gebet eine tendenzielle Besserung zu beobachten ist und daraufhin nochmals gebetet wird. Dieser Vorgang kann durchaus mehrmals wiederholt werden, bis zur vollständigen körperlichen Wiederherstellung. Oft geschieht es auch, daß nach dem Gebet eine Genesung einsetzt und der Kranke nach und nach gesund wird. Selbst wenn beim Gesundungsprozeß Medikamente eingenommen wurden, wird Gott als der Handelnde gesehen, der die Gesundheit geschenkt hat.

Was ist nun aber mit denen, die trotz Heilungsgebet nicht gesund werden? Hier gibt es keine einheitliche Antwort. Ein Teil derer, die für Kranke beten, beansprucht von vornherein nicht, daß immer Heilung eintritt. Diese Gruppe sieht ihren Dienst an Kranken zuerst einmal als eine Beauftragung Gottes an die Christen, der sie entsprechen wollen. Sie sehen ihre Aufgabe im Beten und Gottes Aufgabe im Heilen. Von daher problematisieren

⁶ CHARISMA, »Thailand: Heilung von Kinderprostituierten durch die Vaterliebe Gottes«, in: *Charisma* 104 (Jg. 14), 1998, 11.

⁷ Vgl. SELIGER, J., »Dämonenmacht oder Geisteskraft«, in: *Mitteilen*, Nr. 3, 1994, 18.

⁸ Vgl. MOKROSCH, R., »Im Banne der Dämonen. Spiritualität und Moral tansanischer Christen«, in: *Evangelische Kommentare*, Nr. 8, 1997, 447–449, hier: 448.

oder hinterfragen sie den Glauben des Kranken nicht, wenn kein augenfälliger »Erfolg« eintritt. Andere Gruppen erliegen der Gefahr, daß sie eine monokausale Verbindung zwischen dem Glauben des Kranken und dem Gesundwerden sehen. Bei Nichteintreten der Gesundung wird das dem fehlenden oder mangelnden Glauben des Heilungssuchenden zugeschrieben. Die Tragik, die sich hinter diesem verkürzten Verständnis für die Betroffenen verbirgt, läßt sich nur erahnen.

Mit der Frage, wer gesund wird, ist auch unmittelbar die Frage verbunden, ob und welche Voraussetzungen der Kranke »mitbringen« muß, damit für ihn gebetet wird. Auch hier ist kein einheitliches religionssoziologisches Muster festzustellen. Beobachtbar ist etwa, daß in China sehr stark die Auffassung vertreten wird, daß der Heilungssuchende zuvor den christlichen Glauben annehmen muß. Ähnliches ließe sich von katholisch-charismatischen Gebetskreisen in Peru sagen. Vor dem eigentlichen Heilungsgebet findet ein Gespräch über den Glauben statt, in dem die zentralen Aussagen des Christentums erklärt werden. Bekennt sich der Kranke daraufhin zu Jesus Christus, wird für ihn gebetet. Die Problematik dieses Heilungsverständnisses liegt auf der Hand: Der nichtchristliche Kranke, oft in einer aktuellen Notlage, fühlt sich gedrängt, den Glauben anzunehmen, damit er die letzte Heilungshoffnung nicht verspielt. Vielfach weiß der Betroffene aufgrund seiner Prägung durch die traditionale Religion gar nicht, daß dieses Bekenntnis zu Jesus weitreichende Konsequenzen hat. Es gibt aber auch viele Heilungsgruppen, die unabhängig von der Religionszugehörigkeit des Kranken für ihn beten.

Motivation für den Heilungsdienst

Wie kommt es dazu, daß sich Christen bereitfinden, für andere um Heilung zu beten? Manche von ihnen können von einem speziellen »Berufungserlebnis« berichten, durch das sie sich in diese Aufgabe gestellt sehen. So berichtet eine Frau von einer Audiovision, in der Gott ihr mitteilte, daß sie ihm dienen solle und dieser Dienst am nächsten Tag beginnen würde. An jenem Tag wurde sie zu einem Kranken gerufen, um für ihn zu beten. Am folgenden Tag wurde er gesund. Seit diesem Erlebnis ist diese Frau zusammen mit anderen Mitgliedern ihrer Gemeinde in diesem Bereich aktiv und fing den ersten Heilungsgebetskreis in der Evangelisch-Christlichen-Kirche Irian Jayas an. Inzwischen ist sie weit über ihre Kirche hinaus als Heilerin bekannt.

Entgegen allgemeiner Vorstellungen können die meisten in diesem Dienst Engagierten jedoch nicht mit einem speziellen Berufungserlebnis aufwarten. Sie möchten sich in die Gemeinde einbringen und suchen ein Betätigungsfeld. Da sie von Heilungen und dem Auftrag, für Kranke zu beten, in der Bibel lesen, wollen sie das auch gerne tun. Manchmal handelt es sich auch um die gewählten Gemeindeältesten einer Kirchengemeinde, die Haus- und Krankenbesuche als ihre Aufgabe sehen. Für andere wiederum ist ihr Engagement die dankbare Antwort auf eine selbst erfahrene Heilung. Es kommt sogar vor, daß Christen ganz ungewollt aufgrund einer Notlage zu Heilern werden, wie von Kiel über die Pepo-

Epidemien (Geistbesessenheit) unter den Massai-Frauen und den Gebetsdienst der Pfarrer der Lutherischen Kirche in Tanzania berichtet wird.⁹

Beim Beginn solcher Heilungsgruppen sind herausragende Gaben und Begabungen einzelner nur selten klar ersichtlich. Diese stellen sich mit der Zeit ein, wenn die Leute durch Beobachtung und Gebet sehen, wer am besten in einen der vielen Bereiche des Heilungsdienstes einzusetzen ist: Organisation, Seelsorge am Kranken, Verkündigung, Singen, Anbetung Gottes, geistliche Eindrücke und Heilungsgebet.

Formenvielfalt und Fehlentwicklungen

Auffällig ist, daß den Gebetsdiensten keine durchformulierte Heilungstheologie zugrunde liegt und es meist auch keine Heilungsseminare gibt, in denen man nach westlichem Muster die Grundlagen eines Heilungsdienstes in Theorie und Praxis erlernen kann. Das Ganze ist mehr einem lebendigen Wachstumsprozeß nach dem Muster »learning by doing« unterworfen. Impulse für das eigene Engagement holt man sich ganz undogmatisch von den Kreisen und Gruppen, die Erfahrung haben. Dies hat zur Folge, daß dieser Dienst auch in vielen historischen Kirchen oft eine eher charismatisch-pfingstlerisch geprägte Form hat. Die verantwortlichen Leitungen der historischen Kirchen unterstützen dieses Engagement nur selten aktiv durch Schulungen und Programme, um so zu eigenen theologisch verantwortbaren Ausdrucksformen zu kommen.

Die generell festzustellende Formenvielfalt deutet darauf hin, daß der äußere Ablauf des Heilungsdienstes kulturabhängig ist bzw. stark vom Umfeld geprägt wird, in dem der einzelne das Gebet für Kranke gelernt hat. Auch aus den biblischen Berichten kann kein Schema abgeleitet werden, wie der Heilungsdienst zu geschehen hätte. So betont Wimbler nachdrücklich, daß es keine Formel oder Methode gibt, die Heilung »herbeiführen« könne.¹⁰

In den Heilungsdiensten, die offensichtlich hohe Heilungshäufigkeit aufweisen, besteht latent die Gefahr, daß Heilungen von einzelnen show-artig dazu benutzt werden, um in der Öffentlichkeit als erfolgreich dazustehen. Wie ist es anders zu verstehen, wenn etwa ein Evangelist nach einigen erfolglosen Gebetsversuchen eine blinde Frau mehrmals vor der Öffentlichkeit ausrufen läßt »ich bin geheilt« und sie dann schnell von Helfern zurück an ihren Platz bringen läßt?¹¹

Eine andere Gefahr ist in der Kommerzialisierung der Heilungsgabe zu sehen. Es ist für den oft sehr armen Christen, der für Kranke betet, aus einsichtigen Gründen mehr als schwer, den materiellen Versuchungen in richtiger Weise zu begegnen. Auf einmal wird

⁹ Vgl. KIEL, C., *Christen in der Steppe. Die Maasai Mission der Nord-Ost-Diözese der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tanzania*, Erlangen 1996.

¹⁰ Vgl. WIMBER, J. / SPRINGER, K., *Heilung in der Kraft des Geistes*, Hochheim 1986, 16.

¹¹ Vgl. KUSCH, A., *Teilnahme an einer Evangelisationsveranstaltung der Assemblée der Dieu in Ouagadougou/Burkina Faso im November 1990*, 1990.

er aus Dankbarkeit mit Radios, Kühlschränken und Fernsehern überhäuft – mehr als es seine kleine Holzhütte fassen kann. Wie soll er damit umgehen? Arm bleiben? Alle Geschenke verkaufen? Wohin dann mit dem Geld? Und wenn man das Geld für sich behält, ist der Schritt zum Heilungsbusiness nicht mehr weit: Kauf eines größeren Hauses, Einrichtung eines stattlichen Sparkontos oder die Eröffnung eines kleinen Ladens. Im Extremfall müssen die Heilungssuchenden sogar noch für das Gebet bezahlen.

Traditionale Religionen und christliches Heilungsverständnis

Im Zentrum traditionaler Religionen steht die Suche nach Kraft. Das religiöse Leben wird von dem Ziel bestimmt, die notwendige Lebenskraft zu erhalten oder, wenn möglich, zu mehren.¹² Diese Kraft wirkt in zwei miteinander verwobenen Welten: der »materiellen Welt«, die etwa aus Menschen, Tieren oder Pflanzen besteht, und der »spirituellen Welt«, in der spirituelles Doppel, Totenseelen, Geister, Ahnen, Gottheiten und unter Umständen auch Gott existieren. Beide Welten sind für den Anhänger der traditionellen Religion gleichermaßen real. Sie existieren gleichzeitig, am gleichen Ort und beeinflussen sich wechselseitig. Harmonie als ein Gleichgewicht aller Kräfte ist das, wonach der Mensch sich sehnt. Negative spirituelle Kräfte wie die Aktivität böser Geister oder magische Praktiken nicht wohlgesonnener Mitmenschen verursachen Krankheit.¹³ »Krankheit signalisiert eine Störung dieses Gleichgewichts und kann möglicherweise lebensbedrohliche Folgen nicht nur für den einzelnen, sondern auch für seine Familie und die Dorfgemeinschaft haben. Jede Krankenheilung ist daher auf eine Wiederherstellung der Balance ausgerichtet.«¹⁴ Der traditionelle Heiler wird in diesem umfassenden Krankheitsverständnis von Mbiti als Freund, Seelsorger, Psychiater und Arzt gesehen.¹⁵

Dieses Konzept, daß spirituelle Kräfte direkten Einfluß auf Erfolg, Fruchtbarkeit, Wohlstand und körperliches Wohlergehen nehmen können, kommt dem Verständnis der christlichen Heilungsgruppen entgegen. Auch sie erwarten eine ganzheitliche Heilung, jedoch durch die Kraft des Heiligen Geistes. Die Heilung ist dementsprechend nicht nur auf die körperlichen Symptome der Krankheit gerichtet, sondern es geht auch um die Wiederherstellung der Gottesbeziehung. Nicht selten sieht man im Krankheitsgeschehen das Wirken böser Mächte, die es zurückzuweisen gilt.¹⁶ Auch hier gibt es ein Diesseits und Jenseits, zwischen denen vielseitige Beziehungen bestehen und geistliche Machtkämpfe

¹² Vgl. AHRENS, TH., »Concepts of Power in a Melanesian and Biblical Perspective«, in: MELANESIAN INSTITUTE (Hg.), *Christ in Melanesia: Exploring Theological Issues*, Goroka 1977, 61–86 sowie SUNDERMEIER, T., *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh 1988, 29.

¹³ Vgl. KÄSER, L., *Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*, Erlangen 1997, 235ff.

¹⁴ HÜRTER, F., »Krankheit und ihre Heilung in afrikanischer Tradition«, in: *Im Gespräch* 1/89, 16.

¹⁵ MBITI, J.S., *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974, 216.

¹⁶ SCHWARZ, B., »Holy Spirit Movements«, in: MANTOVANI, E. (Hg.), *An Introduction to Melanesian Religions* (Point Series 6), Goroka 1987, 264f.

stattfinden. Missionstheologisch werden diese Gedanken im Konzept des »Power Encounter« reflektiert.¹⁷

Es wurde deutlich, daß das Heilungskonzept traditionaler Religionen und das Heilungsverständnis der Gebetsgruppen eine gewisse Kongruenz¹⁸ bzw. Parallelstruktur¹⁹ aufweisen. Das sollte jedoch nicht zu der Annahme verleiten, daß Heilungskreise für eine Zusammenarbeit mit traditionellen Heilern sind, wie es etwa Purcell für Papua Neuguinea vorschlägt.²⁰ Vielmehr wird der Medizinmann als Vertreter einer Religion gesehen, von der sich ein Christ radikal trennen muß.²¹

Krankengebet, Evangelisation und Gemeindegewachstum

Das Gebet für Kranke steht jedem offen, der es wünscht. Zugang gewinnt der dem christlichen Glauben Fernstehende dadurch, daß christliche Freunde oder Bekannte ihn darauf hinweisen, daß er durch Gebet geheilt werden kann. Manchmal sind es aber auch die Berichte der Geheilten, die den Hilfesuchenden veranlassen, sich an Christen zu wenden.

Die erfolgte Heilung wird als ein überzeugender Beweis dafür gesehen, daß der Heilige Geist die wirkungsvollste Kraft unter allen Mächten ist. Und so findet die Suche nach Lebenskraft oft ihre Antwort in der Hinwendung zum christlichen Glauben. Schätzungen der chinesischen Kirchenleitung besagen, daß mindestens die Hälfte der Christen im ländlichen Raum sich aufgrund von Heilserfahrungen dem christlichen Glauben zugewandt haben.²² Und weit mehr als die Hälfte von konvertierten Moslems im Nahen Osten kann über besondere Erfahrungen wie etwa Träume, Visionen und Heilungen berichten.²³

Für das Verständnis dieser Konversionen ist es wichtig zu sehen, daß sie in gemeindeorientierten Heilungskreisen nicht intendiert sind. So wenig es eine Heilungstheologie gibt,

¹⁷ Vgl. z.B. MÜLLER, K. (Hg.), *Mission als Kampf mit den Mächten. Zum missiologischen Konzept des »Power Encounter«* (Referate der Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologi in Korntal), Bonn 1993 sowie kritisch dazu HOCK, K., »Jesus-Power – Super-Power. Annäherung an die Schnittstellen zwischen christlichem Fundamentalismus und Neuen Religiösen Bewegungen in Afrika«, in: *Zeitschrift für Mission* 3/95 (Jg. 21), 1995, 134–150.

¹⁸ Vgl. SCHÄFER, H., »Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!« Fundamentalismus und Charismen: Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika«, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 3/92, 1992, 43–48.

¹⁹ Vgl. KÄSER, L., *Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*, Erlangen 1997.

²⁰ Vgl. PURCELL, R., »Healing Ministry – A Cultural Necessity«, in: *Catalyst*, Vol. 19, Nr. 4, 1989, 373–384, hier: 382.

²¹ Vgl. PETER, B., »Die heiligen Haine bleiben. Traditionelle Religion unter dem Mantel von Christentum und Islam«, in: *Mitteilungen*, Nr. 2, 1996, 18–19, hier: 19.

²² Vgl. WÄHRISCH-OBLAU, C., »Die Kirchen im Bereich des Chinesischen Christenrates«, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Computer, Kirche und Konfuzius. Einblicke in das China von heute*, Hamburg 1997, 74–79, hier: 78.

²³ Vgl. SAKALS, A. / BRAUN, R.-D. / MALICH, I., »Neue Offenheit für das Evangelium«, in: *Der Auftrag*, Nr. 59, 1996, 8–9, hier: 9.

so wenig wird das Bekehrungsgeschehen in evangelisationsstrategischen Zusammenhängen gedeutet. Zwar ist man sich bewußt, daß viele Geheilte Christen werden und man freut sich darüber, daß die Gemeinden wachsen; aber aufgrund von erhofften Bekehrungen um Heilung zu beten, ist diesen Gruppen fremd. Vielmehr ist es die erlebte individuelle Not, die mit jeder Krankheit verbunden ist, die mitleiden, mit Anteil nehmen und beten läßt.

Nach der Heilung schließt sich der Bekehrte gewöhnlich dem Leben einer Kirchengemeinde an. Insbesondere dort, wo es neben den Heilungskreisen auch ein vielfältiges Angebot an Gebets- und Bibelgruppen gibt, erfährt er, daß das Erleben der Nähe Gottes nicht auf eine einmalige Not beschränkt sein muß, sondern daß Gottes Liebe und Fürsorge auch in seinem beschwerlichen Alltag erfahrbar sind. Der Heilige Geist wird persönlicher Kompaß in den politischen, ökonomischen und sozialen Krisen und Katastrophen der Zeit. Die Gottesdienste solcher Gemeinden erschöpfen sich nicht in der Weitergabe dogmatischer Richtigkeiten und moralischer Forderungen, vielmehr werden die Besucher in ein lebendiges Glaubensgeschehen hineingezogen: »Die Sendung des Heiligen Geistes ist die Offenbarung der unzerstörbaren Lebensbejahung Gottes und seiner wunderbaren Lebensfreude.«²⁴ Dieser Glaube steckt an. Kirchenwachstum ist eine natürliche Konsequenz daraus.

Die soeben beschriebene Trias »Heilung – Gebet – Bibel« ist in historischen Kirchen verschiedenster konfessioneller und kultureller Prägung zu finden, also nicht speziell auf Pfingstkirchen oder afrikanische unabhängige Kirchen²⁵ beschränkt. Als Beispiele können hier die Mekane-Yesus Kirche in Äthiopien,²⁶ die Batak-Kirchen Nordsumatras,²⁷ die katholischen Kirchen Ugandas²⁸ sowie die chinesische Kirche²⁹ genannt werden.

Natürlich weisen die Kirchen eine unterschiedliche Offenheit für neue Impulse auf und Spannungen bleiben nicht aus. Allgemein kann aber gesagt werden, daß weniger die theologischen Implikationen dieses Ansatzes problematisiert werden, sondern eher ein Unbehagen an den Ausdrucksformen geäußert wird. Zukünftig wird es daher neben der theologischen Reflexion auch darum gehen müssen, äußere Formen zu finden, die in viel stärkerem Maße der eigenen kirchlichen Identität Rechnung tragen. Das gilt weniger für die chinesische Kirche, da sie aufgrund einer langen Zeit der politisch erzwungenen Isolation eigenständige, mit den Erfordernissen der lokalen Kirche übereinstimmende Formen entwickeln mußte und sich so in diesem Bereich Überfremdungsängste gar nicht erst entwickeln konnten.

²⁴ MOLTSMANN, J., *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, Gütersloh 1997, 27.

²⁵ Vgl. ROSNY E. DE, *Heilkunst in Afrika*, Wuppertal 1994, 139.

²⁶ Vgl. STOTTER, H., »Der Geist weht, wie er will. Charismatische und traditionelle Frömmigkeit in der Mekane-Yesus-Kirche«, in: *Mitteilungen*, Nr. 2, 1996, 14–15.

²⁷ Vgl. LUMBANTOBING, B.H., »Christentum mit neuem Gesicht. Die evangelikale Bewegung in Nordsumatra«, in: *In die Welt – für die Welt*, Nr. 4, 1996, 4–6, hier: 6.

²⁸ Vgl. SIEVERS, E., »Impulse aus der Erweckung in Uganda«, in: *Charisma*, Nr. 104 (Jg. 14), 1998, 18–19.

²⁹ Vgl. WÄHRISCH-OBLAU, C., »Die Kirchen im Bereich des Chinesischen Christenrates«, in: *EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), Computer, Kirche und Konfuzius. Einblicke in das China von heute*, Hamburg 1997, 74–79, hier: 77f.

Gesellschaftspolitische Relevanz

Untersucht man die soziale Struktur der Kirchengemeinden, in die die Heilungskreise eingebunden sind, fällt ihr starker Beteiligungscharakter auf. Die vielen kleinen, dezentral und zumeist von Laien verantworteten Gruppen und Kreise sind sehr nah an den alltäglichen Sorgen und Bedürfnissen der Gesellschaft orientiert. Das schafft eine einladende Atmosphäre, in der die Besucher menschliches Angenommensein, psychologischen Halt und Solidarität erfahren. Hier wird für sie in einem kleinen Lebensbereich spürbar, daß der Mensch eine unveräußerliche Würde hat. Darüber hinaus werden sie aber auch sehr schnell dazu ermutigt, ihre Gaben und Fähigkeiten auszuprobieren und sie in die Gemeinschaft einzubringen.

Wie sehr die »Rekonstruktion vertrauenswürdiger Verhältnisse« (MÜLLER-FAHRENHOLZ) als Befreiung und innerer Halt erlebt wird, kann nur auf dem Hintergrund des um sich greifenden Pan-Ökonomismus in den Ländern der Dritten Welt erahnt werden. Er unterwirft nicht nur die Güterproduktion und -verteilung ökonomischer Effizienzkriterien. Vielmehr werden alle Aspekte des Lebens – materielle, geistliche und intellektuelle – als Ware betrachtet und an den Meistbietenden verkauft: Schönheit, Berufszugang, Rechtssystem, Religion, Gerechtigkeit, Information, Sexualität, Raum, Zeit, staatliche Ordnungsvorstellungen, menschliche Beziehungen, Gesundheit und Sterben. In diesem Anomie-Zustand sind Normen auf breiter Front ins Wanken gekommen und bestehende Werte und Orientierungen haben an Verbindlichkeit verloren. Die ehemals tragenden Moralvorstellungen sind erodiert und die soziale Kontrolle versagt weitestgehend.

Der Entwicklungsländersoziologie Elwert³⁰ weist nun darauf hin, daß die Kraft zum Protest gegen die Ökonomisierung des Lebens vielfach von religiösen Bewegungen ausgeht. Sie bauen in ihrer kleinen, überschaubaren Welt eine Gegenkultur auf und versuchen gemäß dieses neuen Verständnisses – wie bruchstückhaft auch immer – in der Gesamtgesellschaft zu leben. Und selbst da, wo diese Gruppierungen eine bewußt apolitische Intention aufweisen, kann es durchaus sein, daß sie gleichwohl als kritische Kraft indirekt auf die Gesellschaft einwirken.³¹ Gelebte Spiritualität kann beispielsweise traditionelle Autoritätsstrukturen durchbrechen³² und so indirekt ein kleiner Beitrag zum Aufbau einer demokratischeren Zivilgesellschaft sein. Auch gibt es neue Lebenshoffnung, wenn unabhängig von sozialer Schicht, ethnischer Zugehörigkeit und Geschlecht gemeinsam gebetet und Bibel gelesen wird, wenn Ärzte kostenlos Arme behandeln, Installateure umsonst Menschen in notdürftigen Unterkünften zu Strom und Wasser verhelfen und Bedürftige Kleidung bekommen.

³⁰ Vgl. ELWERT, G., »Ausdehnung der Käuflichkeit und Einbettung der Wirtschaft. Markt und Moralökonomie«, in: HEINEMANN, K. (Hg.), *Soziologie wirtschaftlichen Handelns* (Sonderheft 28 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Opladen 1987, 300–321, hier: 308ff.

³¹ Vgl. AHRENS, TH., »Fundamentalismus und Enthusiasmus. Einige Anmerkungen aus missionstheologischer Sicht«, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Geistbewegt und bibeltreu. Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen – Herausforderung für die traditionellen Kirchen*, Hamburg 1995, 66–90, hier: 74–76.

³² Vgl. SCHEUNEMANN, D., ... und führte mich hinaus ins Weite. Studien über das Wirken des Heiligen Geistes in Indonesien und anderswo, Wuppertal 1980, 53.

Daß ein sich Besinnen auf die spirituellen Kräfte in einer vertrauten Mitwelt nicht automatisch Weltabgewandtheit bedeuten muß, zeigen auch die Erfahrungen der Pfingstkirchen³³ und der charismatischen Gruppen.³⁴ Zwar haben sie kaum Chancen, die soziopolitischen Strukturen sofort zu verändern und es gelingt ihnen zunächst nur, aufgrund neuer Werte und Normen ihr eigenes Leben und das ihrer kleinen Mitwelt verantwortlich zu gestalten. Langfristig besteht aber die begründete Aussicht, daß die christliche Ethik, die diese Veränderung bewirkt hat, auch für den politisch-wirtschaftlichen Umbau der Gesamtgesellschaft fruchtbar gemacht werden kann.³⁵

Ob ähnliches auch für Bewegungen innerhalb der historischen Kirchen gilt, bleibt abzuwarten. Für eine umfassende Beurteilung ist es zu früh, da sie zumeist noch zu jung oder zu klein sind, um jetzt schon Breitenwirkung zeigen zu können. In jedem Fall eröffnet sich für die Theologie ein weites Forschungsfeld: während Entwicklungsländerökonomien und -soziologen längst die Bedeutung von Ethik erkannt haben – neben den klassischen Produktionsfaktoren wird vom Moralkapital einer Gesellschaft gesprochen –, fehlen in der Diskussion weithin theologische und religionssoziologische Stimmen.³⁶

Westliche Theologie und Heilung

Wie deutlich wurde, ist die Praxis der Krankenheilung durch Gebet in vielen Partnerkirchen der deutschen kirchlichen Missionsgesellschaften üblich. Es erstaunt daher, daß das Thema Heilung im theologischen Wissenschaftsbetrieb – von Ausnahmen wie Becken³⁷ oder Grundmann³⁸ einmal abgesehen – kaum Beachtung findet. Wietzke³⁹ geht sogar noch weiter, indem er kritisiert, daß es noch nicht einmal theologisch ausreichende Kategorien

³³ Vgl. SCHÄFER, H., »Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!« Fundamentalismus und Charismen: Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika«, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 3/92, 1992, 43–48; LANG, K., »Seelen kann man nicht kaufen. Pfingstkirchen in Lateinamerika«, in: *Die Weltmission*, Nr. 6, 1994, 5–7.

³⁴ Vgl. HARNISCHFEGGER, J., »Sekten, Geldgier, Hexerei? In Südnigeria streiten die großen Kirchen gegen charismatische Gruppen«, in: *der überblick* 1/97 (Jg. 33), 1997, 58–65, hier: 64f.

³⁵ Vgl. auch MARTIN, D., »Faith Escaping the Hierarchies«, in: *Times Literary Supplement*, Nr. 18, 1992, 22; kritisch dazu BROUWER, S. / GIFFORD, P. / ROSE, S.D., *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, Routledge 1996.

³⁶ Vgl. KUSCH, A., »Wider eine Dritte-Welt-Romantik: Warum ein falsches Menschenbild Entwicklungserfolge (nicht nur) in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit verhindert«, in: *Zeitschrift für Mission* 1/97, (Jg. 23), 1997, 29–39, hier: 34f.

³⁷ Vgl. BECKEN, H.-J., *Theologie der Heilung – Das Heilen in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika*, Hermannsburg, 1972.

³⁸ Vgl. GRUNDMANN, CHR. H., *Leibhaftigkeit des Heils. Ein missionstheologischer Diskurs über das Heilen in den zionistischen Kirchen im südlichen Afrika*, Hamburg 1996.

³⁹ Vgl. WIETZKE, J., »Rückblick auf den Seminarverlauf. Einleitendes Statement in der abschließenden Auswertungsrunde des Seminars«, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Fundamentalismus in Afrika und Amerika. Historische Wurzeln – Erfahrungen – Problemanzeigen*, Hamburg 1993, 101–104, hier: 102.

zur Einordnung von Wundern und Heilungen gäbe. Folgerichtig konstatiert Hoch⁴⁰ für die historischen Kirchen Lateinamerikas eine Hilflosigkeit, über biblische Heilungsgeschichten zu predigen. Warum fällt es nun der westlichen Theologie so schwer, diese Fragestellung aufzugreifen?

Westliche Theologie, die sich der liberalen Tradition verpflichtet weiß, ist vom Denken der Aufklärung geprägt: Wenn »jemand Theologie betreibt und sich ernsthaft damit beschäftigt, den Wahrheitsanspruch christlicher Inhalte einzuschätzen, dann kann jemand aus dem Westen nicht so tun, als hätte es die Aufklärung nicht gegeben.«⁴¹ Für Bultmann ergibt sich daraus bezüglich der Heilung durch Gebet folgende Konsequenz, die er in einem Bonmot prägnant zusammenfaßt: »Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.«

Doch wie können die Kirchen der Dritten Welt, die vielfach die Aufklärung nur sehr begrenzt durchlaufen haben, mit diesem westlichen Theologieverständnis klarkommen? Und so richtet sich etwa George⁴² im indischen Kontext »gegen das Manipulieren der Bibel und das Aufgebot nach Macht im Namen der wissenschaftlichen Objektivität und der ideologischen Neutralität« und ist auf der Suche nach einem eigenen, indigenen und theologisch verantwortbaren Verstehensansatz, der den Zugang zu einer von Mythos, Mysterium und meditativer Meditation geprägten Kultur nicht von vornherein verbaut. Mahamba⁴³ plädiert gar dafür, die Entsendung kirchlicher Mitarbeiter in seine Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika zu unterbrechen, da sie aufgrund ihrer theologischen Ausbildung die von Zeichen und Wundern geprägte Glaubenswelt der einheimischen Christen überhaupt nicht erfassen könnten. Hier stellt sich die Frage, inwieweit diese beiden unterschiedlichen Symbolsysteme – westlich und indigen – kompatibel sind, bzw. wie Verständigung zwischen ihnen möglich wird.⁴⁴

⁴⁰ Vgl. HOCH, L.C., »Gott im Körper erfahren – das Phänomen religiöser Heilungen in den Pfingstkirchen und den afro-brasilianischen Kulturen als Herausforderung für Medizin und Kirche«, in: *Lateinamerika – Leben und Wirken der evangelischen Kirchen* (epd-Dokumentation 1/97), 1997, 27–33, hier: 31.

⁴¹ GIFFORD, P., »Afrikanische Kirchen, Theologie und Fundamentalismus«, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Geistbewegt und bibeltreu. Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen – Herausforderung für die traditionellen Kirchen*, Hamburg 1995, 44–65, hier: 60.

⁴² GEORGE, K.M., »Die Bibel im Kontext: Eine indische Geschichte«, in: *Zeitschrift für Mission* 1/97 (Jg. 23), 1997, 21–28, hier: 26.

⁴³ Vgl. MAHAMBA, M., »Christentum in Deutschland und die Frage der Mission«, in: EVANGELISCH-LUTHERISCHES MISSIONSWERK (Hg.), *Jahrbuch des ELM*, Hermannsburg 1991, 86–94, hier: 92ff.

⁴⁴ Vgl. dazu AHRENS, TH., »Christentum im Dialog der Kulturen. Eine Westeuropäische Perspektive«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 1/95 (Jg. 79), 1995, 27–42.

Schlußbemerkung

Trotz teilweise weitverbreiteter Praxis der Heilung durch Gebet in den historischen Kirchen kommt ein Dialog mit den europäischen Partnern darüber kaum zustande. Veller⁴⁵ vermutet, daß die Angst vor rationalistischen Analysen und Erklärungsversuchen die tanzanischen Missionskirchen schweigen läßt. Ähnliches ließe sich über die chinesische Kirche sagen: Während der einfache Laie ganz unbefangen mit dem westlichen Besucher über Heilung reden kann, reagieren offizielle Kirchenvertreter zumeist verlegen, versuchen dieses Phänomen mit mangelnder Schulausbildung zu entschuldigen und bemühen sich, das Gespräch höflich und schnell zu beenden.⁴⁶

Wie auch immer diese Irritationen im einzelnen zu erklären sind, zeigen diese beiden Beobachtungen doch, daß die Annäherung an ein so mit den Tiefenschichten eines Menschen verbundenen Themas »geschützter Räume« bedarf. Interessant ist hier ein Beispiel aus Südafrika: In der einladenden Atmosphäre eines Gottesdienstes in einer afrikanischen unabhängigen Kirche werden wie selbstverständlich die deutschen Kirchenführer beim Gebet für Kranke in das Geschehen mit hineingenommen. Und obwohl manches ungewohnt war – keiner von ihnen hatte bisher Kranken die Hände aufgelegt –, war diese Erfahrung auch eine Stärkung für ihren Glauben, weil sie die Gemeinschaft der Heiligen, die sie daheim jeden Sonntag als ihren Glauben bekennen, konkret erlebten.⁴⁷

Natürlich können Ausdrucksformen des Glaubens nicht einfach kopiert werden, weder in die eine noch in die andere Richtung. Aber das obige Beispiel zeigt, daß es sich lohnen kann, im ökumenischen Miteinander mehr Möglichkeiten zu schaffen, in der der reiche Erfahrungsschatz, den die historischen Kirchen in ihrer Gebetspraxis für Kranke haben, auch mit uns Christen des Westens geteilt werden kann.

⁴⁵ Vgl. VELLER, R., »Zeichen und Wunder – die charismatische Bewegung erfaßt die evangelischen Kirchen Ostafrikas«, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Fundamentalismus in Afrika und Amerika. Historische Wurzeln – Erfahrungen – Problemanzeigen*, Hamburg 1993, 60–73, hier: 72.

⁴⁶ Vgl. KUSCH, A., *Teilnahme an der Easter-Tour der Amity Foundation und des China Christian Council 1998*.

⁴⁷ Vgl. BECKEN, H.-J., »Heilen ist Versöhnen zu Gemeinschaft. Heilung in Afrika«, in: VERBAND EVANGELISCHER MISSIONSKONFERENZEN (Hg.), *Jahrbuch Mission 1990*, 1990, 76–86, hier: 85.

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1997/98

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.

BENEDIKTBEUERN / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER SALESIANER DON BOSCO

Detambel, Daniel:

Verkündigung durch das Fernsehen. Möglichkeiten und Grenzen in einem sich verändernden Kontext.

(Dissertation, Prof. Schepens SDB, Oktober 1997)

BOCHUM / RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

Heller, Christian:

John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Vom kritischen Realismus der Epistemologie zur pluralistischen Theologie der Religionen.

(Dissertation, Prof. Pottmeyer, in Bearbeitung)

Kaulig, Ludger:

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

(Dissertation, Prof. Pottmeyer, in Bearbeitung)

Kleffner, Klaus:

Gewandeltes Missionsverständnis. Historische Entwicklung und Darstellung heutiger Missionsverständnisse an Beispielen aus dem Bistum Essen.
(Diplomarbeit, Prof. Meier, Juli 1997)

BONN / RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN

P. Samosir, Leonardus:

Die Anfänge des Kreuzherrenordens (Ordinatio Sanctae Crucis) auf Java/Indonesien (1926–1942).
(Dissertation, Prof. Adriányi, Juni 1998)

EICHSTÄTT / KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT

Bosl, Katharina:

Die katholische Kirche und die Abschaffung der Sklaverei in Brasilien. Der Prozeß der Abolition in São Paulo, 1871–1888.
(Dissertation, Prof. König / Prof. Meier, Februar 1998)

FRANKFURT / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SANKT GEORGEN

Ibata-Okombi, Gervais:

Development authentique de l'homme et urgence d'une éthique politique en Afrique Centrale.
(Diplomarbeit, Prof. Schneider SJ, April 1998)

Kim, Young Jang (Benedikt):

Gemeinde-Erneuerung und Inkulturation im koreanischen Kontext. – Untersuchung zur Rolle der Laien und der kirchlichen Ban-gemeinden in der katholischen Kirche Koreas.
(Dissertation, Prof. Sievernich SJ, Februar 1998)

Ndinga, Julien:

Divorce et remariage une reflexion pastorale dans un contexte inter-culturel.
(Diplomarbeit, Prof. Sievernich SJ, April 1998)

Stuntebeck, Harald:

Belo Monte – die sozio-religiöse Bewegung von Canudos.
(Diplomarbeit, Prof. Sievernich SJ, März 1998)

Wypich, Alexandra:

Menschenrechte im Islam. Eine Einladung zum Dialog.
(Diplomarbeit, Prof. Schuster SJ, April 1998)

FREIBURG / ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG

Do, Gun Chang:

Praxisgrundhaltungen und Grundeinstellungen der buddhistischen Sozialarbeit in Korea
– eine qualitative Inhaltsanalyse von Interviews.
(Dissertation, Prof. Pompey, in Bearbeitung)

Ndikumana, Denis:

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

Pandiappallil, Joseph:

The relevance of the christology of Karl Rahner in the context of the religious pluralism of India.
(Dissertation, Prof. Walter, in Bearbeitung)

Schupp, Martin:

Leidendes Indien. – Ursachen, Bewältigung, Visionen und die Rollen der Religionen.
(Examensarbeit, Prof. Pompey, 1998)

FRIBOURG / UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Hieronymi, Diego:

Johannes Paul' II. Reinigung des historischen Gedächtnisses. Der Umgang des Papstes mit den Fehlern der Kirche gegenüber den Indios und den Schwarzen.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Delgado, in Bearbeitung)

Schwegler, Urban:

Johannes Beckmann SMB. Leben und Werk.
(Dissertation, Prof. Delgado, in Bearbeitung)

INNSBRUCK / LEOPOLD-FRANZENS-UNIVERSITÄT INNSBRUCK

Arockiam, Alangaram SJ:

Christ of the Peoples of Asia. Towards an Asian Contextual Christology. Based on the Documents of Federation of Asian Bishop's Conferences.

(Dissertation, Prof. Lies, August 1998)

Bargehr, Christian:

Prophetisches Handeln in einer pluralen Welt.

(Diplomarbeit, Prof. Lies, April 1998)

Chinnappan, Lourdusamy:

Interreligious Faith Formation in the Indian Context. An attempt towards building basic human Communities.

(Dissertation, Prof. Scharer, Juni 1998)

Ene, Anthony:

Theologie der Befreiung unter der Rücksicht der Trinität nach Leonardo Boff.

(Diplomarbeit, Prof. Lies, April 1998)

Horo, Sebastian:

Reconciliation in Tribal Culture of Chota Nagpur, India and Penitential Rite in the Roman Catholic Church.

(Diplomarbeit, Prof. Lies, April 1998)

Pérez Uvalle, Luis A.:

San Cristóbal de las Casas, una iglesia en conflicto.

(Magisterarbeit, Prof. Kriegbaum, Juni 1997)

Rauch, Ulrich:

»Gebt Liebe nur allein!« – Der Missionsauftrag im Spätwerk Karl Mays.

(Diplomarbeit, Prof. Lies, Juni 1998)

von Lengerke, Georg:

Mihi Fecistis – Von der Gegenwart Jesu Christi im Leidenden.

(Diplomarbeit, Prof. Lies, April 1998)

Winter, Elisabeth:

Weltliebe in gespannter Existenz. Grundbegriffe einer säkularen Spiritualität im Leben und Werk von Simone Weil.

(Dissertation, Prof. Lies, Juli 1998)

MAINZ / JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT

Downes, Peter:

Deutschsprachige Jesuiten als Missionare im kolonialzeitlichen Brasilien.
(Dissertation, Prof. Meier, in Bearbeitung)

Fleck, Wolfgang:

Weltreligionen im Religionsunterricht. Ansätze und Probleme interreligiösen Lernens im Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe I von Hubertus Halbfas.
(Examensarbeit, Prof. Simon, Oktober 1997)

Mohr, Sascha:

Religiöse Erziehung im Kontext einer religiös pluralen Kultur und Gesellschaft. Der religions-pädagogische Ansatz des englischen Erziehungswissenschaftlers Michael Grimmitt.
(Examensarbeit, Prof. Simon, August 1997)

MÜNSTER / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER FRANZISKANER UND KAPUZINER MÜNSTER

Makombe ma Mnyama, Jean:

Sakramente und/oder Fetische? Zum Problem des Christseins in Zaire.
(Diplomarbeit, Prof. Janßen, Juni 1997)

MÜNSTER / WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT

Ayuch, Daniel Alberto:

Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision. Zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukanischen Schlüsselreden.
(Dissertation, Prof. Löning / Prof. Zenger, WS 1997/98)

Jürgens, Burkhard:

Zweierlei Anfang. Kommunikative Konstruktionen heidenchristlicher Identität in Gal 2 und Apg 15.
(Dissertation, Prof. Löning / Prof. Zenger, WS 1997/98)

PASSAU / UNIVERSITÄT PASSAU

Bauernfeind, Hans:

Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft. Eine Krieriensuche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Menschsein.
(Dissertation, Prof. Schlemmer, WS 1997/98)

Mabiala ma Kubola, Félix:

Erlösung und Entwicklung der Völker. – Die Problematik der Gewalt, der Inkulturationsprozeß in Schwarzafrika und die Neugeburt zum Leben in Fülle.
(Dissertation, Prof. Schäfer, Juli 1998)

REGENSBURG / UNIVERSITÄT REGENSBURG

Mfutso, Joseph-Matthew:

In the Name of the Rainbow: Resistance, Reconstruction and Reconciliation as three Priorities of Social Pastoral in Malawi and South-Africa today.
(Dissertation, Prof. Baumgartner, in Bearbeitung)

SAARBRÜCKEN / UNIVERSITÄT DES SAARLANDES

Backes, Claudia:

Religion und Kult bei den Indianern Nordamerikas.
(Examensarbeit, Prof. Ohlig, 1998)

Gries, Michael:

Umbanda. Die heimliche Religion Brasiliens.
(Examensarbeit, Prof. Ohlig, 1998)

Langendörfer, Barbara:

Geschichte und Religion der Azteken.
(Magisterarbeit, Prof. Ohlig, 1998)

SANKT AUGUSTIN / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SVD

Aguigwo, Geoffrey:

The Legislations of the Church and the Federal Republic of Nigeria on temporal goods.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Königsmann SVD, September 1997)

Arce Arce, Marvin:

Kirche und Gewalt in Mittelamerika.

(Diplomarbeit, Prof. Piepke SVD, August 1998)

Banogbanog, Juanito:

Therese von Lisieux: Elemente ihres Glaubensweges als Anfrage an die Gegenwart.

(Diplomarbeit, Prof. Bettscheider SVD, Mai 1998)

Binshan, Johannes Chen:

Verkündigung der christlichen Botschaft in China. Dargestellt anhand einiger Beispiele aus der Missionsgeschichte.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Malek SVD, Dezember 1997)

Djulei, Wilhelm:

Die kirchliche Entwicklungsarbeit in der Erzdiözese Ende, Indonesien.

(Dissertation, Prof. Bettscheider SVD, in Bearbeitung)

Dörrich, Hans-Jürgen:

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

(Dissertation, Prof. Piepke SVD, in Bearbeitung)

Eisenburger, Wolfgang:

Die Beziehung des Christentums zum Schamanismus in Korea. Eine Untersuchung zur Inkulturationsfrage.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Piepke SVD, November 1997)

Hickmann, Sigrid:

Die religiöse und politische Bedeutung des *Hadjdj*.

(Diplomarbeit, Prof. Gächter SVD, Mai 1998)

Jing, Josef Li:

Zur Priesterausbildung in China. Eine Untersuchung aus historischer, systematischer und pastoraler Perspektive.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Kochanek SVD, Juni 1998)

Lemmen, Thomas:

Muslime in Deutschland – Eine Herausforderung für Christen.

(Dissertation, Prof. Rivinius SVD, in Bearbeitung)

Madro, Stanislaw:

Chinamission in »Misje Katolickie« 1918–1939.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Rivinius SVD, September 1998)

Miotk, Andrzej:

Die Enzyklika »Maximum illud«: Die Genese eines neuen Missionsverständnisses und seine Relevanz.
(Dissertation, Prof. Rivinius SVD, in Bearbeitung)

Muskalla, Marek:

Die katholische chinesische Enzyklopädie und ihr Inventar im Institut Monumenta Serica – Sankt Augustin.
(Diplomarbeit, Prof. Malek SVD, Mai 1998)

Oh, Chang-II:

Sozialer Wandel und katholische Kirche in Korea im Blick auf das Jubiläumsjahr 2000.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller SVD, in Bearbeitung)

Olikenyi, Gregory:

African Hospitality and Evangelization. A Contextual Approach.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Nunnenmacher SVD, Januar 1998)

Pu, Norbert Ying-Hsiung:

Riten im Lebenszyklus der Tsou in Tradition und Moderne.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Quack SVD, in Bearbeitung)

Qifang, Matthias Xu:

Die katholische Kirche in Suzhou – Geschichte und Gegenwart. Versuch einer historisch-pastoralen Darstellung.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Malek SVD, Dezember 1997)

Quilab, Oliver:

Vom Sein zum Anderen: Aspekte einer Missionsphilosophie im Denken von Emmanuel Levinas.
(Diplomarbeit, Prof. Mensen SVD, Mai 1998)

Seul, Winfried:

Die kirchlichen Vorschriften im Hinblick auf die Zulassung von Indianern zur Priesterweihe im Spanisch-Amerika des 16. Jhts. mit besonderer Berücksichtigung des historischen, säkularen und ecclesialen Kontextes.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Zepp SVD, September 1997)

Sochulak, Pavol:

Wallfahrt als Ausdruck der Volksfrömmigkeit im Orava-Gebiet (Slowakei).
(Diplomarbeit, Prof. Pawlik SVD, Mai 1998)

Wuwur, Hendrikus Dori:

Teilnahme der Laien beim Aufbau der Gemeinden in der katholischen Kirche von Nusa Tenggara Timur (NTT), Indonesien.
(Dissertation, Prof. Nunnenmacher SVD, August 1997)

Youmin, Stephan Jia:

Religion und Wissenschaft im heutigen China. Dargestellt anhand von drei chinesischen religionswissenschaftlichen Zeitschriften.
(Diplomarbeit, Prof. Malek SVD, Mai 1998)

Yun, Bin-Ho:

Das »Volk Gottes« in der Dritten Welt. Das »Volk Gottes« im Zweiten Vatikanischen Konzil und der Begriff »Minjung« in Korea.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Piepke SVD, November 1997)

TRIER / UNIVERSITÄT TRIER

Radina, Hans-Georg:

»Der eine Mond spiegelt sich in vielen Wassern.« Die »Pluralistische Religionstheologie« als Herausforderung für die christliche Theologie der Religionen.
(Diplomarbeit, Prof. Schützeichel, Februar 1998)

TÜBINGEN / EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT

Becka, Michelle:

Die Notwendigkeit einer Neubestimmung des Entwicklungsbegriffes aufgrund seiner kulturellen Bestimmtheit.
(Diplomarbeit, Prof. Mieth, September 1997)

Blancke, Johanna:

AIDS, the Church's Response to a Global Epidemic.
(Diplomarbeit, Prof. Biesinger, Dr. Kotowski, April 1998)

Blender, Markus:

Dritte Welt in der Schule. Eine Analyse von katholischen Religionsbüchern.
(Dissertation, Prof. Biesinger, in Bearbeitung)

Dörler, Elisabeth:

Verständigung leben und lernen – am Beispiel von türkischen Muslimen und Vor-alberger Christ/innen. Die Herausforderung der türkischen Muslime an die kirchliche Erwachsenenbildung.

(Dissertation, Prof. Biesinger, in Bearbeitung)

Fritz, Markus:

New Age und Meister Eckhart. Gemeinsamkeiten und Unterschiede.

(Diplomarbeit, Prof. Baumann, 1998)

Mendonca, Clemens:

Symbol and interreligious Dialogue in Raimon Panikkar and their relevance for religious education in India.

(Dissertation, Prof. Biesinger, in Bearbeitung)

Scheidler, Monika:

Interkulturelles Lernen in der Gemeinde.

(Habilitation, Prof. Biesinger, in Bearbeitung)

WIEN / UNIVERSITÄT WIEN

Dörfler, Hermann:

Karl Jaspers' Konzept der »Achsenzeit« als Prinzip religionshistorischer Deutung. Eine Untersuchung im Anschluß an Jan Assmann.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, Februar 1998)

Kölbl, Richard:

Die Frage nach dem Leiden in Buddhismus und Christentum. Darstellung grundlegender Positionen und Vergleich.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, Mai 1998)

Thonhauser, Matthias:

Im Angesicht der Erde. Eine religionsphänomenologische Studie über indianische Religiosität und ihre Bedeutung in Befreiungsprozessen am Beispiel einer Gemeinschaft im Surandino Perus.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, Februar 1998)

Urschütz, Walter:

Die Symbolik des buddhistischen Stupa: eine ethnopsychologische Leseanleitung.

(Dissertation, Prof. Figl, November 1997)

WÜRZBURG / JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT

Lin, Szu-Chuan:

Wundertaten und Mission. Dramatische Episoden in Apg 13–14.
(Dissertation, Prof. Klauck, WS 1997/98)

Weber, Paulus-Thomas:

Ursprung und Reife. Entwurf einer theologischen Anthropologie für die heutige Zeit. Eine phänomenologische Arbeit auf dem Hintergrund der integralen Anthropologie bei Jean Gabser und Hugo M. Enomiya Lassalle.
(Habilitation, Prof. Ganoczy, in Bearbeitung)

Buchbesprechungen

Assmann, Hugo (Hg.): *Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie* (Beiträge zur mimetischen Theorie, Bd. 2) Thaur, Lit / Münster 1996; 310 S.

Das vorliegende Buch dokumentiert ein einmaliges Ereignis: ein Treffen des bekannten französischen Denkers René Girard mit lateinamerikanischen BefreiungstheologInnen. Girard ist mit seinen Theorien ein Vertreter derjenigen mitteleuropäischen Bewegung, die seit den 60er Jahren den »kulturellen und theologischen Aufstand gegen das sadistische Gottesbild« fördert. Die Befreiungstheologie mit ihrer Option für das Leben der Armen stellt den opferverlangenden Götzen den Gott des Lebens entgegen. Zusammen führen sie einen offenen und ehrlichen »Nord-Süd-Dialog«, den H. ASSMANN in seiner Beschreibung des »inneren Ablaufs« des Treffens folgendermaßen charakterisiert: »So ging der Dialog in einem Klima ehrlicher Offenheit allseits weiter, ohne daß irgend jemand dogmatische Linientreue oder geistige Enge gezeigt hätte. Unser Gespräch konnte nur gedeihen in einer Atmosphäre tiefer gegenseitiger Anerkennung. Hätte jemand an vorfabrizierten Sprachmustern geangen, wäre das Ganze schiefgegangen. So konnte Girard am Ende der Tagung feststellen, einer der positivsten Aspekte des Dialogs sei das Fehlen jeder Art von Jargon gewesen.« (22)

Nach der einleitenden Darstellung des »inneren Verlaufs« der Tagung folgen zwei Teile mit Beiträgen lateinamerikanischer Theologen und ein Abschlußteil mit Schlaglichtern aus dem Dialog. Im ersten Teil bearbeiten H. ASSMANN, J. DE SANTA ANA und F. HINKELAMMERT »Grundlagen und Kontextmarkierungen«. ASSMANN fragt zunächst nach verschiedenen Interessen, die lateinamerikanische Befreiungstheologen zu einer Beschäftigung mit Girard treiben und führt damit inhaltlich in die Thematik, gleichzeitig aber auch – subjektiv geprägt – in das Denken Girards ein.

Der Uruguayer JULIO DE SANTA ANA analysiert dann in zwei Beiträgen zunächst »Sakralisierungen und Opfer im Tun der Menschen« und dann »Überlegungen zur opferideologischen Mimesis bei Trägern moderner Gesellschaft«. Während sein erster Beitrag eher auf die gegenwärtige Weltmarktsituation, seine Auswirkungen auf die arme Bevölkerung Lateinamerikas und den Zusammenhang von wirtschaftlicher und theologischer Analyse dieser Situation eingeht, beschreibt er im zweiten, kürzeren Beitrag den »mimetischen Mechanismus (die erzwungenen »Anpassungen« und das untätige Ja dazu)« in unserer neoliberal geprägten Welt und versucht so einen Zentralbegriff Girards (»Mimesis«) zu fassen und von hier aus den Opferbegriff schärfer zu fassen: »Wenn wir von Opfer sprechen, müssen wir unterscheiden zwischen einem Pflicht-Opfer und einem Opfer, das aus einer Haltung der Liebe gebracht wird. Ersteres bedingt ein passives Opfer, letzteres den Märtyrertod. Ersteres ändert nichts an der Ungerechtigkeit des Systems, letzteres hat eine Dimension der Erlösung.« (101)

F. HINKELAMMERT schließlich zeigt »Paradigmen« (christliches Opfer, vorchristliches Opfer, Überwindung des Opfers, Menschenopfer als Verbrechen) und »Metamorphosen des Opfers von Menschenleben«, indem er das Opferschema, versteckt hinter einer Antiopferhaltung (»Im Namen des Opfers Jesu Christi kämpft das christliche Reich gegen alle, die den Sohn Gottes weiter zum Opfer darbringen und mithin ans Kreuz schlagen. Sie alle werden geopfert, damit es mit dem Opfern ein Ende hat.« 112), und dessen Säkularisierung im Antiutopismus des bürgerlichen Denkens nachzeichnet.

Im II. Teil werden dann von acht Theologen unter dem Titel »Ausgewählte Themen« explizit theologische Zugänge zum Thema Opfer bearbeitet: JORGE PIXLEY: »Fordert der wahre Gott blutige Opfer?«; RUI JOSGRILBERG: »Opfermechanismus und der Tod Jesu«; LUIZ CARLOS SUSIN: »Opfer-

ideologie und Christologie: Die Gewalt des Kreuzes«; GILBERTO GORGULHO: »Weisheit und mimetische Begierde«; ELY ÉSER BARRETO CÉSAR: »Barmherzigkeit und Opfer im Matthäus-Evangelium«; JUNG MO SUNG: »Die geschichtliche Verifizierbarkeit nicht sakrifizieller Theorien«; RUBEM ALVES: »Eine Handvoll Thesen zu Begehren und Opfer« und JAMES ALISON: »AIDS als Ort der Offenbarung: Girard und eine neue Pastoraltheologie«.

Besondere Beachtung verdient der III. Teil, in dem »Schlaglichter aus dem Dialog« dokumentiert sind. Hier finden sich keine Referate, sondern Anfragen, Zweifel, Einwürfe und Beiträge aus den Diskussionen, in denen die Frische und Offenheit der Diskussion, von der HUGO ASSMANN geschrieben hat, deutlich wird, z.B. wenn René Girard von seinen Wurzeln spricht (»Ich bin ein Konvertit, ein Konvertit mit katholischem Hintergrund. Ich ging in Schulen, in denen es keine religiöse Erziehung gab. Ich gehöre zur Generation des Zweiten Weltkrieges und der Nachkriegszeit – einer Generation von Intellektuellen also, die praktisch allesamt die Versuchung totalitären Denkens erfahren haben. ... Bisher habe ich noch nie darüber gesprochen, weil es mir schwierig, belastend und geradezu gefährlich schien ...«, 264) oder auf zwei Seiten sein Verständnis vom »mimetischen Kreislauf« auf geniale Weise in einer »Mini-Synthese« zusammenfaßt. Daneben aber auch das Beharren z.B. eines JULIO DE SANTA ANA, der sich nicht damit zufriedengeben kann und will, daß der Mensch nur von »mimetischer Begierde«, von Gewalt, Opferlogik und Unterordnung bestimmt ist: »Doch ich glaube, daß es neben dem Nachahmungsstreben im Menschen, und nicht nur im Messias, auch etwas gibt, das wir den Heiligen Geist nennen könnten. ... Nicht nur mit Hilfe der mimetischen Begierde und sakraler Aura bändigt der Mensch die Gewalt. Da ist noch mehr, dessen keine Gewalt Herr wird und das sich nicht in Gewalt erschöpft.« (266)

Münster

Ludger Weckel

Bauerochse, Lothar: *Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften* (Erlanger Taschenbücher Bd. 113) Verlag Evang-Luth. Mission / Erlangen 1996; 491 S.

Der Versuch einer Auswertung der bestehenden Direktbeziehungen auf Kirchenkreis- und Gemeindeebene mit überseeischen Partnern ist längst überfällig. Die ältesten Beziehungen sind gut 25 Jahre alt, und die Fülle der Beziehungen aus den 80er Jahren hat zehn und mehr Jahre Erfahrung hinter sich. Der Trend hat sich inzwischen verlangsamt. Interne kirchliche Strukturveränderungen und die Sparzwänge erschweren die Entscheidung zur Aufnahme neuer Beziehungen. Zudem sind die meisten aufgeschlossenen Kirchenkreise und Gemeinden »vergeben«.

Partnerschaftsarbeit hat sich durchgesetzt, die beteiligten Gruppen haben ihre Stabilität bewiesen. In vielen Kirchenkreisen und Gemeinden gehört Partnerschaftsarbeit zum selbstverständlichen Bestandteil kirchlicher Arbeit. Eine Bestandsaufnahme für den Bereich der Nordelbischen Ev. Luth. Kirche von 1994 ergab, daß alle 27 Kirchenkreise Beziehungen zu überseeischen Kirchen pflegen und zunehmend auch zu Kirchen in Mittel- und Osteuropa, insgesamt mehrere 100, davon allein mehr als 70 Kirchenkreis- und Gemeindebeziehungen nach Tanzania mit regelmäßigen gegenseitigen Besuchen, mit Austausch und Öffentlichkeitsarbeit. Die Struktur dieser Beziehungen ist so vielfältig wie Beziehungen eben sind. Vom kirchenkreiseigenen »Entwicklungswerk« mit einem Jahresetat von über 100.000 DM bis zur Gemeindekleingruppe, die mühsam den Kontakt zu überseeischen Partnern aufrecht erhält, von projektorientierter Beziehung bis zu paternalistisch-liebevoller Fürsorgebeziehung gibt es nahezu alles in dem Bereich, der unter der Sammelbezeichnung partnerschaftliche Beziehungen läuft. Der Trend geht zu Konsolidierung und größerer

Verbindlichkeit. Sieben der nordelbischen Kirchenkreise haben inzwischen regelrechte Partnerschaftsverträge in Diskussion mit den Partnern ausgearbeitet und durch ihre jeweiligen Synodalgremien verabschiedet. Trotz aller Bemühungen von Seiten der Missionswerke und anderer Organisationen und ihren FachreferentInnen für Partnerschaftsarbeit ist eine grundlegende Überprüfung und Reflexion der partnerschaftlichen Praxis dringend angesagt.

Mit dem Buch von L. BAUEROCHSE liegt zum ersten Mal ein umfassender Versuch vor, Probleme und Chancen, Vor- und Nachteile, Ziele und Praxis von Direktbeziehungen auf Kirchenkreis- und Gemeindeebene zu evaluieren. Der Autor tut dies in vier Kapiteln. Sein Maßstab bildet dabei Geschichte, Entwicklung und inhaltliche Füllung des Begriffes »Partnerschaft« während der großen Weltmissionskonferenzen dieses Jahrhunderts. Sein Ergebnis gipfelt in vier Anfragen an die Praxis bestehender Partnerschaften, ob die »nach wie vor herrschende Dominanz des Westens in den Partnerschaften überwunden wird«, ob Partnerschaft »das Gemeindeleben i.S. einer Öffnung und einer missionarischen Präsenz der Gemeinde in gesellschaftlichen Brennpunkten, mit den Armen und Randsiedlern einer Gesellschaft« verändert, ob Partnerschaft »zur Erneuerung der ökumenischen Gemeinschaft am Ort« beiträgt und schließlich ob Partnerschaften »zur nachhaltigen Überwindung von Armut und Ungerechtigkeit beitragen« können.

Seine Grundlage bildet im zweiten Teil die Analyse von drei Partnerschaftsbeziehungen auf Kirchenkreisebene und einer Direktbeziehung auf Gemeindeebene. Hier beschreibt der Autor den Entstehungsprozeß, die beteiligten Personen und ihre Motive, die Zusammenarbeit mit den Missionswerken, die Bedeutung gegenseitiger Besuche, die Auswirkungen auf die kirchliche Arbeit vor Ort und das Verständnis von Mission.

In einem dritten Teil wendet sich der Autor den Chancen und Hemmnissen für Lernprozesse in ökumenischen Partnerschaftsbeziehungen zu. Obwohl Chancen für die Bereiche interkulturelles, ökumenisches und entwicklungspolitisches Lernen vorhanden wären, ist das Ergebnis aus Sicht des Autors ziemlich niederschmetternd: Partnerschaften bleiben weitgehend »Einbahn-Partnerschaften«, die Beschäftigung mit der missionarisch-diakonischen Herausforderung vor der eigenen Haustür kommt nicht in den Blick. Den partnerschaftlichen Beziehungen fehlt die thematisch-inhaltliche Vertiefung. Die Beziehung wird zum Selbstzweck. Partnerschaftsbeziehungen helfen nicht zur ökumenisch-missionarischen Erneuerung von Gemeinden und Kirchen. Die Fremdheit der Partner wird durch persönliche Nähe verdrängt, und Konflikte werden nicht ausgetragen. Die Mehrzahl der unterstützten Projekte führt wegen mangelnder Entwicklungsrelevanz zu verstärkter Abhängigkeit. Die positiven Ansätze und Möglichkeiten, die sich aus den ökumenischen Erfahrungen, dem verbindlichen Engagement und der konkreten Solidarität ergeben, werden ungenügend genutzt.

Darum kommt der Autor in seinem Schlußteil zu Überlegungen für eine grundlegende Neuorientierung für Partnerschaftsarbeit, die sich schon aus den ausgemachten Defiziten ableiten läßt. Für notwendig hält er die Wahrnehmung der ökumenegegeschichtlichen Einordnung von Partnerschaftsarbeit und damit zusammenhängend die Aneignung der ökumenischen Verpflichtungen. Partnerschaften bedürfen der theologischen und ekklesiologischen Qualifizierung. Partnerschaften sollten bestärkt werden für die Befähigung von Gemeinden und Kirchen zu ökumenisch-missionarischer Präsenz (Konvivenz), zu einem vertieften Verstehen des Fremden und in der Suche nach neuen Möglichkeiten, eine »symbolische und rituelle Begehung der partnerschaftlichen Beziehung im religiösen Fest« anzustreben.

Zwei Anmerkungen noch zu den ganz praktischen Hinweisen für zukünftige Partnerschaftsarbeit: Partnerschaft »lebt« auf der Gemeindeebene, die Kirchenkreisebene wird benötigt, um die Gesamtverantwortung von Kirche und die Einbettung der Einzelbeziehung in das Ganze der Kirche festzuhalten. Entscheidend ist Vernetzung, Koordination und Transparenz der beiden Ebenen. Wer auch immer dann Geld oder Güter transferiert, der Geldfluß und die Projektarbeit müssen sehr kritisch begleitet werden. Auch Partnerschaften sind nicht davor gefeit, in paternalistische oder gar

koloniale Denkweisen zurückzufallen. Deswegen kommt dem Anliegen der Fort- und Weiterbildung der in der Partnerschaftsarbeit Tätigen große Bedeutung zu, um Lernprozesse zu initiieren und mögliche Konflikte besser zu bearbeiten.

Bewundernswert sind Stringenz und Klarheit der Analyse bis hin zu den praktischen Folgerungen. Aber die Stringenz hat auch ihren Preis. Die Basis für die weitgehenden Forderungen und die teilweise sehr ernüchternden Ergebnisse der Untersuchung ist sehr schmal. Nur vier Beziehungen wurden untersucht. Nach meiner Erfahrung – ich kenne und begleite etwa 70 Beziehungen, vornehmlich für Ostafrika – ist das Bild vielschichtiger und differenzierter.

Der hoch angesetzte Maßstab – Ergebnisse der Weltmissionskonferenzen zum Thema Partnerschaft zur Grundlage für Partnerschaftsarbeit zu machen – scheint mir nicht realistisch und fast ein wenig elitär. An dieser Elle gemessen, würde vieles disqualifiziert, was entwicklungs- und lernfähig ist. Das Buch steht vielleicht manchmal in Gefahr, eine Theologie der Partnerschaft »von oben« zu entwickeln, die dann in der Praxis kaum noch Anhaltspunkte findet. Die Praxis überholt wie bisher ohnehin jede Theoriedebatte. Es ist wichtig, eine Vision zu haben, und als Orientierung sind die Reflexionsprozesse der Weltmissionskonferenzen unschätzbar, aber diese Ebene ist weit entfernt von Leben und Wirklichkeit der gemeindlichen Praxis, und hier sind manchmal einfache biblische Sätze und Einsichten aus direkter Begegnung und Lebenserfahrung für die Gruppen mindestens so relevant. Auch das Konzept der Ökumenischen Gemeindeerneuerung ist nicht auf dem Boden der Partnerschaftsarbeit entstanden, sondern wird als Maßstab von außen an diese angelegt. Aus Sicht der Gruppen ist es schlicht eine Überforderung anzunehmen, durch Partnerschaftsarbeit könnte in einer Art »Bluttransfusion« dem parochial begrenzten und oft wenig lebendigen Gemeindeleben wieder auf die Beine geholfen werden. Auch hier kann es nur darum gehen, die Gruppen zum Nachdenken anzuregen, was sie selber als Motive und Ziele bewegt.

Meine Erfahrung besagt, daß die Gruppen auf Kirchenkreis- und Gemeindeebene – und auch Schulpartnerschaften möchte ich hier einbeziehen – lernfähig sind und sich im Prozeß der Partnerschaft verändern. Zum Beispiel hat sich in vielen Gruppen, die missionarische Arbeit bei ihren afrikanischen Partnern erlebt haben, das Verständnis von Mission verändert. Vorurteile wurden abgebaut, und die eigene missionarische Herausforderung wenigstens als Problem erkannt.

Als auch vom Autor erkanntes Defizit bleibt, daß leider keine vergleichbare Reflexion über die Praxis der Partnerschaftsarbeit auf afrikanischer Seite vorliegt. Dann würden verstärkt die großen kulturellen Unterschiede thematisiert werden müssen, welche die Ungleichzeitigkeit in der Lebenswirklichkeit, das unterschiedliche Wertesystem, die Verschiedenheit der Weltsicht, die unterschiedlichen Kommunikationsregeln, die agrarische Denkstruktur, die biblizistisch-fundamentale Frömmigkeit u.a. betreffen. Denn diese Unterschiede bestimmen schon jetzt das Maß gegenseitigen Verstehens und Lernens.

Diese grundsätzlichen kritischen Rückfragen sollen jedoch keinesfalls den Wert der vorgelegten Arbeit schmälern, die ein Standardwerk für Partnerschaftsarbeit ist. Auch wenn sich die Arbeit auf afrikanische Beziehungen beschränkt, sind doch viele grundsätzliche Fragen auf andere Regionen übertragbar.

Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen, denn es bietet Stoff in Fülle sowohl für Gruppen, die eine Direktbeziehung anstreben als auch für diejenigen, die ihre bisherige Arbeit kritisch überprüfen möchten. Das Buch stellt die richtigen und wichtigen Fragen, auch wenn nach den Antworten immer wieder neu gesucht werden muß, auf beiden Seiten. Partnerschaft ist nach wie vor eher Ziel als Wirklichkeit.

Hamburg

Hans-Werner Müsing

Beyerhaus, Peter: *Er sandte Sein Wort. Theologie der christlichen Mission. Bd. 1: Die Bibel in der Mission*, Brockhaus / Wuppertal 1996; 845 S.

Zum Ende seiner über dreißigjährigen Lehrtätigkeit in Tübingen – und wie zu fürchten ist, zum Ende des dortigen Lehrstuhls für Missionswissenschaft auf unbestimmte Zeit – legt BEYERHAUS nach einer Fülle streitbarer Veröffentlichungen wieder ein großes, theologisches und grundlegendes Buch vor. Nicht weniger als seine Dissertation über *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem* (1956) könnte oder sollte es in der Fachwelt eine intensive Diskussion einleiten. Ob es dies erreichen wird, ist freilich nicht sicher: obwohl es dem Publikum, auch dem nichttheologischen, sprachlich bewußt entgegenkommt, fordert es doch mit seinen über 700 Seiten Text sehr geduldige Leser, die sich der Versuchung entziehen können, sich nur mit einzelnen Kapiteln, gar nur mit Spitzensätzen zustimmend oder ablehnend zu begnügen anstelle des wirklichen und auch kritischen Gesprächs mit dem ganzen. Der Band wird als erster Teil einer dreibändigen Theologie der Mission eingeführt; ein zweiter Band soll, nach mündlicher Auskunft des Autors, die trinitarische Begründung der Mission, ein dritter die Theologie der Religionen zum Gegenstand haben. Der vorliegende erste Band behandelt »die Bibel in der Mission«, ist aber zugleich schon das Ganze, der »Kern« einer Missionstheologie in einer Zeit, da sich für BEYERHAUS ein einzelnes, der Schrift und Hermeneutik gewidmetes Kapitel angesichts der Strittigkeit beider auswachsen mußte zum »umfassenden Rahmen, dem die Inhalte des Glaubens und deren missionarische Vermittlung eingeordnet werden« (1). Er will also auch im Torso schon als ein Ganzes gelesen werden. Weil Missionstheologie in besonderer Weise an der Schrift hängt, auf eine allgemein anerkannte biblische Theologie in den theologischen Hauptdisziplinen nicht rekuriert werden kann, deshalb muß auf den ersten 400 Seiten der Missionstheologie vor seinen Lesern sich interdisziplinär vieles erarbeiten, was man sonst in anderen Büchern und Disziplinen sucht. Durch diese und andere Eigenarten ist der vorliegende Band, der nicht originell sein, sondern nur das aussprechen will, »was zu allen Zeiten die Grundüberzeugung wahrhaft christlicher Mission gewesen ist« (727), ungewöhnlich. Er ist, anders gewendet, trotz seines systematischen Anspruchs nicht ganz aus einem Guß; es sind verschiedene Bücher ineinander, geschichtlicher, polemischer und forschungsgeschichtlicher Art, die aber dann doch im dritten Hauptteil zu positiv entfalteter Missionstheologie in engeren Sinne hinführen.

Das Einleitungskapitel (5–18) begründet die Notwendigkeit theologischer Grundlagenklärung in der Gegenwart mit dem bestehenden Gegensatz zwischen evangelikalem und ökumenischen Missionsdenken, der nicht pragmatisch und vermittelnd, sondern allenfalls mit einem »normativen und integralen« Neueinsatz überwunden werden könnte. Der erste Hauptteil »Die Bibel – das Buch der Mission«, wobei der Genitiv subjektiv *und* objektiv zu lesen ist, gliedert sich auf 150 Seiten (19–161) in drei Kapiteln. Das erste führt summarisch in das missionarische Eigenzeugnis der Bibel in beiden Testamenten ein. Das nächste führt nachzeichnend, teilweise erzählend, in die missionsgeschichtliche Bedeutung der Bibel ein und formuliert insbesondere, an die Drei-Selbst-Debatte H. Venns anknüpfend, die »biblische Mündigkeit der einheimischen Kirche« als neues Kriterium für die erlangte Selbständigkeit einer aus der Mission entstandenen Kirche in. Das letzte Kapitel wendet sich dem Schriftverständnis evangelischer Missionstheologie vornehmlich in Deutschland zu. Schwerpunkte sind G. Warneck und K. Hartenstein, der, auf schwäbisch heilsgeschichtliches Erbe zurückgreifend, exemplarisch die »integrale Stellung der Mission in der Heilsgeschichte« aufgewiesen habe, d.h., die Mission als wahren Sinn der Zeit zwischen Jesu Auferweckung und Wiederkunft. Ein Blick auf die Debatte um Heilsgeschichte und Schriftverständnis in der Frühzeit des Ökumenischen Rates bis zur Wende 1961 rundet dieses Schlüsselkapitel ab.

Der zweite Hauptteil »Die hermeneutische Krise der Mission und ihre mögliche Überwindung« ist auf 230 Seiten (163–391) ähnlich gegliedert. Ein Kapitel gilt dem Nachweis, daß die Grundla-

genkrise der Mission nicht von ihren äußeren geschichtlichen Verstrickungen komme, sondern wesentlich eine Krise im Schriftverständnis sei. Die historisch-kritische Bibelwissenschaft an den Fakultäten zerstört, wesentlich durch die Pluralität, in die sie die Theologie der einzelnen neutestamentlichen Autoren auflöst, und durch ihre Grenzüberschreitungen eben den Grund, auf welchen evangelische Missionstheologie bislang in besonderer Weise gegründet war. Noch eingehender behandelt ein weiteres Kapitel die »kontextuelle Relativieren der biblischen Autorität«, vorwiegend durch die politischen und gesellschaftsorientierten Theologien, einschließlich der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Sie alle deuten – worin man BEYERHAUS ein weites Stück zustimmen kann – die Geschichte willkürlich; wiewohl Wahrheitsmomente in ihrem Ansatz nicht zu bestreiten sind, bleibt der alles relativierende »hermeneutische Situationalismus« unannehmbar und wird die Polarisierung in der Weltmissionsbewegung nur noch weiter verfestigen. Das abschließende ausführliche Kapitel setzt dem ein »pneumatisch-heilsgeschichtliches« Schriftverständnis zur Begründung der Mission entgegen: Schrift und Geist, Geist und Schrift müssen in erneuerter Inspirationslehre zusammengebracht werden und führen dann – wie in einigen von BEYERHAUS besonders gewürdigten neueren Erklärungen der katholischen Kirche – von selber zur »heilsgeschichtlichen Kohärenz«, zur Heilsgeschichte als dem Drama mit der Christusmitte.

Erst der dritte Hauptteil »Missionarische Verkündigung in biblischer Vollmacht« auf 320 Seiten (393–724) in fünf Kapiteln ist im eigentlichen Sinne entfaltete Theologie der Mission. Bezeichnenderweise setzt er ein mit einem Kapitel nicht über den Inhalt, sondern mit dem »göttlichen Auftrag« der Mission in der Bevollmächtigung der Sendboten, zentral in der Beauftragung der Jünger in Mt 28 parr. Starkes Interesse hat BEYERHAUS am Amt und Modus der Bevollmächtigung, einschließlich der Handauflegung. Mission geschieht vollmächtig nur »im Namen Jesu«, der bekannt wird. Ihr letztes Ziel ist nicht (nur) soteriologisch, sondern wesenhaft doxologisch. Es folgt, als ein weiteres breit ausgeführtes Schlüsselkapitel, die »Botschaft von der Versöhnung«. Nach abermaliger Betonung der »Vorgegebenheit« ihres Inhalts geht es um das Wort der Predigt, das aus der universalen Unheilssituation zur Bekehrung ruft. Was Versöhnung ist, wird positiv nicht eigens entfaltet – es ist nur ein, wenn auch wichtiger »Ausdruck des biblischen Heilsverständnisses« – hingegen wird die Sühnelehre mit Nachdruck und kämpferisch vertreten. Der Heilige Geist steht als Kommunikator der Botschaft hinter der Schrift und der kirchlichen Sendung. Zur Wortverkündigung kommt in der Mission »Heil und Heilung« hinzu; ein weiteres Kapitel entfaltet missionswissenschaftlich konkret, was vom Heilungsdienst der Gemeinde erwartet werden darf und was nicht, und wie extremen Charismatikern samt dem »Power Gospel« hier besonnen zu begegnen sei. Die differenzierende Antwort liest sich unerwartet ähnlich W. Hollenwegers diesbezüglichen Ausführungen. Das nächste Kapitel kommt in neuem Einsatz auf das missionarische Zeugnis und Gottes Selbstbezeugung darin zurück: zum Zeugnis gehört sowohl die Gerichts- wie auch die Lebenssituation; es kann zum Blutzeugnis, d.h. Martyrium werden. Andererseits findet sich überraschenderweise hier eine ernste Warnung vor den »biblizistischen Irrungen des Fundamentalismus«: das Buch ersetzt nicht das gelebte Zeugnis; die Bibel ist, wie bei K. Barth, nur die zweite Gestalt von Gottes dreifacher Selbstbezeugung. Das abschließende Kapitel führt von der missionarischen Predigt weiter zur biblischen Lehre, welche anweist zum neuen Leben und einweist in die Gemeinde und ihre Ordnungen, die falsche Lehren abwehrt und positiv den göttlichen Heilsplan dem Verstehen des Glaubens öffnet. Wichtig ist hierfür der – wie schon bei Arneck – als des Paulus eigentliches Vermächtnis gelesener Epheserbrief. Doch nicht damit endet der erste Band, sondern mit dem abermals eingeschärften dramatischen »Blick aufs Ende«, auf das prophetische Amt der Kirche, auch mit der unaufgebbaren, notwendigen Lehre vom kommenden Antichrist, dem großen Verführer, ohne den – wie schon in anderer geschichtlicher Zeit von Hartenstein und W. Freytag gelehrt – der Herr und das endgültige Heil nicht kommen kann.

Wohl der wichtigste Punkt für das kritische Gespräch mit BEYERHAUS ist, mehr noch als die Schriftfrage im allgemeinen, die bei ihm von Hartenstein und vom frühen O. Cullmann übernom-

mene These, daß Mission der eigentliche und vorrangige Sinn der Zeit zwischen Jesu Auferstehung und Wiederkunft sei. Die gegenwärtige Welt bestünde dann letztlich nur noch um der anderen zu Erreichenden, nicht um der Christen willen. Dieser Gedanke, der in Mt 24,10 par seinen Anhalt hat, muß ernst, er muß darum aber noch nicht als das letzte und eindeutige Wort der Schrift genommen werden. Hat die Christenheit in der Zeit nicht auch noch anderes zu sein und zu tun? W. Pannenberg etwa diskutiert dies 1993 auf J. Daniélous Spur und schließt, daß die Mission zwar *ein*, aber nicht *der* Sinn aller christlichen Geschichte sei; die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Gottes Wille stehe mit gleichem Recht daneben. Auch daß nach Luther ich als Christenmensch Christi eigen bin »und in seinem Reich unter ihm lebe in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit«, ist mehr als nur Mission. Sollte die gesamte kirchliche Tradition, einschließlich des modernen Katholizismus, im Unrecht sein, welche die spezielle Zeitlehre von Mt 24, ebenso wie das Lehrstück vom Antichrist, am Rande beließ und in der Bekenntnis- und Lehrbildung das heilsgeschichtliche dem trinitarischen Gottesverständnis nicht über- sondern unterordnete? Wohl mag auch hier, wie in anderen christlichen Sonderlehren, eine »unbeglichene Rechnung« und Anfrage an die allgemeine christliche Kirche liegen; aber noch Hartenstein wußte, anders als BEYERHAUS, daß das Dogma und die großkirchliche Lehrbildung nicht zu dieser speziellen Sicht hinführt. Wie dies der geplante zweite Band, die trinitarische und doxologische Missionsbegründung, wieder nuancieren wird, bleibt abzuwarten.

Zum zweiten stellt sich dem nachdenklichen Leser die Frage, ob man nicht aus *theologischem* Grund und ohne alsbald dem Situationalismus zu verfallen, die *geschichtliche* Erfahrung trotz und neben der Heilsgeschichte ernster nehmen sollte: die weltlichen Faktoren, die den Aufbruch moderner Weltmission ermöglichten, aber auch die Katastrophen und Schuldverfahrungen, die nach Mt 25 ebenfalls Gegenstand des Jüngsten Gerichts sein werden – einschließlich der von bekennenden Christen versäumten menschlichen Solidarität. Geschichtliche Katastrophen führten in zwischen- und neutestamentlicher Zeit zum apokalyptischen Schrifttum, das in modernen Katastrophen neu zu sprechen begann, das aber darum doch nicht zum universalen Schlüssel zum Ganzen des Evangeliums und des Alltags der Geschichte werden muß: die Johannesoffenbarung steht – gegen Hartenstein – hier eben doch nicht auf gleicher Ebene mit dem Römerbrief. Wenig überzeugend ist auf der anderen Seite BEYERHAUS' Kampf gegen den innerkanonischen Pluralismus selbst in harmlosen Dingen; seine Abwehr dagegen, daß die Mission in der menschlichen Wirklichkeit des Urchristentums *Ursprünge* im Plural (M. Hengel) hat, nicht nur den ewigen einen Ursprung in Gott, der unbestritten ist. Wie immer man die zerbrechliche Paradimentheorie D. Boschs (der im übrigen auch von Cullmann herkommt) beurteilen mag, zur Erschließung der Fülle des Neuen Testaments für die Mission heute tut er mehr als BEYERHAUS' lehrmäßige und normative Rettung der Schrift vor ihren Kritikern.

Gut und weiterführend ist drittens das von Beyerhaus in Weiterführung seiner Dissertation 1956 formulierte Kriterium von der »biblischen Mündigkeit« als dem Maß der Selbständigkeit junger Kirchen. Etliche nichteuropäische Theologen werden zustimmend von ihm zitiert, nicht nur evangelikale, sondern auch etwa J.S. Mbiti, der über vieles anders denkt. Über die besonders in Afrika und Asien umstrittene Frage der anderen Religionen, die nicht nur Zusammenbruch und Überwindung des Heidentums meinen kann, verspricht der geplante dritte Band Auskunft. Offen bleibt aber jetzt schon, gerade im Blick auf Mbiti und afrikanisches Christentum, ob organisierte, geplante *Mission* die unabdingbare Forderung an die Kirche aller Zeiten und überall ist; ob sie nicht zuzeiten mit gutem Grund in diffusere *Ausbreitung* übergehen kann, ja muß. Das Bild der Apostelgeschichte von den Gemeinden spricht nicht dagegen; und auch hier käme eine alternative Denkmöglichkeit wieder in den Blick: Lukas den Nichtjuden im ganzen des Kanons zu lesen – nicht nur als den abschließenden Systematiker der Heilsgeschichte, sondern auch als den ersten, den Schutzpatron aller »einheimischen« Theologen, welche – in menschlich-kultureller Begrenzung,

aber doch vom Heiligen Geist nicht verlassen – sagen, was angekommen ist bei ihnen, was sie verstanden haben vom Evangelium Jesus Christus.

Berlin

Heinrich Balz

Bürkle, Horst: *Der Mensch auf der Suche nach Gott – Die Frage der Religionen* (Amateca, Lehrbücher zur kath. Theologie, Bd. 3), Bonifatius / Paderborn 1996; 254 S.

Im Titel kommen die beiden Anliegen des Buches zum Ausdruck: »Der Mensch auf der Suche nach Gott« bezeichnet die Religionen der Völker und stellt diese in den biblischen Zusammenhang, »Die Frage der Religionen« weist sie als bestimmende Fragestellung in der Geschichte der Theologie aus. Von den Kirchenvätern bis zu den jüngsten Lehrschreibern und in Bezug auf theologische Beiträge wird das Spektrum und die Kontinuität in den Antworten auf die Frage nach den Religionen sichtbar. Im Blick auf ihre wesentlichen Erscheinungsformen und ihre Herausforderung für die Theologie kommen die großen nichtchristlichen Religionen zur Darstellung.

In einem ersten Teil wird die Bedeutung der Heiligen Schrift für eine Beschäftigung mit den Religionen an ausgewählten Beispielen vor Augen geführt. Eine theologische Auseinandersetzung mit den Religionen der Menschheit hat mit ihrer biblischen Grundlegung zu beginnen. Im zweiten Teil wird an Beispielen aufgezeigt, wo im Verlauf der Geschichte der Theologie diese biblisch vorgezeichnete Linie weiterhin bestimmend geblieben ist und wo sie – wie im Falle Lessings – verlassen worden ist. Im dritten Teil wird die grundlegende Orientierung, die das Zweite Vatikanische Konzil in Bezug auf die nichtchristlichen Religionen vermittelt, eingeführt. Im vierten Teil werden einzelne Religionen schwerpunktmäßig dargestellt und eine über das religionskundliche Grundwissen hinausgehende paradigmatische Hermeneutik vermittelt. Die Themenwahl ist mitbestimmt von einem dem Evangelium verpflichteten theologischen Zugang.

Im letzten und fünften Teil werden Leitlinien für eine Theologie der Religionen vermittelt, die die vorangegangene Begegnung einzelner Religionen mit dem Christentum, seinem Menschenbild und seiner Ethik, berücksichtigt.

Interessant ist z.B. der Vergleich zwischen Grundeinstellungen im Buddhismus und im Christentum (222): Das Gefühl des allumfassenden Mitleids mit allen Existenzen, die sich noch nicht befreien konnten (Karuna, Metta), wird in Anpassung an den christlich geprägten Begriff in der Literatur immer mit dem Wort »Liebe« übersetzt. Karuna und Metta sind aber auch Ausdruck einer inneren Distanz zu allem, was dieses Leben bestimmt. Caritas im christlichen Sinn aber will dies nicht unbedingt sein.

In der Begegnung mit den Inhalten anderer Religionen schärft und vertieft sich die Erkenntnis des eigenen Glaubens. Nach einer Einführung zu den Naturreligionen (99) wird ihre Bedeutung und Herausforderung für die abendländischen Christen herausgestellt. In zahlreichen Traditionen, Riten und »aitiologischen Kultsagen« findet Bestehendes und Gültiges seine Verbindlichkeit und Sinndeutung (107).

Der Autor bezieht die religiöse Praxis, die Spiritualität, die heiligen Ordnungen und Riten in die Betrachtung und in den Prozeß des Verstehens mit ein. Die Konzentration auf die anthropologische Fragestellung ist ein sehr positiver Aspekt des Buches. Es geht um einen ganzheitlichen und umfassenden Dialog. Das Buch unterscheidet sich wohltuend von abstrakten und rein intellektuellen Diskursen über fremde Religionen, die das konkrete Leben oft aussparen. Erst so ist die Durchschau auf das verborgene Wesen dessen möglich, was in der Wahrnehmung seiner äußeren Erscheinung mehrdeutig und verwechselbar bleibt.

Das Buch unterscheidet sich deutlich von den sogenannten »pluralistischen« Religionstheorien: Im Kontext der katholischen Glaubenslehre wird eine »Theologie der Religionen« in ihren Grundzügen entworfen. Der Autor ist ein fachkundiger Religionswissenschaftler, er ist Mitherausgeber des Lexikon für Theologie und Kirche. Zahlreiche Literaturangaben zu allen relevanten Themen runden das reiche und interessante Buch ab. Für Theologiestudenten ist dieses Buch eine sinnvolle und verlässliche Grundlegung.

Im Zuge der »Globalisierung« der Menschheit wird der Dialog der Religionen im 21. Jh. sehr an Bedeutung gewinnen. Wer auf dem Boden lebendiger christlicher Tradition diese Herausforderung annehmen will, für den ist dieses Buch eine Pflichtlektüre.

St. Ottilien

Josef Thomas Götz OSB

Divine Word Missionaries in Papua New Guinea 1896–1996. Festschrift (Steyler Missionwissenschaftliches Institut), hg. vom Steyler Verlag / Nettetal 1996; 258 S.

Hundert Jahre Missionsarbeit der Steyler Missionare in Papua Neuguinea haben einen Erfahrungsschatz anwachsen lassen, der es wert ist, gesammelt und reflektiert zu werden. Die vorliegende Festschrift wurde anfänglich von dem Missionswissenschaftler KURT PISKATY vorbereitet; nach seinem plötzlichen Tod hat das Steyler Missionswissenschaftliche Institut das bereits vorliegende Material in 13 Beiträgen (12 in englisch, einer in deutsch) veröffentlicht. Der historische Kontext der Gründung der SVD-Mission an der Nordküste von Neuguinea wird zunächst von JOSEPH ALT und KARL JOSEF RIVINIUS dargestellt; es fehlt eine historische Aufarbeitung der Hochland-Mission, die erst nach dem zweiten Weltkrieg begann. Die folgenden Beiträge machen die Charismen und Schwerpunkte der Steyler Missionare deutlich: Ethnologie, Linguistik und Missionswissenschaft (LOUIS J. LUZBETAK, PETER KNECHT, PATRICK F. GESCH und FRANCO ZOCCA); Katechistenausbildung und Katechese (ALOYS KLIJN); Bildungswesen (JÜRGEN OMMERBORN); moderne Medienarbeit durch die Förderung von Pidgin-Englisch (FRANK MIHALIC). In vielen dieser Beiträge wird die Zusammenarbeit der Steyler Missionare mit anderen Missionsgenossenschaften und christlichen Kirchen angesprochen; die SVD-Festschrift selbst ist ein Beweis für die wachsende innerkirchliche und ökumenische Kooperation: Der lutherische Missionswissenschaftler THEODOR AHRENS wurde eingeladen, über die ökumenische Dimension des Melanesischen Instituts zu reflektieren, und THEO AERTS MSC schreibt über christliche Kunst in Melanesien.

Den Rahmen der Festschrift bilden die Beiträge von zwei SVD-Missionswissenschaftlern. ENNIO MANTOVANI führt in die Einzelbeiträge ein und weist auf informative Ergänzungen sowie unvermeidliche Einschränkungen hin, z.B. den Mangel an Beiträgen von einheimischen Theologen. PAUL B. STEFFEN unternimmt abschließend eine perspektivische Auswertung der hundertjährigen SVD-Mission in Neuguinea, wobei er meine 1975 veröffentlichten pastoralanthropologischen Modelle aufgreift und eine viergliedrige Periodisierung vorschlägt: Gründung, Expansion, Konsolidierung und Aufbau der Ortskirche.

Eine gegenwärtige Priorität der SVD-Missionare in Papua Neuguinea besteht in der Förderung des schwierigen Prozesses der nationalen Identitätsfindung: »Die christlichen Kirchen können mehr als andere Gemeinschaften in diesem Land zu diesem Prozeß beitragen wegen ihres landesweiten Netzes von spirituell aktiven kirchlichen Basisgemeinschaften.« (250) Damit wird ein deutliches Signal für das nächste Jahrhundert gegeben.

Aachen

Hermann Janssen

Hintzsche, Wieland / Nickol, Thomas (Hg.): *Die grosse nordische Expedition. Georg Wilhelm Steller (1709–1746). Ein Lutheraner erforscht Sibirien und Alaska. Eine Ausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Justus Perthes Verlag / Gotha 1996; 347 S.*

Ein aufwendig gestalteter Katalog. Dies ist der erste Eindruck, wenn man das voluminöse Werk in die Hände nimmt. Gewidmet ist es Georg Wilhelm Stöller, der später den Namen Steller annahm. Nach dem Studium widmete sich der vom Hallischen Pietismus geprägte Arzt und Naturforscher der Erforschung Sibiriens. Sein früher Tod und andere Umstände haben seinen Anteil an den wissenschaftlichen Ergebnissen der »Großen Nordischen Expedition«, zu der das Russische Reich mehr als zehn Jahre lang nicht unbeträchtliche finanzielle Mittel und viele hundert Menschen mobilisierte, seit längerer Zeit in Vergessenheit geraten lassen. Zu seinem 250. Todestag wurde deshalb eine Ausstellung von den Franckeschen Stiftungen in Halle organisiert, zu der der vorliegende Katalog gehört.

Wie die Herausgeber in den Vorbemerkungen hervorheben, sei es »Ziel der Ausstellung ..., das Werk Stellers im Zusammenhang mit der Tätigkeit der von der Petersburger Akademie entsandten Wissenschaftsgruppe und der gesamten Expedition vor Augen zu führen« (1).

Der Aufbau des Bandes ist nicht gerade als gewöhnlich, vielmehr als originell zu bezeichnen. Der Lebensweg Stellers wird anhand wichtiger Stationen aus seiner Biographie in mehreren Kapiteln erzählt, etwa: Kindheit und Jugend in Wittenberg 1709–1729, als Student in Wittenberg 1729–1731, Student und Lehrer in Halle, St. Petersburg 1734–1737, von St. Petersburg nach Jenisseisk 1737–1738, in Irkusk und im Baikalseegebiet 1739–1740, von Irkusk nach Ochotsk, Kamtschatka – September 1740 bis Mai 1741 und August 1742 bis Juli 1744, die Amerikareise Juni 1741 bis August 1742, die Rückreise – August 1744 bis November 1746. Diese biographischen Charakter tragenden Kapitel bildet das inhaltliche Gerüst und sind durch farbige Seiten hervorgehoben. Lediglich zwei solcherart ausgewiesenen Kapitel haben ursächlich nichts mit dem Lebensweg Stellers zu tun. Diese beschäftigen sich mit der Erforschung Sibiriens sowie mit der Rezeption des Stellerschen Werks.

Zu den biographischen Überblicken gehören jeweils bis zu zwanzig beigeordnete Kapitel, die das Umfeld des Forschungsreisenden erhellen. So wird etwa das Kapitel über Stellers Aufenthalt in St. Petersburg mit Beiträgen über »Rußland in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts« oder über die Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im 18. Jahrhundert oder die botanischen Gärten in St. Petersburg »ergänzt«. Im Kapitel, das die Reise von St. Petersburg nach Jenisseisk beschreibt, finden sich Beiträge, die »Streiflichter aus der christlichen Missionsgeschichte Rußlands bis ins 18. Jahrhundert« bieten, Städte wie Moskau, Kasan, Jekaterinburg, Tomsk u.a. dem Leser in der damaligen Zeit präsentieren, einen geologischen Überblick über Sibirien darbieten, aber auch die Menschen, mit denen der deutsche Forscher in Berührung kam, vorstellen, wie die Kalmücken und Tataren. Aber auch inhaltlich übergreifende Beiträge finden sich hier, wie der über die Suche nach der Nordostpassage oder über die Salzgewinnung und den Erzbergbau.

Ergänzt wird dieser, wie auch andere Komplexe, durch die kurze Vorstellung und Würdigung von Persönlichkeiten, die auf irgend einer Weise den Lebensweg des Reisenden berührten. Hierbei handelt es sich zum Beispiel um den Erzbischof Feofan Prokopowitsch (1681–1736), den Vorkämpfer der petrinischen Reformen, Daniel Gottlieb Messerschmidt (1685–1735), Vitus Bering (1681–1741) oder den Japanreisenden Martin Spangberg (um 1695–1761).

Immer wieder werden auch Themen aus der Wissenschaftsgeschichte behandelt, wie die Atlanten von Iwan Kirilowitsch Kirilow oder zeitgenössische Vermessungsinstrumente und Vermessungsmethoden.

Der vorliegende Band ist ein ausgezeichnete Beweis der geschickten Kombination von populär dargelegten Forschungsergebnissen verschiedener Wissenschaftsdisziplinen. Dort, wo die Kürze des

zur Verfügung stehenden Platzes, Verknappungen und Lücken deutlich werden lassen, werden diese Desiderata durch die hervorragenden Abbildungen wettgemacht. Die Illustration besteht aus historischen schwarz/weiß-Fotos, aus farbigen Bildern von den damaligen Schauplätzen, aber auch aus den Bildern von musealen Gegenständen sowie aus Kartenskizzen und Faksimiles.

Ohne Übertreibung läßt sich konstatieren, daß man wohl kaum besser das Leben und Werk Georg Wilhelm Stellers hätte würdigen können. In Inhalt, Präsentation und Gestaltung setzt der vorliegende Band Akzente für die Missionsgeschichtsschreibung, aber auch für alle sozial- und naturwissenschaftlichen Disziplinen, die ihr historisches Wissen aus den Quellen der Archive und Bibliotheken von europäischen Missionsgesellschaften schöpfen.

Berlin

Ulrich van der Heyden

Hiorth, Finngeier: *Introduction to Atheism, Indian Secular Society* / Pune (India) 1995; 178 p.

Der Autor, 1928 als Sohn norwegischer Eltern im Dienste der Heilsarmee in Indonesien geboren, verlor nach eigenem Zeugnis im Alter von 19 Jahren seinen Gottesglauben. Nach Studien in verschiedenen europäischen Ländern lehrte er schließlich Philosophie in Oslo. Doch blieb sein Interesse an Indonesien lebendig, so daß er seit 1983 Beiträge über das Land veröffentlichte. Wegweiser aber wurden für ihn mehr und mehr Menschen in säkularer Gesellschaft, Atheisten, Agnostiker, Humanisten, Säkularisten, wobei ihm Menschen der »secular society« Indiens hilfreich waren. Vor diesem Hintergrund erscheint die »Einführung in den Atheismus« wie eine Summula seines Lebens. In ihr sammelt Vf. in kurzen Kapiteln die Argumente für einen Atheismus, der aber am Ende doch der Atheismus der westlichen Welt ist, auch wenn sich seine Spuren in aller Welt verfolgen lassen.

Bonn

Hans Waldenfels

Hummel, Reinhart: *Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr*, Herder / Freiburg–Basel–Wien 1996; 272 S.

Gurus gibt es heute wie Sand am Meer – von den »echten«, indischen, bis zu solchen, bei denen diese Bezeichnung ihren Sinn beinahe eingebüßt hat. Der personellen Inflation entspricht die literarische, die kaum noch zu überblicken ist. Warum dann also noch ein neues Guru-Buch? Erstens eben um dieser Sachlage willen; denn die gesamte Guru-Szene ist in ständiger Veränderung begriffen, der nur sehr wenige Autoren mit der erforderlichen Umsicht zu folgen vermögen. Wo aber, zweitens, die Voraussetzungen dafür gegeben sind, kann ein Kompendium wie das vorliegende entstehen, das sowohl an Aktualität als auch an Gründlichkeit heute kaum seinesgleichen hat.

Der Vf., habilitierter evangelischer Theologe, früher Rektor eines theologischen College in Orissa (Indien), zuletzt eineinhalb Jahrzehnte lang Direktor der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, bereits durch seine Habilitationsschrift über »Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen« (1980) als Fachmann für das Guruwesen ausgewiesen, ist kontinuierlich bei diesem Thema geblieben und darf schon deshalb mit besonderer Aufmerksamkeit rechnen.

Die Anlage des Werks folgt in etwa dem Muster konzentrischer Kreise. Der erste Teil behandelt Gemeinsamkeiten wie auch Differenzen der Guru-Bewegungen im allgemeinen, insbesondere ihre

Herkunft in Indien und ihren Weg in den Westen. In einem zweiten, engeren Kreis bietet der Vf. Einzeldarstellungen. Vollständigkeit ist dabei weder erreichbar noch erstrebt; wohl aber wird das Spektrum der Bewegungen in seiner ganzen Breite sichtbar gemacht. Ein dritter Teil mit Kurzdarstellungen, Glossar und Bibliographie hilft zur Erschließung des umfangreichen Stoffes. Für eine Neuauflage wären allerdings auch Personen- und Sachregister erwünscht.

Vom inhaltlichen und gedanklichen Reichtum der Untersuchung kann die Besprechung nur einen fragmentarischen Eindruck vermitteln. Einige Stichworte mögen andeuten, was man etwa erwarten darf.

Wie Martin Kämpchen, der seit Jahren als katholischer Indienbeobachter an Ort und Stelle tätig ist, kürzlich nachwies, so sieht und beschreibt auch HUMMEL die Tendenz zur Auflösung des Individuums in der Anonymität, die heute in den Gurubewegungen vorherrscht: Der Mensch nimmt sich als Persönlichkeit zurück und schreibt den Wert seines Denkens und Tuns der Größe des Gurus zu. HUMMEL läßt allerdings auch keinen Zweifel daran, daß damit die Wachsamkeit gegenüber einem Mißbrauch der Guru-Macht durchaus nicht überflüssig wird, und daß sogar die Frage nach einem Ende der Zeit der Gurus nicht verdrängt werden darf (54). Lehrreich sind auch die Hinweise auf synkretistische Neigungen in der Guru-Szene, etwa bei Rajneesh (106), im Sahaja-Yoga (124), in der Self Realization Fellowship (189), der Transzendentalen Meditation (198) und anderswo – dies gerade in einer Zeit, in der manche Vertreter einer christlichen Religionstheologie sich viel darauf zugute tun, daß sie jeglichen Synkretismus für gleichsam salonfähig zu erklären vermögen. Auch die Sympathien für den trickreichen »Wundermann und neuen Christus« Sathya Sai Baba, die heute sogar von christlichen Theologen geäußert werden, finden bei HUMMEL keine Stütze, ebensowenig die häufig empfohlene Teilnahme an Sidhi-Kursen, deren psychotische Nebenwirkungen ja nicht zu unterschätzen sind. Andererseits erlaubt seine Kenntnis der Materie dem Autor nicht, ernsthafter Bemühung um Spiritualität ohne exklusive Heilsansprüche ihre Berechtigung abzuspüren. Nicht um Vorurteile geht es, sondern um verantwortliche Urteilsbildung.

Das Werk ist gewiß keine leichte Lektüre – Dünnbrettbohrer seien gewarnt! Ausgesprochen oder unausgesprochen konfrontiert es den Leser mit der unbequemen Wahrheit, daß es nicht zuletzt die Unzufriedenheit mit den etablierten Religionen ist – das Christentum eingeschlossen –, die dem Massenerfolg der Gurus und ihrer Mitläufer den Weg bereitet.

Heidelberg

Hans Werner Gensichen

Lande, Aasulv / Ustorf, Werner (Hg.): *Mission in a Pluralist World* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 97) Peter-Lang-Verlag / Frankfurt 1996; 193 S.

Die zehn in diesem Sammelband vereinigten Arbeiten sind während eines gleichnamigen anglo-skandinavischen Seminars im Juni 1994 in den Selly Oak Colleges, Birmingham, als Vorträge gehalten und mit Unterstützung der dortigen School of Mission and World Christianity sowie des Nordic Institute for Missionary and Ecumenical Research (NIME) publiziert worden. Unter den Rubriken »Outlines of Missiology today« (Teil 1), »Reflections on Christian Experience« (Teil 2) und »Aspects of Post-Christendom Hermeneutics« (Teil 3) wurden die sehr disparaten Beiträge geordnet, Beiträge, die nach Meinung der Herausgeber in ihrer Verschiedenheit unterschiedliche missionswissenschaftliche und missionstheologische Traditionen repräsentieren (»... the materials published here represent different missiological traditions and, therefore, different approaches vis-à-vis pluralism«, 7). Doch mit Ausnahme von W. USTORFS Überlegungen zur »Philanthropy of God« (113–125), in denen er »in a rather brief and preliminary way« eine »missiology of western culture«

angesichts des hier bestehenden Pluralismus zu skizzieren versucht (114), liegen alle Kapitel mehr oder weniger außerhalb des vom Thema bezeichneten Problemfeldes.

Sie behandeln zunächst kundig den Stand missionswissenschaftlicher Forschung in Skandinavien (CARL HALLENCREUTZ: »Contemporary Nordic Missiology«, 13–23) und England (AASULV LANDE: »Contemporary Missiology in the Church of England«, 25–61) sowie die missionsgeschichtlichen Fragen »Missions and Cultural Imperialism« (ANDREW PORTER, 65–80), »History of Mission – History of Liberation?« (SIGURD BERGMANN, 81–104) und »The Dream of a Christian Europe« (JAN-MARTIN BERENTSEN, 105–112). Darauf folgt, nach dem bereits erwähnten Beitrag von WERNER USTORF, die skurrile Abhandlung von GRAHAM KINGS über »Immigration, Race and Grace«, in der nichts anderes als spärlich kommentierte, entsprechende Auszüge aus Briefen Max Warrens an seine Tochter und ihren Mann in Indien (PAT AND ROGER HOOKER, 127–151) aus den Jahren 1965–1977 zusammengestellt werden.

Im dritten Teil schließlich findet man die nicht ganz ideologiefreien religionspädagogischen Überlegungen von JOHN M. HULL zu »Religious Education and the Conflict of Values in Modern Europe« (153–174), einen unprofilierter exegetischen Beitrag über die »Differences of Mission in the New Testament« von MICHAEL GOULDER (175–182) und anregende religionstheologische Reflexionen von R.S. SUGIRTHARJAH über »The Text and the Texts. Use of the Bible in a multi-faith context« (183–192).

Dieses thematische Kaleidoskop hat allerdings wenig mit einer ja durchaus denkbaren pluralistischen Behandlung des Themas zu tun. Das, was als Missionstheologie angepriesen wird, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als Ansammlung von Gelegenheitsbeiträgen eher zufällig vorhandener Kapazitäten und Begabungen, die mit Ausnahme der lesenswerten, weil kompetent orientierenden Artikel von HALLENCREUTZ, LANDE, PORTER und USTORF besser in den Konferenzpapieren der Teilnehmer verblieben wären als sich in dieser Form öffentlicher Kritik zu stellen.

Apropos Form: Verlag und Herausgeber liefern mit dem vorliegenden Buch ein erschreckendes Negativ-Beispiel für semi-wissenschaftliche Veröffentlichungen, die der Sache als ganzer Abbruch tun. Nicht nur, daß der Käufer und potentielle Leser sogleich mit einer vollständigen Seite, die einzufügen ist, konfrontiert wird (Errata), sondern auch die Tatsache, daß es darüber hinaus noch zusätzlich zu einer Seitenvertauschung kommt (145/146) und daß das Layout teilweise geradezu katastrophal ist (vgl. z.B. 74f, 108f, 148f, nicht bündiger Seitenspiegel, Fußnotensatz und Bibliographien), ist Anlaß für diese herbe Kritik. Der Rezensent ist sich dessen bewußt, daß heutzutage Verlage zwecks Kosteneinsparung in zunehmendem Maße die Arbeit der Lektoren auf Autoren und Herausgeber abwälzen. Doch da gibt es eine kritische Grenze, jenseits derer man sich als Leser genarrt fühlt und sich fragt, ob solcherart präsentierte, den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebende Beiträge überhaupt von ernstzunehmender Qualität sein können. Form und Inhalt sind eben nicht gänzlich voneinander zu trennen, was sich für den Verkauf ja nur negativ auswirken kann, etwas, worauf die Herausgeber der Reihe verstärkt ihre Aufmerksamkeit richten sollten. Warum wird alles auf Biegen und Brechen publiziert, selbst dann, wenn die Herstellungskosten auf ein Niveau herabgedrückt werden, das keine verantwortliche Veröffentlichung mehr gewährleistet? Weniger wäre hier zweifelsohne in jeder Hinsicht mehr gewesen.

Hamburg

Christoffer H. Grundmann

Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): *Metaphysikkritik, Ethik, Religion*, Echter / Würzburg 1995; 153 S.

Mit diesem Band beginnt der Echter-Verlag eine neue Reihe »Religion in der Moderne«, die von M. LUTZ-BACHMANN und M. SIEVERNICH verantwortet wird. Der erste Band nimmt das veränderte Verhältnis der Religion zur Philosophie in den Blick, das einerseits von einer unüberhörbaren Metaphysikkritik, andererseits aber von der Wende zur praktischen Philosophie und zur Ethik gekennzeichnet ist. L. HONNEFELDER beschreibt eingangs die bleibende Möglichkeit der Metaphysik, gefolgt u.a. von Überlegungen zum Verhältnis von Metaphysik und Religion heute (H. SCHNÄDELBACH), Anmerkungen zum Habermasschen Denken (M. LUTZ-BACHMANN), einer religionsphilosophischen Verhältnisbestimmung zu Rationalität und Religion (W. SCHMIDT-BIGGEMANN), ehe dann die Wende zur Praxisbegründung erläutert wird, von Kant (H.M. BAUMGARTNER) und Schopenhauer her (A. SCHMIDT). Der Band schließt mit Thesen zum Verhältnis von Ethik und Theologie von L. HONNEFELDER. Für den abgeschrittenen Raum bietet das Buch eine sachdienliche Einführung. Freilich ist der Vollzug des Übergangs in den religiösen Erfahrungsraum mit seinem Wahrheitsgehalt konsequenterweise noch zu vollziehen.

Bonn

Hans Waldenfels

Malek, Roman: »Fallbeispiel« *China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, Steyler Verlag / Nettetal 1996; 693 S.

Reflexion über China und seine Kirchen vollzog sich im Deutschland der letzten 30 Jahre auch und vor allem in einem ökumenischen Kreis, dessen ersten Mitgliedern dieser opulente Band gewidmet ist. Seine 31 Beiträge, im Zeitraum von 1988 bis 1996 entstanden, spiegeln in gewisser Weise die Arbeitsschwerpunkte des »Ökumenischen China-Arbeitskreises« und zeichnen begangene Wege der kirchlichen Beschäftigung mit China und seinem Christentum nach.

In fünf großen Teilen werden u.a. die Geschichte des Christentums in China, aktuelle Herausforderungen des dortigen Christentums sowie theologische Äußerungen im heutigen China thematisiert. Es finden sich Beiträge von Vertretern der katholischen und evangelischen Seite, von deutschen wie chinesischen Wissenschaftlern in diesem Band beispielhaft zusammengeführt.

Im ersten Teil zur Geschichte des Christentums kommen Aspekte der chinesischen Bibelübersetzung (JOST ZETSCHKE) zur Sprache; ebenso die christliche Färbung der Erzählliteratur der 4. Mai-Bewegung (YANG JIANLONG) bei so berühmten chinesischen Autoren wie Yu Dafu und Bing Xin. CLAUDIA VON COLLANI zeichnet den Figurismus der Jesuitenmission im 16.–18. Jh. nach, der altes europäisches und chinesisches Gedankengut zu einem neuen originellen System verschmolz. Die Figuristen versuchten, auch Daoismus und Neo-Konfuzianismus zu nutzen und chinesische Symbole auf einen ihnen – angeblich – immanenten theologischen Sinngehalt hin auszulegen. Dabei gelingt es VON COLLANI, den Vorwurf zu entkräften, die Figuristen seien nur »verrückte, frömmelnde und naive Theologen und Sinologen« (126) gewesen. Im Gegenteil: Sie haben auf das europäische Geistesleben im 18. Jh. eingewirkt und Mission von einer »theologischen Einbahnstraße zum Beginn eines kulturellen und religiösen Austausches« (127) geführt. Mit der Rolle christlicher Mission als Werkzeug gesellschaftlicher und kultureller Veränderung befaßt sich kritisch GEORG EVERS. Für ihn bleibt der Gegensatz bis heute bestehen, daß sich die Missionare des 19. Jh.s. auf der einen Seite mit dem Papst gegen die Moderne wandten und die Ideale der französischen Revolution ablehnten, während sie andererseits »auf dem Missionsfeld als Vorkämpfer einer überlegenen europäischen

Kultur auftraten« (188). Trotz ihres eher konservativen Denkens seien viele Missionare, z.B. mit ihrem Eintreten für Gedankenfreiheit, oft wohl gar unfreiwillig, Werkzeuge des Wandels geworden. Und doch habe ihre eurozentristische Sicht die Entwicklung einer inkulturierten Theologie in China verhindert. Diese zu formen sei Aufgabe der Zukunft für chinesische Christen.

Der Intellektuelle XIU HAITAO betont wiederum die Bedeutung des Christentums für eine »Umgestaltung der chinesischen Kultur und ... Mentalität« (236) und wendet sich gegen dessen »totale Sinisierung«. Konzepte wie die Transzendenz des Göttlichen seien wichtig gerade in China, wo Menschen oft vergöttlicht wurden (s. Mao Zedong) und die Grenze zwischen Mensch und Gott fatalerweise überschritten wurde.

Der zweite Teil des Bandes befaßt sich u.a. mit Liang Shumings Religionsbegriff (ZBIGNIEW WESOŁOWSKI SVD) sowie einem kontrovers diskutierten Artikel des chinesischen Intellektuellen und »Kulturchristen« Liu Xiaofeng.

Der ausgewiesene Sinologe und Wirtschaftsfachmann CARSTEN HERRMANN-PILLATH trägt mit seinem Beitrag *Chinas Tradition – Stolperstein der Modernisierung?* zum dritten Teil des Buches bei. Chinesische Wissenschaftler zeigten, so der Autor, oft große Vorbehalte, was eine direkte Auseinandersetzung mit gelebten Traditionen des Volkes (wie z.B. der Volksreligion) betreffe. In China würde eine ganze Reihe von Fragen an die Tradition gar nicht erst gestellt. In diesem Sinn plädiert er für eine bessere Zusammenarbeit zwischen West und Ost, die zur Rekonstruktion solcher verdrängter Bestandteile chinesischer Tradition beitragen könne.

Unter der Überschrift »Die Religionsfrage« werden im vierten Teil zunächst Theorien der Religion im heutigen China reflektiert. Der Religionswissenschaftler an der Akademie für Sozialwissenschaften in Peking, ZHUO XINPING, spricht hier einem Religionsbegriff das Wort, der weniger ideologisch als vielmehr kulturell gefaßt ist. Die Schwierigkeit der Inkulturation sieht er darin, daß »eine Religion einerseits ihre eigene kulturelle Tradition an eine neue kulturelle Umwelt anpassen und Identität mit ihr finden, andererseits ihre eigene Kontinuität unter diesen Bedingungen bewahren muß« (429).

Mit Religionspolitik in der Volksrepublik China setzt sich WINFRIED GLÜER auseinander. Er arbeitet anhand von chinesischen Quellen heraus, daß von den Religionen seit 1949 stets »Anpassung« an die Gegebenheiten des Sozialismus gefordert wurde. Mit Zustimmung vermerke die staatliche Seite, daß viele Religionsangehörige heute ihre Schriften entsprechend dem Sozialismus auslegten. Doch, so warnt GLÜER, »eine Harmonisierung dieser Art stellt einen Eingriff in den inneren Bereich der Religionen dar« (499). In der Diskussion über »Anpassung« zwischen der sozialistischen Gesellschaft und den Religionen sei bisher kein Konsens erreicht, weshalb es in der Praxis auch immer wieder zu Übergriffen und z.T. schweren Verstößen gegen die Religionsfreiheit in China komme.

Dem »Fallbeispiel« China in puncto Theologie und Kirche ist der fünfte Teil des Bandes gewidmet. Mit der chinesischen Kirche am Vorabend des 21. Jh.s. befaßt sich PHILIP L. WICKERI in einem Situationsbericht. Gefordert sei von Außenstehenden v.a. der Dialog mit der chinesischen Seite sowie bessere Beobachtung. WICKERI referiert Einstellungen des Chinesischen Christenrates. Dieser sehe die Probleme derzeit nicht in der staatlichen Politik liegen, sondern in deren unterschiedlicher Implementierung auf lokaler Ebene. In den chinesischen Kirchen steht ein altersbedingter Wechsel in Schlüsselpositionen an – eine unklare Situation, die Zukunftsprognosen erschwert.

Erfahrungen aus der Praxis der evangelischen Kirchen vor Ort liefert ein Beitrag von CLAUDIA WÄHRISCH-OBLAU, der u.a. die altersmäßige Zusammensetzung der Christen, Gegensätze zwischen armen und reichen Gemeinden sowie den brodelnden Generationenkonflikt in den Kirchen berücksichtigt.

Von katholischer Seite fordert ALOYSIUS B. CHANG SJ dazu auf, »Brückenkirche« zu sein und die Gegensätze zwischen offizieller und inoffizieller katholischer Kirche in China nicht noch zu verschärfen. Ideal in Hinblick auf die gegenseitigen Beziehungen erscheint ihm das Prinzip der »friedlichen Koexistenz«.

Während GOTTHARD OBLAU schließlich den Äußerungen kontextueller Theologie in den Predigten evangelischer Gemeinden in China nachgeht, die er beispielsweise im Motivkreis der Familienbeziehungen aufscheinen sieht, beschäftigt sich MANFRED PLATE mit der Spiritualität katholischer Chinesen. Hier kommt er zu den Schluß: »In der Begegnung mit den katholischen Chinesen und ihrer Spiritualität hat sich mir vor allem eines gezeigt: Wir Europäer können nicht von »Weltkirche« sprechen, wenn wir uns nicht auch innerliche der Begegnung mit der großen Kultur des Fernen Ostens stellen ... « (691)

Dem ist nichts hinzuzufügen. Doch gäbe es noch viele Beiträge vorzustellen in diesem interessanten, themenmäßig breit gefächerten und gut redigierten Buch, das wahrlich nicht nur Lesern mit kirchlichem Kontext zu empfehlen ist.

Hamburg

Monika Gänßbauer

Oberhammer, Gerhard (Hg.): *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition* (Arbeitsdokumentation eines Symposiums), Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften / Wien 1995; 356 S.

Thema des 5. vom Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und vom Institut für Indologie der Universität Wien vom 27.09.–01.10.1992 veranstalteten interdisziplinären Symposiums zur Hermeneutik der Religion und ihrer Traditionsformen in Asien und Europa war die Todesthematik. Wie in früheren Fällen hatte der Veranstalter auch dieses Mal als Vorlauf ein Arbeitspapier zur Thema verteilt, das eine Reihe von Fragekomplexen vorgibt. Der vorliegende Band enthält dann im wesentlichen überarbeitete Vorträge des Symposiums, erweitert um einen Beitrag von W. HALBFASS und zwei gleichfalls nicht vorgetragenen Beiträgen von G. OBERHAMMER; dafür fehlen die Beiträge des Rezensenten »Reinkarnation und Auferstehung. Hermeneutische Überlegungen« (er findet sich inzwischen in H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II.*, Borengässer / Bonn 1997, 335–360) sowie der als Schlußvortrag im Programm verzeichnete Beitrag von E. WALDSCHÜTZ »Leben zum Tode, um zu leben. Bemerkungen zu Tod und Wiedergeburt / Auferstehung auf dem Hintergrund mittelalterlicher Philosopheme«. Die Abfolge der Beiträge des Dokumentenbandes gibt nicht den Ablauf der Tagung wieder, sondern ist eher gedanklich geordnet von grundlegenden Überlegungen und Beobachtungen im indischen Raum über literarische Analysen aus dem Bereiche des Hinduismus und Buddhismus zu philosophisch-theologischen Erörterungen. Entsprechend stehen am Anfang indologische Beiträge über Feuer, Seele und Unsterblichkeit (J.C. HEESTERMAN), über Mensch, Tier und Pflanze und den Tod in den älteren Upanishaden (L. SCHMITHAUSEN) sowie Karma und Tod im indischen Denken (W. HALBFASS), gefolgt von Beiträgen über den Tod als Mittel der Entsühnung im Dharmasāstra (A. WEZLER), in der Spiritualität des Pāsupata, sodann in Śankaras Lehre von der Erlösung zu Lebzeiten (die beiden letzten von G. OBERHAMMER). Die im letztgenannten Beitrag von OBERHAMMER angesprochene Thematik der Erlösung im Leben wird dann fortgesetzt in den beiden nächsten Beiträgen von M. HULIN (»Erlösung zu Lebzeiten und Solipsismus im späteren Advaitavada«) und von T. VETTER (»Bei Lebzeiten das Todlose erreichen. Zum Begriff *amata* im älteren Buddhismus«). Die letzte Textgruppe, die durch das Fehlen von zwei

Symposiumsbeiträgen in ihrem Gewicht etwas abfällt, beginnt mit den Ausführungen des japanischen Religionsphilosophen S. UEDA »Hermeneutik des Weges durch den Tod«. H.M. VROOM wählt die Toten- und Bestattungsgebete als Ansatzpunkt, um zu zeigen, wie Religion zur Deutung des Todes wird. Schließlich klingt der Band aus mit »kritische(n) Überlegungen zum Eschaton des Glaubens«, vorgelegt vom Wiener Fundamentaltheologen J. REIKERSTORFER. Der gesamte Band ist von G. OBERHAMMER in gewohnt sorgfältiger Art ediert. Er bietet wichtiges Material zur Todesproblematik, diesmal vor allem aus dem asiatischen, von Hinduismus und Buddhismus geprägten Kulturbereich, das freilich dann erst recht einer intensiveren Beschäftigung aus der Sicht unserer Kultur und Religion bedarf. Der wechselseitige Austausch war in den früheren Dokumentationsbänden deutlicher zu erkennen.

Bonn

Hans Waldenfels

Panikkar, Raimon: *Der Dreiklang der Wirklichkeit. Die kosmotheandrische Offenbarung*, A. Pustet-Verlag / Salzburg–München 1995; 190 S.

Das 1993 in den USA erschienene Buch ist – anders als in früheren Fällen – relativ schnell ins Deutsche übersetzt worden und steht in gewissem Sinne in der Nachfolge des 1993 erschienenen Buches »Trinität«. Einheit und Vielheit spielen im Denken PANIKKARS ebenso eine Rolle wie die aus dem Christentum erkennbare Grundstruktur des Trinitarischen, die auf eigene Weise der Sicht des Ganzen Profil verleiht, sich – von diesem christlichen Verstehen wegbewegend – aber zugleich in dieses Ganze der Wirklichkeit hinein auflöst. Unter zwei Rücksichten geht Vf. die Integration der Wirklichkeit an. Im Teil I – *Colligite Fragmenta* – »Sammelt die Bruchstücke« – bespricht er nach einleitenden Hinweisen drei kairologische Momente des Bewußtseins: ökumenisch – ökonomisch – katholisch, um dann seine »kosmotheandrische Intuition« darzustellen. Teil II – *Das Ende der Geschichte* – handelt gleichfalls vom Bewußtsein des Menschen unter den Gesichtspunkten nichthistorisch – historisch (mit ihrer Krise) – transhistorisch. Epilogisch werden schließlich Aspekte einer kosmotheandrischen Spiritualität unter den Leitmotiven »Anima Mundi – Vita Hominis – Spiritus Dei« vorgestellt. All das ist lesens- und bedenkenswert, läßt aber zugleich viel Raum für – vielleicht abwegige – Spekulationen. Das beginnt schon damit, daß nicht klar ist, ob Vf. das Ganze als ein Buch konzipiert hat oder ob dieses nicht vielmehr drei unabhängig voneinander entstandene Beiträge zusammenführt: im Zweifelsfall sollte der Leser so etwas erfahren. Gerade weil aber hier eine Mehrzahl von Fragen bleiben, möchte ich anläßlich dieses Buches, ohne die dort vertretenen Thesen im einzelnen weiter zu befragen, einige Postulate vortragen, die den Zugang zu PANIKKARS Büchern erleichtern würden: (1) Angesichts der Tatsache, daß sie nicht in der Reihenfolge ihres ursprünglichen Erscheinens auf den Markt kommen, wäre eine deutlichere Ortung der Bücher, die ja weder zeitlos erscheinen noch zeitlos gelten, weil Panikkars Gedanken sich ändern, unbedingt wünschenswert. Ich denke einfach daran, daß Panikkar seine Einstellung zu den großen Religionen, zu Hinduismus, Christentum und Buddhismus, zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich beschrieben hat. Man möchte als Leser aber gerne wissen, mit welcher Phase Panikkars man sich bei der Lektüre eines bestimmten Buches befaßt. (2) Der recht freie Umgang mit unterschiedlichen theologischen bzw. religiösen, auch philosophischen Begriffen bedürfte bei der Bearbeitung – und Übersetzungen sind hier immer auch Bearbeitungen, wie ich selbst es aus der frühen Begleitung Panikkarscher Übersetzungen gut weiß –, einer präziseren Erläuterung des verwendeten Vokabulars. Die Zeitlosigkeit hat ihre Faszination, aber auch ihre Gefährdungen. Hier könnten Verlage mehr leisten, als sie es in Eile tun. Ich nenne diese Wünsche

schon deshalb, weil Panikkars Einfluß groß ist und gerade darum auch an einem korrekten Verständnis seiner Vorschläge viel liegt.

Bonn

Hans Waldenfels

Rethmann, Albert-Peter: *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland* (ICS-Schriften Bd. 33) Lit-Verlag / Münster 1996; XVI u. 409 S.

Die Stichworte »Asyl und Migration« bezeichnen einen vielschichtigen Problemkomplex, der Politik und Ethik im nationalen, internationalen und globalen Rahmen vor bislang weitgehend unbewältigte Herausforderungen stellt. Der Untertitel der Arbeit markiert das Interesse und steckt den Rahmen der sozialetischen Dissertation ab. Intendiert ist die Fundierung ethischer Leitlinien für die politische Gestaltung der Rahmenbedingungen von Migration und Asyl in Deutschland.

Im *ersten Teil* wird ein Szenario der Migrations- und Fluchtbewegungen im internationalen Rahmen entworfen. Historische Ursachen sowie Auswirkungen von Migration in den Einwanderungs- wie in den Auswanderungsländern werden bedacht. Im *zweiten Teil* wird unter der Überschrift »Einwanderungsland Deutschland« die Situation von Aus- und Einwanderung in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert reflektiert. Im Blick auf die Gegenwart wird sowohl die Situation der nach Deutschland gerufenen Arbeitsmigranten als auch die Situation ausländischer Flüchtlinge und Asylbewerber diskutiert. Mit der Darstellung gesellschaftlicher Veränderungen im Einwanderungsland Deutschland (Ausländerfeindlichkeit; Rechtsextremismus; ökonomische Fragen; demographische Veränderungen; Kriminalität) werden die empirischen Untersuchungen abgeschlossen.

Im *dritten Teil* entwickelt der Vf. ein politisch-ethisches Argumentationsinstrumentarium für die Migrationsproblematik. Dabei steht die Frage nach Strategien zur Gestaltung von Konsensen in einer pluralistischen Gesellschaft im Zentrum. In diesem Zusammenhang wird die Debatte um kommunitaristische Gesellschaftsmodelle (v.a. M. Walzer; A. Etzioni) rezipiert. Die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft als Gestaltungskriterium pluralistischer Gesellschaften wird abgeglichen mit den Grundorientierungen christlicher Sozialethik bzw. katholischer Soziallehre und deren Prinzipien von Subsidiarität und Solidarität. Aus diesen grundsätzlichen Überlegungen werden Konsequenzen für die Einwanderungspolitik im liberalen Rechtsstaat gezogen und Kriterien der Normfindung und Normdurchsetzung im pluralistisch-liberalen Verfassungsstaat entwickelt. Eine wichtige Rolle weist der Vf. dabei den sozialen Bewegungen als Orten und Trägern der Konsensfindung und der Gestaltung gesellschaftlichen Wandels zu. Über diese Brücke führt er dann die Bedeutung der Christen und ihrer Kirchen als gesellschaftsgestaltende Kräfte ein (wobei zu fragen ist, ob die Zuordnung der Kirchen zum Bewegungssektor nicht zu pauschal ausfällt). Der *vierte Teil* der Studie markiert »Ansätze für eine Pro-Migranten-Bewegung in Christentum und Kirche«. Vf. setzt hier an mit einer Orientierung zum Umgang mit Fremden in der jüdisch-christlichen Offenbarung und skizziert wichtige Positionen in der christlich-ethischen Tradition zum Migrationsrecht. Eine zentrale Rolle spielt dabei Francisco de Vitoria, der unter dem Eindruck der spanischen Kolonialpolitik die ersten Ansätze eines völkerrechtlichen Migrationsrechtes formuliert hat. Diese Ansätze sind jedoch im Zuge der Aufklärung relativiert und beschnitten worden, was der Verfasser im Vergleich der Positionen von H. Grotius und S. Pufendorf aufzeigt. Schließlich wird die menschenrechtliche Begründung des Migrationsrechtes, die in der kirchlichen Lehre ihren Niederschlag in der Enzyklika *Pacem in terris* gefunden hat, dargelegt und zu den Positionen der Päpste zur Wanderungsfreiheit in der älteren

Sozialverkündigung in Beziehung gesetzt. Ein Überblick über aktuelle kirchliche Stellungnahmen zur Asyl- und Migrationspolitik schließt diesen Teil ab.

Im *fünften Teil* wird die Konzeption einer ethisch verantworteten Asyl- und Migrationspolitik entwickelt. Dabei wird dem Asylrecht eine Priorität zugesprochen, die der Verfasser anhand einer geschichtlichen Orientierung zum Status des Asylrechts zu untermauern sucht (in diesem Kontext erörtert er auch den Sonderfall von Asyl in der Kirche). In seinen Leitlinien für eine Politik begrenzter Einwanderung steht dementsprechend die Sicherung des Asylrechtes für politisch Verfolgte obenan, gefolgt von Kriterien für eine begrenzte Zuwanderung anderer Migranten. Schließlich wird die Schaffung einer Einwanderungsbehörde vorgeschlagen. Unter dem Stichwort »Integrationspolitik« wird sodann die Rede von der multikulturellen Gesellschaft diskutiert und problematisiert, die in gewisser Hinsicht den Rahmen für die Diskussionen um Einwanderung und Einwanderungsgesellschaft in Deutschland abgibt. Gilt dies vor allem für den innenpolitischen Bereich, so thematisieren die letzten Abschnitte des Kapitels die Notwendigkeiten einer europaweiten Koordinierung der Migrationspolitik sowie die Notwendigkeit einer integrierten Bekämpfung von Fluchtursachen, ohne die eine Migrationspolitik einäugig bleiben müßte.

Die Arbeit deckt ein breites Spektrum der Problemaspekte im Umkreis von Asyl und Migration ab. Es werden sowohl relativ ausführlich empirische Forschungen zur Migrationssituation in Deutschland und im internationalen Bereich rezipiert als auch normative Ansätze zur Gestaltung des Migrationsproblems in pluralistischen Gesellschaften diskutiert und miteinander ins Gespräch gebracht. Mit dieser Spannbreite hat der Verfasser aus theologisch-ethischer Sicht einen neuen Beitrag zur Thematik geleistet. Hilfreich und angemessen ist es, daß er die Asylproblematik in den weiteren Horizont von Migrationsphänomenen einordnet und damit den Rahmen der notwendigen politischen Gestaltung von Migration im nationalen, internationalen und globalen Bereich verdeutlicht. Realistischerweise macht er anhand der empirischen Daten deutlich, daß Deutschland de facto ein Einwanderungsland ist und daß diese Herausforderung politisch aufgenommen werden muß.

Während so der größere Rahmen für eine verantwortliche Asylpolitik recht umfassend dargelegt wird, erscheint die Stellungnahme zum geltenden Asylrecht in Deutschland aus sozialetischer Perspektive erstaunlich blaß. Die qualitative Veränderung des Asylrechtes durch die Grundgesetzänderung von 1993 zu Lasten des individuellen Asylgrundrechtes wird nicht deutlich genug markiert. Vf. bezieht sich wiederholt auf den hohen menschenrechtlichen Standard, auf die liberale Asylrechtspraxis in Deutschland, ohne jedoch deutlich herauszuarbeiten, daß der mit der Grundgesetzänderung vollzogene Wandel eben diesen Standard in Frage stellt. Es bleibt zu fragen, ob der Verfasser an diesem Punkt nicht hinter dem Anspruch seiner Studie zurückbleibt. Insgesamt aber hat RETHMANN einen weiterführenden Diskussionsbeitrag zu einem sehr komplexen Thema politischer Ethik vorgelegt. Freilich entsteht manchmal der Eindruck, bei der Fülle der bearbeiteten Aspekte sei es schwierig gewesen, immer den roten Faden sichtbar zu machen, so daß der Leser gelegentlich Gefahr läuft, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen. Zur leichteren Orientierung wäre deshalb ein Register hilfreich gewesen. Erwähnenswert sind schließlich die eindrucksvollen Illustrationen des chilenischen Künstlers Francisco Correa, die menschenrechtliche Aspekte und Assoziationen zum Thema Migration und Flucht ins Bild bringen.

Bamberg

Marianne Heimbach-Steins

Schmid, Georg: *Zwischen Wahn und Sinn. Halten die Weltreligionen, was sie versprechen?* Benzinger / Solothurn-Düsseldorf 1995; 271 S.

Vf., Professor für Religionsgeschichte an der Universität Zürich und Leiter der Evangelischen Orientierungsstelle: Kirche, Sondergruppen, religiöse Bewegungen in der Schweiz, legt mit diesem Buch eine kritische Unterscheidungshilfe vor angesichts der Tatsache, daß viele Religionen weniger dialogfähig als wahnfällig sind. Kennzeichen religiösen Wahns sind nach ihm die Ersetzung des Dialogs durch den Monolog, der Reflexion durch die Repetition, der Gemeinschaft durch Einheit, des Ichs und der Welt durch Meister und Unmittelbarkeit der »Wahrheit«, Begegnung durch Suggestion und Projektion. Dennoch ist damit nur die eine Hälfte des Buches betont. Es führt zugleich immer wieder in den Quellbereich der Religionen, tut dies mit Texten und Illustrationen. Doch die Entfernung vom Ursprung bedroht im Grunde alle Religionen mit der Gefahr der Wahnanfälligkeit. Die Gefahr, daß sie dann nicht halten, was sie versprechen, ist groß. Insofern ist die Grenze zwischen Wahn und Sinn äußerst schmal. Auf seine Weise ist das Buch ein parteiisches, nicht selten polemisches Buch, das wachrütteln will. Auch wenn es sich auf seine Weise ausweisen kann, ist es doch kein wissenschaftliches Buch im klassischen Sinn. So verzichtet es auf Anmerkungen und Verweise, abgesehen von der Nennung der Fundorte der religiösen Texte. Dennoch hätte das Buch gewonnen, wenn es sich deutlicher der unterstützenden Religionskritik, die ja vorhanden ist, versichert hätte. Das eigene Argument hätte dabei nur gewinnen können.

Bonn

Hans Waldenfels

Shadid, W.A.R. / van Koningsveld, P.S. (Hg.): *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kok Pharos Publicsching House / Kampen 1996; 239 S.

Dieser Sammelband, der die Beiträge einer Tagung der Öffentlichkeit zugänglich macht, hält, was er verspricht. Er behandelt im ersten Teil die Rolle der Organisationen bezüglich der politischen Beteiligung (participation) bezogen auf Westeuropa im allgemeinen sowie auf den Islam in Deutschland, Großbritannien und Italien im besonderen. Im zweiten Teil werden die Haltungen zur politischen Beteiligung zunächst allgemein und dann an Fallbeispielen aus Großbritannien beschrieben. Von ganz besonderem Wert ist dabei die Analyse der gegenwärtigen innerislamischen Diskussion bezüglich des Status der westeuropäischen Länder im islamischen Recht, verbunden mit der Frage, inwieweit es für Menschen aus Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheit zulässig ist, die Staatsangehörigkeit westeuropäischer Länder zu beantragen und sich dort parteipolitisch innerhalb der bereits bestehenden (d.h. nicht-islamischen) Parteien zu engagieren. Viele islamische Stellungnahmen, die hier zitiert werden, stehen alledem positiv gegenüber und nehmen so vom alten Modell der Dichotomie zwischen dem »Haus des Islam« und dem »Haus des Krieges« bei der Beschreibung der Rechtslage westeuropäischer Länder Abstand (vgl. insbesondere 95ff.). Der dritte Teil befaßt sich schließlich mit Fragen der Identität und Integration und wählt dafür verschiedene Fallbeispiele aus den Niederlanden und Großbritannien. — Wie bei allen Büchern, die bislang unter der Ägide der beiden Herausgeber erschienen sind, handelt es sich auch bei diesem Sammelband um ein wichtiges Buch, das alle die zur Kenntnis nehmen sollten, die sich für die hier angeschnittenen Fragen interessieren.

Hannover

Peter Antes

Stubenrauch, Bertram: *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (= QD 158), Herder / Freiburg–Basel–Wien 1995; 264 S.

In seiner Regensburger dogmatischen Habilitationsschrift stellt sich STUBENRAUCH sowohl der Herausforderung des religiösen Pluralismus als auch dem Anspruch des interreligiösen Dialogs. Dabei sucht er letzterem im Rahmen der Dogmatik einen Platz zu schaffen. Von anderen Ansätzen möchte sich Vf. durch die Wahl seiner hermeneutischen Leitidee »göttliche Kenosis« unterscheiden, von der er glaubt, daß sie religionstheologisch bislang nicht entfaltet worden ist (vgl. 26). Hierin irrt er freilich. Denn die Kenosis war nicht nur früh in der evangelischen Theologie ein äußerst präsentenes Thema, sondern ist zudem seit Jahren vor allem im nordamerikanischen Religionendialog ein zentraler Ansatz, zu dem sich – außer dem Rezensenten – H. Küng, W. Pannenberg u.a. geäußert haben. Die mangelnde Beobachtung ist bei STUBENRAUCH vor allem darauf zurückzuführen, daß er in seiner Arbeit mit keiner konkreten Religion das Gespräch sucht, sondern – in nicht ganz unproblematischer Weise – »Religion« als Sammelbegriff verwendet (vgl. 30). Im Sinne seiner einleitenden Erörterung (Kap. 1: 11–33) schreitet STUBENRAUCH in sechs Kapiteln grundlegende Themen der dogmatischen Traktate ab: Kap. 2: 34–68: Erkenntnis und Bekenntnis Gottes (Vernehmbarkeit und Benennbarkeit Gottes), Kap. 3: 69–98: Schöpfung und Erwählung (alttestamentlich und christologisch), Kap. 4: 97–136: Gemeinschaft und Person (Einheit des Menschengeschlechts und Rolle des Individuums), Kap. 5: 137–174: Geist und Kirche, Kap. 6: 175–210: Gnade und Freiheit; Kap. 7: 211–244: Mystik und Ethos (Erfahrung Gottes im Akt kenotischer Selbstgabe, Selbstgabe Gottes im Prisma der Liebe). Mit den genannten Themen spricht STUBENRAUCH auch für den interreligiösen Dialog grundlegende Fragen an. Dabei steht mit guten Gründen die Anthropologie im Vordergrund, die aber dann ihrerseits stets zur Theologie offen ist. Das folgt schon aus der Tatsache, daß die Frage nach dem Menschen eine auf das Gott-Mensch-Verhältnis hin offene Frage ist. Die Arbeit besticht durch ihre auffallenden theologiegeschichtlichen, zumal patristischen Kenntnisse. Damit finden die vorgeschlagenen Wege eine deutliche Rückbindung an die alte Geschichte. Es zeigt sich zugleich, daß die Ambivalenz in der Einstellung zu den anderen Religionen, die sich lange hinter einer eher negativen Grundhaltung zu verbergen schien, schon früh viel stärker zu Tage trat, als das heute bewußt ist. Dem Autor ist am Ende nur anzuraten, daß er sich nach der binnentheologischen Reflexion nun einmal konkret auf die eine oder andere Religion einläßt und dann seine bedenkenswerten Ergebnisse an diesen bewährt. Das gilt für die Gotteserkenntnis, aber dann auch für die menschliche Individualität und damit verbunden für die große Freiheitsproblematik. Daß Mystik und Kenose begehbbare Brücken sind, ist – wie eingangs schon bemerkt – unbestreitbar, erfordern aber dann einen Zugang von zwei Seiten.

Bonn

Hans Waldenfels

Sudbrack, Josef: *Das Charisma der Nachfolge. Um die zukünftige Gestalt geistlicher Gemeinschaften*, Echter-Verlag / Würzburg 1994; 96 S.

Die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils über eine zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (*Perfectae Caritatis*) und auch der Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD (Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften) haben die Krisenphänomene im Leben und im Erscheinungsbild geistlicher Gemeinschaften nicht in erwarteter Intensität zu »heilen« vermocht – so sehr man festhalten darf, daß dieses Konzilsdekret trotz seiner Mängel eine Wende in der

Geschichte des Ordenslebens bedeutet und diese einleiten wird – eine Wende, deren Ausmaß wir heute noch gar nicht absehen (8).

Der Vf. vorliegender Untersuchung fragt nach Gründen für die z.T. bedrückende Realität des Lebens in den Orden, und er sucht nach neuen Wegen. Der schmale, aber dichte Band läßt bald ein intensives Vertrautsein mit der anstehenden Thematik erkennen. Für SUDBRACK und nicht weniger für seinen Gewährsmann Friedrich Wulf spielt bei der Erneuerung des Selbstverständnisses der Orden eine wichtige Rolle die Rückfrage an das Neue Testament zum Thema der Nachfolge. Die »Theologie der Räte« ist noch unterwegs (8). So sehr SUDBRACK die Vorläufigkeit betont, so eindeutig ist ihm das Gewicht der Tradition. Nur *eine* Basis des Christseins gibt es aufgrund der *einen* Taufe. Ordensleben kann nichts anderes sein als die vollere Entfaltung, die unbedingte Ratifizierung der Taufkonsekration (9). Nicht mehr die überkommene »Ständetheologie« mit einem privilegierten Stand der Vollkommenheit gibt das geforderte neue Verständnis wieder.

Die Charismentheologie erlangte beim Konzil neue Bedeutung, vor allem in der Kirchenkonstitution, vom paulinischen Denken her. Jeder Getaufte ist vom Herrn beschenkt mit speziellen, ihm zugeordneten Geistesgaben. Diese Geschenke annehmen, anerkennen, aufnehmen und einbringen in den Aufbau der Gemeinde, das ist entscheidend. Berufung zu einem Leben in geistlicher Gemeinschaft ist eine dieser zahlreichen Gaben. Ein solches Leben drängt auf radikale Christus-Nachfolge. Es ist in sich nicht verdienstvoller, nicht vollkommener als die Verwirklichung des einen, allgemeinen Christseins.

Vf. stellt unterschiedliche Verwirklichungsformen der einen charismatischen Berufung im Verlauf der Ordensgeschichte dar. Er beleuchtet die Reichhaltigkeit konkreter Gestaltung und des je besonderen Dienstes solcher Gemeinschaften in der Kirche. Eine Bereicherung des theologischen Ansatzes für eine Ordenstheologie wird erkennbar in der Unterscheidung zwischen ostkirchlicher und westkirchlicher Theologie und von der Logos- und der Pneuma-Kirche (vgl. 38ff).

Besonderes Gewicht kommt innerhalb der Untersuchung den biblischen Ausführungen zu: »Die biblischen Quellen des Lebens in geistlicher Gemeinschaft« (27ff), so ist dieses Kapitel überschrieben. SUDBRACK stellt Jesu einzigartiges Charisma dar als Ursprung der radikalen Nachfolgeworte. Das Neue der nachösterlichen Situation wird knapp beschrieben (30ff). Christsein wird im Bewußtsein der jungen Kirche als Teilhabe am Reich Gottes gesehen, als Existenz in der Nachfolge des Herrn.

Unterschiedlich im Verlauf der Ordensgeschichte sind die Geistesgaben, von Gott her geschenkt als Antwort auf Notstände und Anliegen des Gottesvolkes in konkreten Situationen. Auch unsere Zeit weiß um geistgewirkte Aufbrüche in der Kirche, etwa die Fokolarini, die Schönstattbewegung, die integrierte Gemeinde (46ff).

Wichtiger als äußere Strukturen ist in dynamischen Gemeinschaften das Besorgtsein um Offenheit für das Geistwirken im Rahmen der bekannten Trias Jungfräulichkeit, Armut und Gehorsam (46ff). Das Schwergewicht des Buches liegt m.E. in den Ausführungen zu den Gelübden (54ff) und in den Ausführungen über das Sein mit Jesus »als Mitte geistlicher Gemeinschaft« (70ff). Schließlich ist als wesentliche Dimension des Ordenslebens heute hinzuweisen auf die Bindung an die Gemeinschaft der Kirche (82ff). Vf. versucht, ausgehend von der weltimmanenten Bedeutung der evangelischen Räte, die Sinnhaftigkeit einer Lebensform in geistlicher Gemeinschaft in Bindung an die Nachfolge des Herrn zu entwerfen. SUDBRACK hat ein bereicherndes und anstößiges Buch geschrieben.

St. Augustin

Josef Kuhl

Herrnhuter Indianermission in der Amerikanischen Revolution. Die Tagebücher von David Zeisberger 1772–1781. Hg. und eingeleitet von **Hermann Wellenreuther** und **Carola Wessel**, Akademie Verlag / Berlin 1995; 661 S. einschl. Anhang mit Dokumenten, versch. Verzeichnissen, Generalregister und 9 historischen Karten.

Die hier vorgelegte sorgfältig wissenschaftlich bearbeitete und mit 1759 z.T. ausführlichen Anmerkungen ca. 460 großformatige Seiten umfassende Ausgabe der Tagebücher der Jahre 1772–1781 des bedeutenden Herrnhuter Indianermissionars David Zeisberger (1721–1808), der 63 von seinen 88 Lebensjahren mit und unter den nordamerikanischen Indianern zubrachte, ist ein bedeutendes Dokument zur politischen Geschichte und zur Missionsgeschichte zur Zeit der Revolutionskriege und der Entstehung der Vereinigten Staaten. Genau in diesem Jahrzehnt hatte die Indianermission der Herrnhuter Brüdergemeine (Moravian Church) um 1775 mit über 400 getauften indianischen Mitgliedern in verschiedenen Gemeinden, die nördlich vom Ohio Fluß lagen, der damals die festgelegte Grenze für erlaubte kolonistische Besiedlung war, ihren Schwerpunkt und ihren Höhepunkt. Zugleich war sie dabei immer auf das Äußerste gefährdet in dem Stück freien Indianerland, das zwar noch nicht strukturell kolonisiert war, aber genau im Spannungsbereich der Auseinandersetzung zwischen der auslaufenden englischen Oberherrschaft mit dem Machtzentrum im Fort Detroit (bis 1781) und der für die Unabhängigkeit kämpfenden konföderierten Truppen (mit regionalem Zentrum im Fort Pitt – Pittsburgh) der neu etablierten Regierung in Washington, DC lag. Von beiden Seiten her wurde fortlaufend versucht, vor allem die nichtchristlichen und für ihre Freiheit kämpfenden Indianervölker kriegsparteilich zu engagieren, während die christlichen Indianer mit den von ihnen voll angenommenen Missionaren in gesonderten Siedlungen (towns) in weitgehendem Einverständnis mit den zuständigen zumeist nichtchristlichen Häuptlingen ihrer Wohnbereiche lebend trotz ihres Bemühens um Neutralität seitens der kolonistenfeindlichen vorwiegend nichtchristlichen Stämme verdächtigt waren, sich damit auch dem indianischen Freiheitskampf zu entziehen. Da die kommunikative und logistische Anbindung dieser Missionsarbeit aus sachlichen Gründen zumeist über Fort Pitt nach Bethlehem, PA zur dortigen Missionsleitung lief, sahen sowohl die englischen Machthaber in Detroit wie auch die mit diesen verbündeten Indianerstämme die christlichen Indianergemeinden mit ihren Missionaren und Mitgliedern als eher der feindlichen Seite zugehörig an, von der sie auch mehr Sicherheit und Schutz hatten erwarten können. Es ist daher besonders tragisch, daß es gerade eine konföderierte Truppe war, die im März 1782 – dies ist zwar erwähnt, aber leider nicht mehr von dem hier veröffentlichten Tagebuch abgedeckt – in der christlichen Indianersiedlung über 90 Mitglieder dortiger Gemeinden in einer sicher falsch orientierten Vergeltungsaktion umbrachten und damit für alle dortige Missionsarbeit, die schließlich so gut wie ganz zum Erliegen kam, großen bleibenden Schaden anrichtete.

In mehrjähriger intensiver Forschungsarbeit und unterstützt und gefördert durch namhafte Hochschulen, Institute, kirchliche und staatliche Archive und Bibliotheken in Europa und den USA haben die Herausgeber den Tagebuchtext mit einer 90seitigen Einleitung versehen, die das politische zeitgeschichtliche Umfeld, topographische und ethnologische wie auch missionsmethodische Aspekte sorgfältig darstellt und verhandelt. Im stattlichen Anhang ist das Buch mit einer Dokumentation, ausführlichem Quellen- und Literaturverzeichnis, einem Personalindex für die indianischen Gemeindemitglieder so wie für genannte weiße Personen und mit einem Ortsindex und Generalregister versehen. Dies alles macht dieses Werk – mehr als nur ein Buch – auch zu einer guten Grundlage für weitere Forschungsarbeit unter spezifizierten Fragestellungen. Die Tagebuchberichte aus verheißungsvoller Arbeit, größter Gefährdung und tiefverwurzeltem Gottvertrauen haben auch eine dramatische Qualität, die die Lektüre dieses Buches spannend macht. Nach Art und

Umfang kann es nicht billig sein. Es ist aber der Mühe des Lesens und seinen Preis mit Sicherheit wert.

Karlsruhe

Hartmut Beck

Sammelrezension zu Büchern über den Islam

Michaud, Roland et Sabrina: *Derviches du Hind et du Sind. Préface de Jacques Lacarrière.* Introduction par Annemarie Schimmel, Phébus / Paris 1991, 165 S.; **Bürgel, Johann Christoph:** *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam,* Beck / München 1991, 416 S.; **Leuze, Reinhard:** *Christentum und Islam,* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) / Tübingen 1994, VII + 371 S.; **Bsteh, Andreas (Hg.):** *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie, Bd. 1), St. Gabriel / Mödling 1994, 545 S.; **Bsteh, Andreas (Hg.):** *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam* (Studien zur Religionstheologie, Bd. 2), St. Gabriel / Mödling 1996, 615 S.; **Schimmel, Annemarie:** *Die Welt des Islam. Zu den Quellen des muslimischen Orients. Eine Reise nach innen,* Walter / Solothurn-Düsseldorf 1995, 167 S.; **Dies.:** *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams,* Beck / München 1995, 404 S.; **Dies.:** *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam,* Kösel / München 1995, 208 S.; **Dies.:** *Im Namen Allahs des Allbarmherzigen. Der Islam,* Patmos / Düsseldorf 1996, 208 S.; **Dies.:** *Jesus und Maria in der islamischen Mystik,* Kösel / München 1996, 191 S.; **Dies.:** *Wie universal ist die Mystik? Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt,* Herder / Freiburg-Basel-Wien 1996, 127 S. (Herder Spektrum Bd. 4484); **Shadid, W.A.R. / van Koningsveld, P.S. (Hg.):** *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States,* Kok Pharos Publishing House / Kampen 1996, 239 S.

Seit Jahren erscheinen zahlreiche Veröffentlichungen über den Islam und tragen so dazu bei, unsere Kenntnisse über die Religion und Kultur des Islam in vielfältiger Weise auszuweiten.

Ein besonders origineller Ansatz wird in dem Buch *Derviches du Hind et du Sind* verwirklicht, indem der überwiegende Teil des Buches (29–157) aus ganzseitigen Abbildungen von Derwischen besteht, deren bohrende und nachdenkliche Blicke in eine andere Welt weisen, von der zusätzlich die religiösen Kalligraphien oder die Moscheen auf den anderen Bildern ebenso Zeugnis ablegen wie die wenigen kommentierenden Zitate, die den Bildern gegenübergestellt sind. Auf diese Weise verleihen die Bilder den einführenden Worten von ANNEMARIE SCHIMMEL über die islamische Mystik (11–24) eine Anschaulichkeit, wie sie sonst nur durch den persönlichen Kontakt mit der Welt der Sufis erreicht werden kann. Daraus folgt, daß dieses Buch vorzugsweise zum Betrachten da ist und zum Verweilen weit mehr als zur kontinuierlichen Lektüre einlädt.

Mit *Allmacht und Mächtigkeit* benennt BÜRGELE ein Spannungsverhältnis, das für das Verständnis dessen, was sich seit Jahrhunderten im Bereich des Islam politisch, wissenschaftlich und kulturell abgespielt hat, typisch zu sein scheint. »Allmacht« steht dabei für Gott und alle irdischen Entscheidungsfunktionen und -träger der Religion, während »Mächtigkeit« auf konkrete Gegebenheiten und Sachzwänge hinweist. Der kulturelle Entwicklungsprozeß läuft daher nach Meinung des Verfassers darauf hinaus, »die irdischen Mächtigkeiten der Kontrolle der Allmacht zu unterwerfen. Das führt im politischen Bereich zu Theokratie und Ausübung sakraler Gewalt Im Bereich der Wissenschaften und Künste ist das angestrebte Ziel, das freilich erst nach Jahrhunderten erreicht wurde, ebenfalls eine religiöse Durchdringung und damit Umwandlung des paganen Charakters und der aus ihm resultierenden Herausforderung in Teilhabe mittels Unterwerfung.« (361) Auf diese

Weise wird an gesellschaftspolitischen Beispielen ebenso wie anhand der Entwicklungen im Bereich der Wissenschaften, Schönen Künste (Dichtung, Musik, Architektur, Kleinkunst, Malerei) und der Mystik deutlich, warum und wieso auf Phasen eines blühenden Neuaufbruchs im zähen Kampf mit den Institutionen der »Allmacht« oft – bis in die Gegenwart hinein – die Tilgung jedes der Herausforderung verdächtigen Elementes durch Unterwerfung folgte, bis es zum Stillstand und der damit verbundenen Stagnation gekommen ist (vgl. 362). Die dafür im Buch angeführten Einzelbelege fügen sich gut in diese Gesamtschau und verdienen es, im Detail wie als Gesamtperspektive ausführlich diskutiert zu werden.

Das Buch *Christentum und Islam* von LEUZE nimmt den theologischen Anspruch des Islam ernst und antwortet aus der Sicht der christlichen Theologie auf das Prophetentum Mohammeds, auf den Islam als Offenbarungsreligion, auf die islamische Christologie, das islamische Gottes- und Menschenbild sowie auf die islamische Ethik. Die Argumentation basiert auf soliden Islamkenntnissen und auf den Erkenntnissen der modernen christlichen Theologie. Es ist von daher ein eminent wichtiger Beitrag zum islamisch-christlichen Dialog, der die theologischen Herausforderungen, die der Islam für die christliche Theologie darstellt, aufgreift und in voller Kenntnis der heutigen theologischen Wissenschaften diskutiert.

Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie enthält die Referate, Anfragen und Diskussionen der 1. Religionstheologischen Akademie St. Gabriel, die einerseits die Grund Lehren der islamischen Theologie, Ethik und Staatsauffassung sowie des Glaubensvollzugs in verschiedenen Facetten darstellen und andererseits auf die kritischen Punkte im Verhältnis zur christlichen Theologie eingehen. Letztere sollen hier zur Sprache kommen, weil sich das andere ebenso in den weiteren hier besprochenen Büchern befindet, obwohl in den Diskussionen auch dazu Wichtiges und Interessantes im Detail gesagt wird, wenn man etwa an Naturrechtsdenken und islamische Ethik (156ff), an die Problematik um die Bewahrung der Schöpfung (186ff) oder an die Führer des sog. islamischen Fundamentalismus (197) denkt. Die erste zentraltheologische Diskussion entstand im Anschluß an HAGEMANNs Referat über Mohammeds Anspruch, der letzte Prophet zu sein. Hier zeigte sich (36–42), daß die Interpretation, Mohammed als vorchristlichen Propheten zu verstehen, an der historischen Wirklichkeit vorbeigeht, und die Interpretation, ihn als nachbiblischen Propheten zu begreifen, noch gründlich in ihren Dimensionen und Möglichkeiten ausgelotet werden muß, um für christliche Theologen akzeptabel zu sein. Noch schwieriger wurde die Diskussion, die sich an ZIRKERS Referat über den islamischen Monotheismus anschloß. Dabei wurde deutlich, daß die Christen zwar Monotheisten sind, aber in ihrer Rede überall die polytheistische Gefahr fortbesteht (vgl. 69f, 80f), so daß mit Recht eine neue Sprache gefordert wird, die die alten Formeln von Christus als dem Sohn Gottes in eine auch von Muslimen nachvollziehbare Aussage übersetzt (vgl. 87–89). Als Folge des Referates von KHOURY über Polytheisten, Juden und Christen wurde die Frage nach dem Islam im Heilsplan Gottes aufgeworfen (503f). Diese bleibt wie auch die vorhergehenden Problemkreise ohne endgültige Antwort. Dennoch ist es wertvoll, sie so eindeutig gestellt zu haben, um der Theologie klarzumachen, woran sie arbeiten muß, wenn der Dialog mit dem Islam niveauvoll und weiterführend sein soll. Dazu hat der vorliegende Band Wesentliches zu sagen, wobei die wichtigsten Aussagen – anders als sonst üblich – hier vor allem in den Diskussionsbeiträgen gemacht werden, weshalb man diese bei der Lektüre unter keinen Umständen auslassen oder überspringen sollte.

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam setzt die Überlegungen aus dem Band: *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* fort und enthält nun die Referate, Anfragen und Diskussionen der 2. Religionstheologischen Akademie St. Gabriel. FÜGLISTER thematisiert die Propheten hinsichtlich von Berufung, Sendung und Erkennungskriterien. Alle Einzelpunkte werden in der Diskussion sehr kontrovers behandelt und ein Konsens zeichnet sich nicht ab, ja ZIRKER fragt mit Recht, ob die Rede vom falschen oder richtigen Propheten überhaupt

geeignet sei, die richtige Denkrichtung zu eröffnen (60f), so daß FÜGLISTER am Ende nur der Verweis auf den Glauben bleibt, der – mit zugegebenermaßen verschiedenen Inhalten – eine letzte Gemeinsamkeit zwischen Juden, Christen und Muslimen darstellt (63). Aus den weiteren Beiträgen sollen hier nur noch drei herausgegriffen werden: die von OTT, KHOURY und GRESHAKE. OTT behandelt die Endgültigkeit der Christusoffenbarung ohne Illusionen gegenüber der Schwierigkeit des Gespräches mit Muslimen (208). Er kommt zu einer neuen Ausgangsbasis, die in etwa die Dramatik dieser Problematik dadurch auszuklammern versucht, daß »das ›Endgültige‹ nicht zwangsläufig das zeitlich Letzte« (214) sein muß. KHOURY stellt den Islam in der Sicht christlicher Theologie vor. Nach den Verdammungen des Islam in der Vergangenheit kommt er dann zum Dialog und zeigt, daß noch viel Zeit notwendig ist, um die Herausforderung durch den Islam theologisch in den Griff zu bekommen. GRESHAKE deutet schon durch sein Thema die Kontroverse mit dem Islam an, wenn er von der Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens spricht. Er hat sicher recht, »daß das Christentum Liebe als Inbegriff aller Wirklichkeit deutlicher, ja unüberbietbar deutlich zur Sprache, zur Erfahrung und zur Entscheidung bringt.« (342) Der »eigentliche Knackpunkt zwischen christlicher und islamischer Religiosität« (ebd.) scheint mir aber darin zu liegen, daß das Christentum Aussagen zum Innenleben Gottes macht, während ihn der Islam als im unzugänglichen Lichte wohnend aus großer Distanz sieht und jede Teilhaberschaft des Menschen an der göttlichen Einmaligkeit aus dem Bewußtsein seiner Gläubigen verdrängt. Der hier vorliegende Band führt die im ersten Band begonnene ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Islam fort und stellt insofern einen wichtigen Meilenstein für die christliche Theologie dar, als deutlich wird, wie ernst es wird, wenn man einen echten Dialog mit dem Islam theologisch führen und auf die Herausforderungen, die durch seinen Anspruch an die christliche Theologie gestellt sind, ohne Vorbehalte eingehen will.

Das Buch *Die Welt des Islam* erzählt von der Vielfalt der Aspekte, die die Religion und Kultur des Islam kennzeichnen. Der erste Teil des Buches stellt das Wesen des Islam dar und bietet in diesem Zusammenhang ein Kurzeinführung in den Koran und seine Entstehungsgeschichte ebenso wie in seine Auslegungstradition unter besonderer Berücksichtigung von Gesetz und Mystik. Des weiteren kommen die Pflichten der Gläubigen, die Kultur des Islam und seine Ausdrucksformen wie der Umbruch heute zur Sprache. Der zweite Teil beschreibt die Seele des Islam anhand zahlreicher bestausgesuchter Kostproben aus der facettenreichen Literatur der islamischen Mystik aus verschiedenen Jahrhunderten und Weltgegenden. Für diese Kostproben aus der spirituellen Vielfalt ist ANNEMARIE SCHIMMEL sicher die kenntnisreichste Vermittlerin, deren Einfühlungsvermögen nicht nur durch die Textauswahl zum Ausdruck kommt, sondern in gleicher Weise auch in den zahlreichen Abbildungen, die sie für dieses lesenswerte und schöne Buch ausgesucht hat. Ein Glossar am Ende gibt einen kleinen Eindruck vom gelehrten Inhalt der verhandelten Thematiken.

Die Zeichen Gottes geben die Gifford Lectures wieder, die ANNEMARIE SCHIMMEL im Frühjahr 1992 an der Universität Edinburgh gehalten hat. Es handelt sich dabei um eine religionsphänomenologische Einführung in den Islam, die in der gesamten Fachliteratur ohne Parallele ist und sicherlich zu einem Klassiker in der Religionsphänomenologie werden wird. Friedrich Heilers Aufbau aus »Erscheinungsformen und Wesen der Religion« (Stuttgart 1961) dient dabei als Orientierung, weshalb die Kapitelüberschriften wie dort lauten: Das Heilige in Natur und Kultur (Die unbelebte Natur, Pflanzen und Tiere, Objekte von Menschenhand); Heiliger Raum, heilige Zeit, heilige Zahlen; Heilige Handlung (Via purgativa, Via illuminativa, Via imitativa); Das Wort und die Schrift (Das Wort über Gott und von Gott, Das Wort zu Gott, Heilige Schrift); Individuum und Gesellschaft (Der Mensch, Die Gesellschaft); Gott und seine Schöpfung und Wie nähert man sich dem Islam? All diese Abschnitte werden reichlich gefüllt mit Belegen aus der gesamten mystischen wie auch aus der dogmatischen und juristischen Tradition des Islam, die die Verfasserin besser und umfangreicher kennt als viele heutige Muslime (vgl. 304). Hinzu kommt, daß die immense

Belesenheit in vielen Sprachfacetten der islamischen Literatur von Erfahrungen vor Ort gespeist ist, so daß alles zusammen eine Vielfalt und Einheitsschau der islamischen Wirklichkeit ergibt, die faszinierend ist und die Lektüre immer weiter vorantreibt, da Gleiches in keinem anderen Buch über den Islam in dieser Fülle geboten wird. Zudem ist damit neben Peter McKenzies religionsphänomenologischer Darstellung des Christentums in Anlehnung an Heiler (*The Christians. Their Practices and Beliefs. An Adaptation of Friedrich Heiler's Phenomenology of Religion*, London: SPCK 1988) eine weitere Weltreligion nach diesem Ansatz vorgestellt worden, was im Falle des Islam, von dem man das Gelingen dieses Konzepts vielleicht am wenigsten erwartet hat, auf vollkommene Weise gelungen ist.

Meine Seele ist eine Frau will ganz bewußt gegen die in unseren Breiten üblichen Negativbilder von der Stellung der Frau im Islam zu Felde ziehen und zeigen, daß am Anfang die Stellung der Frau sehr viel besser gewesen ist und daß den Frauen in der Mystik des Islam wie auch in der islamischen Literatur in weiten Bereichen der islamischen Welt eine große Bedeutung zukam und ihre Stellung keineswegs immer so negativ ausfiel, wie dies in nahezu jeder europäischen Darstellung des Islam heute nachzulesen ist. Aufgrund dieses Anliegens mag das Buch denen zu einseitig erscheinen, die gegen die kulturelle und politisch-soziale Unterdrückung von Frauen in der islamischen Welt kämpfen, als Kontrapunkt zum Feindbild Islam ist es aber eine notwendige und längst fällige Korrektur, die ebensowenig für das Ganze genommen werden darf, wie dies für die Negativbilder gilt. Um als Korrektur noch wirksamer zu sein, wären mehr genaue Stellenbelege wünschenswert und sollten in jedem Falle in die englische Ausgabe aufgenommen werden, damit die zitierten Passagen auch argumentativ verwendet und intersubjektiv überprüft werden können (z.B. 21, 42ff).

Im Namen Allahs des Allbarmherzigen ist eine Einführung in den Islam, bei der ANNEMARIE SCHIMMEL einen ungewohnten Darstellungsweg wählt. Immer wieder nämlich hat sie wie alle anderen, die über den Islam reden oder schreiben, die Erfahrung gemacht, daß die gleichen Vorurteile und Mißverständnisse beim Thema Islam wiederholt werden, als lägen alle bisherigen Informationsbücher noch gar nicht vor. Deshalb geht sie auf diese Themen direkt und ohne Umschweife ein, indem sie zwei Gestalten, Christian und seine Nichte Maria, erfindet und sich von ihnen interviewen läßt. Im Laufe der Interviews kommen dann alle wichtigen Themen einer Einführung in den Islam wie Sunniten und Schiiten, das tägliche Leben, die Einflüsse der islamischen Kultur auf die europäische u.v.a.m. zur Sprache, wobei sie hofft, durch diese Antworten im Gespräch »auch andere Menschen überzeugen oder zumindest zum Nachdenken bringen« (7) zu können.

Durch *Jesus und Maria in der islamischen Mystik* überrascht ANNEMARIE SCHIMMEL sicher viele Christen (Priester wie Laien), weil Jesus und Maria – wie hier gezeigt wird – nicht nur an vielen Stellen im Koran erwähnt werden, sondern auch in der islamischen Volksfrömmigkeit und Mystik eine wichtige Rolle spielen. Es ist von daher gut und hilfreich, daß die Verfasserin aus ihrer gründlichen und breitgefächerten Kenntnis der islamisch-mystischen Literatur besonders schöne Stellen über Jesus und Maria ausgewählt, übersetzt und so zusammengestellt und durch wenige Überleitungen erläutert hat, daß ein eindrucksvolles Bild vom Traditionsgut der Muslime in Bezug auf Jesus und Maria entsteht. Um Mißverständnissen vorzubeugen ist dabei hinzuzufügen, daß die Erzählungen über Jesus Teil der Prophetengeschichte sind und nichts mit Theologie als der Lehre vom einen und einzigen Gott zu tun haben. Dessenungeachtet zeichnen die Muslime das Bild Jesu und Mariens mit Liebe und Zuneigung, wovon das vorliegende Buch beredtes Zeugnis ablegt.

Wie universal ist die Mystik? ist die erweiterte schriftliche Fassung eines Vortrages, den ANNEMARIE SCHIMMEL bei der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte im Oktober 1995 in Bonn gehalten hat. Die Vf. beschreibt in diesem Buch die unterschiedlichen Wege, Methoden und Erscheinungsformen der Mystik weltweit, wobei sie die meisten ihrer Beispiele aus

ihrem Spezialgebiet – der islamischen Mystik – wählt. Es gelingt ihr zu zeigen, daß sich mystische Traditionen in allen großen Religionen finden, daß sie sich aber keineswegs auf einen Nenner bringen lassen, so daß die »Typologie der Mystik« (115–118) diese Vielfalt zwar benennen, aber nicht mehr systematisch auslegen kann. An diesem Befund kann keine zukünftige Diskussion über die immer wieder behauptete letzte Einheit mystischer Erfahrung vorbei gehen, es sei denn, ein Gegenbeweis zu den Aussagen dieses Buches gelänge, wofür angesichts des bestens abgesicherten Materials kaum etwas spricht.

Der Sammelband zum Thema *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States* hält, was er verspricht. Er behandelt im ersten Teil die Rolle der Organisationen bezüglich der politischen Beteiligung (participation) bezogen auf Westeuropa im allgemeinen sowie auf den Islam in Deutschland, Großbritannien und Italien im besonderen. Im zweiten Teil werden die Haltungen zur politischen Beteiligung zunächst allgemein und dann an Fallbeispielen aus Großbritannien beschrieben. Der dritte Teil befaßt sich schließlich mit Fragen der Identität und Integration und wählt dafür verschiedene Fallbeispiele aus den Niederlanden und Großbritannien. Wie bei allen Büchern, die bislang unter der Ägide der beiden Herausgeber erschienen sind, handelt es sich auch bei diesem Sammelband um ein wichtiges Buch, das alle die zur Kenntnis nehmen sollten, die sich für die hier angeschnittenen Fragen interessieren.

Hannover

Peter Antes

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Andreas Becke, Seminar für Religionswissenschaft, Im Moore 21, 30167 Hannover;

Dr. Andreas Kusch, Kotak Pos 345, Abepura 99351, Irian Jaya, Indonesien.

EDITORIAL

Der Übergang in das dritte Jahrtausend weckt die Frage: Wie wird es mit dem Christentum in der Welt weitergehen? Um es vorweg zu sagen: Auch wenn manche anders denken – das Datum der Jahrtausendwende allein markiert noch keine Zäsur in der Entwicklung der Welt. Natürlich kann man sich fragen, ob nach dem Jahr 2000 alles so weitergeht, wie wir es im 20. Jh. noch gewohnt waren. Schließlich ist es keineswegs selbstverständlich, daß der weltweit am stärksten verbreitete Kalender auch in Zukunft unbedingt von der Zeitenwende bestimmt ist, die Christen mit der Geburt Jesu gegeben sehen. Allerdings spricht im Augenblick wenig dafür, daß dieses die Welt einende Band so schnell zugunsten einer alternativen Orientierung aufgegeben wird. Auch wenn die Pluralität weltanschaulich-religiöser Optionen immer deutlicher ins Bewußtsein tritt, ist kaum zu erwarten, daß die Zeiteinteilung zugunsten dieser Pluralität neugeordnet wird. Vielmehr ist damit zu rechnen, daß in der Zerstreung erst recht der Ruf nach gemeinsamen Orientierungen wächst. Die Zeit gehört aber zu den Orientierungspunkten, deren die eine Welt als das gemeinsame Schiff der Menschheit bedarf. In diesem Sinne behält der bestehende Kalender vermutlich seine Bedeutung.

Was aber bleibt vom Anspruch des Christentums? Das *Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen* und die *Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft* haben sich im Hinblick auf die kommende Zeitenwende zusammengetan und vom 16.–18. September 1998 in Hofheim/Ts. eine gemeinsame Tagung zum Thema »Evangelisierung ins dritte Jahrtausend« veranstaltet. Die dort gehaltenen Referate und Vorträge sind in diesem Heft der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* zusammengefaßt. An dieser Stelle möchte ich Prof. Dr. Theo Sundermeier ausdrücklich für die gute gemeinsame Zusammenarbeit in der Vorbereitung und Durchführung der Hofheimer Tagung danken. Das Signal, das von Hofheim ausgehen sollte, ist dieses: Das dritte Jahrtausend wird schon deshalb von der christlichen Ökumene gekennzeichnet sein müssen, weil die verschiedenen christlichen Konfessionen ihr christliches Zeugnis gemeinsam und nicht gegeneinander in das Konzert der Religionen und die Suche der Menschen nach Wegen der Sinnerfüllung einbringen müssen. Schließlich haben zu Beginn dieses Jahrhunderts die leidvollen Erfahrungen derer, die wir damals Missionare nannten, zum Aufbruch und zur Entstehung der ökumenischen Bewegungen geführt.

Drei Beiträge bildeten gleichsam die tragenden Säulen, um die sich dann eine Mehrzahl von Fallbeispielen und Erfahrungsberichten gruppierten: Jürgen Moltmanns einleitender Vortrag, der angesichts des geforderten Dialogs der Religionen auch für das kommende Jahrtausend im Sinne des Missionsauftrags das christliche Zeugnis fordert; Reinhart Hummels Einladung zur Konvivenz angesichts der stärker werdenden Präsenz von Mitgliedern anderer religiöser Gemeinschaften auch in Europa; Franz Webers Ausführungen zu einer Kirchengestalt, die sich schon aufgrund einer anderen Verteilung der Pastoralkräfte und der zu erwartenden Veränderungen in den finanziellen Absicherungen der Arbeit strukturell stärker an den Erfahrungen der jungen Kirchen in der 3. Welt werden orientieren müssen. Bleibende Bezeugung Jesu Christi, ein gemeinsames Ein-

treten der Religionen in der heutigen Welt und eine Kirchengestalt, die die Mündigkeit erwachsener Christen ernstnimmt, sind drei der wichtigsten Aufgaben, mit denen die Kirchen in das neue Jahrtausend gehen müssen.

Gerade weil die auch in Europa zu erwartende Situation in anderen Teilen der Welt längst beobachtet werden können, sind viele Länder keineswegs mehr allein Empfänger-, sondern Geberländer. Eindrucksvoll sind die verschiedensten Kirchengestaltungen in Lateinamerika. Es ist gut zu wissen, daß es hier eine deutliche Einheit zwischen Bischöfen, Theologen und in der Pastoral Tätigen gibt. Entsprechend zeigten sich deutliche Übereinstimmungen zwischen Erzbischof Silvestre L. Scandian aus Vitória (Brasilien), dessen Bistum sich durch eine wachsende Zahl von Basisgemeinschaften auszeichnet, und dem Theologen Francisco A. Jiménez Rosario aus der Dominikanischen Republik, der von den Pastoralplänen seines Landes sprach. Der Franziskaner Anselm Prior, in der Entwicklung katechetischer Fortbildung und im Training der Multiplikatoren tätig, setzte starke Akzente in der spirituellen Durchdringung der künftigen Gemeinden. Indien war durch einen anderen Franziskaner vertreten, P. Chinnappan L.

Daß es inzwischen auch im europäischen Raum Versuche und Modelle einer neuen Gemeinde- und Gottesdienstgestalt gibt, bewiesen je auf ihre Weise Pfarrer K. Schaller mit seinem Tübinger Gemeindemodell, sodann M. Ruokanen mit der eindrucksvollen Thomasmesse, die – ausgehend von Helsinki – inzwischen auch in anderen Ländern gefeiert wird, schließlich das Bemühen R. Ositelus, eines afrikanischen Laien, der mit den Erfahrungen der heimischen Aladura-Kirche eine Überbrückung in die fremde, europäische Umgebung versucht. Damit werden zwei Dinge deutlich: Erstens, Mission ist nicht mehr territorial zu verstehen, sondern bildet einen weltweiten Auftrag, der inzwischen auch Europa wieder voll erreicht hat. Zweitens, die europäische Kirche ist längst nicht mehr der Lehrmeister aller Welt. Es gibt wechselseitige Lernvorgänge, die nur wahrgenommen und angenommen sein wollen. Was sich letztendlich strukturell für die Kirche als ganze daraus ergibt, ist ein eigenes Thema, das uns aufgegeben ist und dem wir nicht mehr sehr lange ausweichen können.

Hans Waldenfels

DIE MISSION DES GEISTES – DAS EVANGELIUM DES LEBENS

von Jürgen Moltmann

Ich beginne mit einigen Thesen und komme danach zu einer ausführlichen und zusammenhängenden Darstellung dessen, was ich mit dem Titel von der »Mission des Geistes« und dem »Evangelium des Lebens« meine.

I. Voraussetzungen

1. These: Das Christentum ist von seinem Ursprung her und in seinem ganzen Wesen eine missionarische Religion. Verliert das Christentum irgendwo in einer Kultur oder irgendwann in einer Epoche oder bei irgendeiner Gesellschaft seinen missionarischen Charakter, dann vergißt es seinen Ursprung und verliert seine Identität.

Die Negationen folgen daraus: Das Christentum kann keine Familien-, Stammes- oder Volksreligion werden. Es kann keine Männerreligion sein. Es kann keine politische Religion einer bestimmten Herrschaft sein. Kommt es zu solchen Religionsformen, dann kehrt es sich zur Unkenntlichkeit. Das Christentum ist folglich nicht auf Familienzugehörigkeit, Stammesidentität, Volksgenossen oder Männerbünde angewiesen: es ist mit seiner Botschaft »an alle« ausgerichtet auf den Glauben aller und jedes Menschen als Menschen.

Das Problematische dieser These ist auch schnell erkennbar. Missionare mit Missionsbewußtsein und einer Botschaft sind nicht die angenehmsten Zeitgenossen, weil sie einen bedrängen und nicht in Ruhe lassen können. Die verschiedenen Missionsbewegungen des Christentums waren für die betroffenen Menschen und Völker nicht immer lebensrettend, sondern oft genug tödlich. Die Germanenmission Karls d. Großen, die Slavenmission Ottos d. Großen, die Indiomission der Spanier, die Indianermission der Puritaner usw. stellten ein »Cogite intrare« dar mit der Alternative nicht von Glauben oder Unglauben, sondern »Taufe oder Tod«. Wie also kommen wir von den Lasten der imperialen und der klerikalen Mission der letzten zwei Jahrtausende los, um mit einer »Evangelisierung ins Dritte Jahrtausend« zu gehen, die nicht knechtet, sondern befreit und dem Leben dient? Oder sollen wir die Missionsbemühungen lassen und uns auf interreligiöse Dialoge beschränken?

2. These: Mission ist der umfassende Begriff für die Sendung Christi und die Sendung derer, die ihm nachfolgen. Evangelisierung ist nur eine Aufgabe neben anderen in dieser umfassenden Mission.¹

¹ Vgl. dazu ausführlicher J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, Kap. IV: »Kirche des Reiches Gottes«, 153-221.

Mt 11,5 stellt »das Evangelium, den Armen gepredigt« an den Schluß der Erfahrungen mit Jesus: »Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören und Tote stehen auf«. Nach Mt 10,7-8 steht sie bei der Jüngersendung am Anfang: »predigt, das Himmelreich ist nahe«, dann folgt: »macht die Kranken gesund, reinigt die Aussätzigen, weckt die Toten auf, treibt die Teufel aus«. Die messianische Mission Jesu und der Seinen ist dieselbe: das naheherbeigekommene Reich ist Inhalt der frohen, befreienden, aufrichtenden Botschaft an die Armen, Gebundenen und Unterdrückten. »Evangelisation« und das sprachliche Zeugnis vom kommenden Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit können aber nicht allein stehen, sondern gehören in den umfassenden Auftrag der Heilung und Befreiung der kranken und ohnmächtigen Welt in der Nähe des Reiches Gottes. Etwas moderner wird es gern so ausgedrückt: Die Mission Christi ist *Kerygma – koinonia – diakonia*. Sie ist auf jeden Fall eine reiche Fülle von Charismata des Geistes, der in Jesus war, und des Geistes, den Jesus gibt. Die Fülle der lebensschaffenden Energien des heiligen Geistes ist genauso reich und bunt wie die ganze Schöpfungswelt, denn diese Energien sind die »Kräfte der zukünftigen Welt«, wie Hebr 6,5 sagt. Ich werde nun darum von einer »Evangelisierung ins Dritte Jahrtausend« nur in diesem weiteren Kontext der ganzheitlichen Mission des lebendigmachenden Geistes sprechen.

3. *These: Ohne interreligiösen Dialog wird keiner verständig. Durch interreligiösen Dialog ist noch niemand Christ geworden.*

Darum kann dieser Dialog nicht die Mission oder Evangelisation ersetzen. Die akademische Forderung, den Lehrstuhl für Missionswissenschaft in Tübingen in einen Lehrstuhl für Dialogwissenschaft umzuwidmen, kam aus völliger Unkenntnis sowohl der Mission wie des religiösen Dialogs. Mir begegnete der *Dialogbegriff* zuerst in der Kerkordre der holländischen Hervormde Kerk von 1949. Dort heißt es: Das Apostolat der Kirche besteht 1. im Dialog mit Israel, 2. im Werk der Mission an die Völker, 3. im »kerstening«, d.i. die »Christianisierung des eigenen Volkes«. Ich habe mich immer an diese Unterscheidungen gehalten: Wir stehen im Dialog mit Israel, weil wir »ein Buch und eine Hoffnung« gemeinsam haben. Wir richten uns mit dem »Evangelium vom Reich Gottes an die Völker in der nichtchristlichen Welt« (VIII, 3). Wir arbeiten an der Durchdringung der eigenen Gesellschaft mit der Gerechtigkeit des Reiches Gottes (VIII, 4). Man sollte also den Dialogbegriff nicht ohne Not generalisieren und damit abstrakt machen. Der interreligiöse Dialog heute ist etwas anderes als der christlich-jüdische Dialog.²

Wir brauchen den Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften in Duisburg ebenso wie in Kairo, in Rom ebenso wie in Mekka. Wer immer nur im eigenen Kreis bleibt und im eigenen Saft schmort, wird dumm, denn das Gleiche ist dem Gleichen ganz gleichgültig. Nur am Anderen wird man des Eigenen gewiß.

Durch interreligiösen Dialog ist noch keiner Christ, Jude, Muslim oder Buddhist geworden. Der Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften befriedet den Ist-Zustand und

² Zum interreligiösen Dialog siehe: J. MOLTSMANN, »Dialog oder Mission? Das Christentum und die Religionen in einer gefährdeten Welt«, in: *Gott im Projekt der modernen Welt*, Gütersloh 1997, 203-218.

ist seiner Tendenz nach ganz *konservativ*. Alle bleiben, was sie sind, doch kommen miteinander »ins Gespräch«, um miteinander zu leben. Diese Gespräche enden gewöhnlich damit, daß man einander nicht mehr ganz fremd ist und einander »in Ruhe läßt«. Soll das der »Friede zwischen den Weltreligionen« sein, von denen mein Freund Hans Küng schwärmt? Nein, das will auch er selbst nicht.

Was aber ist das *Ziel des »interreligiösen Dialogs«*? Im Unterschied zu den früheren Religionsdisputationen vor einem König oder Rat einer Stadt über »die wahre und die falsche Religion« (Zwingli) hat der moderne Religionsdialog kein Ziel: »Der Weg ist das Ziel«, heißt es, auf deutsch: der Dialog ist das Ziel des Dialogs. Darum führen diese Dialoge zu keinen anderen Ergebnissen als zu fortgesetzten und vertieften Dialogen. Es ist verständlich, daß in den Ländern der westlichen Welt das Interesse an solchen Dialogen groß ist, sollen doch multireligiöse Gesellschaften entstehen und der soziale Frieden dennoch gewahrt werden. Es ist aber auch verständlich, daß in asiatischen und afrikanischen Ländern das Interesse am westlichen Dialogprogramm gering ist.

Die Dialogerfahrungen weisen bisher gewisse Einseitigkeiten auf:

a) Christen fragen, Rabbis, Mullahs oder Swamis antworten, fragen aber ihrerseits nichts. Sie haben kein Interesse am Christentum und wissen fast nichts, abgesehen von kritischen Bemerkungen über die Dekadenz der westlichen Welt (Porno etc.). Ein bekannter Vorkämpfer des christlich-jüdischen Dialogs auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag sagte mir nach zwanzigjähriger Erfahrung etwas traurig: »Die Juden haben mich nie etwas gefragt«. So kommt es oft zu Dialogen zwischen Christen über Buddhismus, Islam oder Judentum im Angesicht stauender und schweigender Swamis, Mullahs und Rabbis. »Ihr könnt uns gern alles fragen«, sagen sie, fragen aber ihrerseits nichts.

b) Eine andere Einseitigkeit liegt darin, daß Minderheiten am Dialog interessiert sind, um öffentlich zu werden, Mehrheiten aber nicht. Muslime sind sehr am Dialog in christlichen Ländern interessiert, verweigern ihn aber den christlichen Minderheiten in ihren eigenen Ländern. Sie verlangen in christlichen Ländern gleiche Rechte und verfolgen Christen in den islamistischen Ländern.

c) Nicht zuletzt ist das interreligiöse Dialogprogramm eine westliche Idee, denn Buchreligionen sind für sprachliche Dialoge und logische Argumentationen natürlich besser gerüstet als meditative Religionen wie der Buddhismus oder Ritualreligionen wie der Shintoismus. Man sieht das schon daran, daß im »Dialog der Weltreligionen« die sogenannten »Naturreligionen« Afrikas, Australiens und Zentralamerikas gar nicht vorkommen.

Im *direkten Dialog* der »Weltreligionen«, die früher »Hochreligionen« genannt wurden, haben die »Naturreligionen« wenig zu sagen. Aber in den *indirekten Dialogen* auf Umweltkonferenzen und am »Tag der Erde« sprechen sie über die uralte Weisheit ihrer Religionen im Umgang mit der Erde und ihren Mitgeschöpfen. Menschliches Leben »schwingt« in den Rhythmen und Zyklen der Erde und »wohnt« in den Übereinstimmungen mit den Gesetzen der Natur. Die Weisheit der »Naturreligionen« im Umgang mit dem Erdorganismus ist zwar vorindustriell, kann aber in das Leben einer postindustriellen Gesellschaft übersetzt werden. Die alle gemeinsam treffenden ökologischen Katastrophen

verlangen eine Rückkehr der »Hochreligionen« zur Erde, wie es das »Weltparlament der Religionen« 1994 in Chicago denn auch verlangt hat. Wir müssen sogar kritisch zurückfragen, welche Weltzerstörungen bisher von den »Weltreligionen« gerechtfertigt wurden und welche lebensfeindlichen Resignationen und aggressiven apokalyptischen Tendenzen in ihnen vorliegen, die überwunden werden müssen, wenn die Welt überleben soll. Dieser *indirekte Dialog* verändert heute die Religionen und hoffentlich auch die Welt zum Besseren.

Die *Frage des Lebens* ist heute zur Frage des Überlebens geworden. Hier sind wenigstens vier Fronten im Kampf gegen die Mächte des Todes entstanden:

1. Es liegen immer noch Zehntausende von Atombomben zur »Endlösung« der Menschheitsfrage bereit. Ein Atomkrieg ist zur Zeit nicht wahrscheinlich, aber das Weltvernichtungspotential kann leicht außer Kontrolle geraten.

2. Nicht nur menschliches Leben ist durch die zunehmenden, von Menschen gemachten »Naturkatastrophen« in tödlicher Gefahr. Der Erdorganismus wird von menschlicher Herrschaft und Zerstörung bedroht und kann umkippen.

3. Durch Überbevölkerung werden immer mehr Menschen zu »surplus people« und Opfer von Gewalttat. Schwächeres Leben wird von stärkerem verdrängt, wenn der Lebensraum enger wird.

4. In der Ersten Welt wächst die Apathie gegenüber fremdem und auch eigenem Leben. Das unbedingte Ja zum Leben fällt uns immer schwerer. Wir investieren nichts mehr in die Zukunft, sondern machen Schulden, die unsere Nachkommen belasten.

II. Mission des Geistes

In den letzten Jahren ist weltweit eine »Theologie des Lebens« entstanden, die zu neuen ökumenischen Hoffnungen Anlaß gibt. Am 30. März 1995 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. die Enzyklika »Evangelium vitae«, in der er eine »Kultur des Lebens« der modernen »Barbarei des Todes« entgegenstellt. Schon 1990 veröffentlichte der »Konziliare Prozeß« in Seoul/Korea »die zehn Grundüberzeugungen« für einen gesamtchristlichen sozialetischen Katechismus. Kommission III des Ökumenischen Rates der Kirchen beschloß 1993 in Larnaca ein Studienprogramm zur »Theologie des Lebens«. Schon 1984 war aus der Theologie der Befreiung Gustavo Gutierrez' Buch »El Dios de la Vida« erschienen. Die neuen theologischen Arbeiten zur Pneumatologie Anfang der neunziger Jahre (J. Moltmann, M. Welker, G. Müller-Fahrenholz, L. Dabney u.a.) suchen den neuen Einsatz für eine integrale Theologie des Lebens bei der Pfingsterfahrung.³ In der Tat konvergieren hier die Absichten: Während sich der Papst vornehmlich auf den Schutz des

³ J. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens. Ganzheitliche Pneumatologie*, Gütersloh 1991; M. WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1992; G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, *Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit*, Gütersloh 1993; L. DABNEY, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1997.

ungeborenen Lebens konzentriert, haben Befreiungstheologen das ausgebeutete Leben der Armen vor Augen, während die Pfingstprediger und -theologen das kranke Leben der Armen sehen, haben wir das apathische, weil sinnlose und überflüssige Leben im Volk der Ersten Welt vor uns. Wie wäre es, wenn wir die Rettung, Heilung, Befreiung und Bejahung des Lebens heute zum Inhalt der christlichen Mission machen und die Mission des Lebens mit dem Evangelium des Geistes, der lebendig macht, verbinden? Ich will es versuchen:

1. Mission im Blick aufs Ende

1. Wir kannten bisher christliche Mission als Ausbreitung des christlichen *Imperium sacrum*. Das Heil der Völker liegt in ihrer Unterwerfung unter die *heilige Herrschaft* des christlichen Kaisers, der im Namen des Gottes, der Herr und Vater zugleich ist, richtet und regiert. Seine Herrschaft ist nichts geringeres als »das tausendjährige Reich Christi« oder die »Fünfte Monarchie«, in der die Seinen mit Christus die Welt beherrschen und die Völker richten werden (Dan 7, Offb 20).⁴ Unter diesen Auspizien »missionierten« die christlichen Kaiser und Zaren die Heidenvölker. Die Missionierung Lateinamerikas geschah im Namen des spanischen Königs als Ausbreitung der *cristianidad*. Im 19. Jahrhundert trat an die Stelle der politischen Herrschaft die »christliche Zivilisation« mit ihrer Kulturmission. Heute trägt die »westliche Wertegemeinschaft« nur noch blasse Züge des politischen und kulturellen Messianismus des früheren Christentums.

2. Wir kennen christliche Mission als Ausbreitung der christlichen Kirche »urbi et orbi« von Rom, von Wittenberg, Genf oder Canterbury. Das Heil der Menschen liegt in der Unterwerfung unter die *heilige Herrschaft der Kirche*, denn ihre Herrschaft ist nichts anderes als »das tausendjährige Reich Christi« im Geist, in welchem die Seinen mit Christus herrschen und die Völker richten werden. »Mater et Magistra der Völker ist die Katholische Kirche.« Mission und Ausbreitung der Kirchen haben zur Ausbreitung auch der Kirchenspaltungen aus Europa weltweit geführt. Ja, in dem Maße, wie in Europa die alten Kirchentümer zerfielen und Kultur wie Politik sich säkularisierten, wurden diese Kirchentümer durch ihre Missionen »säkular« im Sinne von »weltweit«.

⁴ Die Theologie der christlichen Universalmonarchie stammt aus dem »Monarchienbild« Dan 7. Nach den vier tierischen Weltreichen, die aus dem Chaos aufsteigen, kommt das Reich des Menschensohns von Gott, das ewig bleiben wird. Mit dem »Stein Davids« wird es die anderen Weltreiche zerschmettern. Nach dem babylonischen, persischen und griechischen Weltreich ist das römische Weltreich das vierte. Es leitet über zum christlichen *Imperium Sacrum* als der »Fünften Monarchie«, dem messianischen Weltreich, das bis zum Ende der Welt bleiben soll. Von Byzanz kam diese politische Theologie im 15. Jahrhundert nach Spanien und Portugal und wurde nach der Entdeckung Amerikas zur Rechtfertigung der gewaltsamen Eroberung und Missionierung des neuen Kontinents verwendet. Ich verdanke diesen Hinweis auf den »iberischen Quintomonarchismus« M. DELGADO, »Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen«, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Schriftenreihe 34, Immensee 1994.

3. Wir kennen endlich seit dem 19. Jahrhundert Mission als Evangelisation der Menschheit, möglichst »in dieser Generation« (John Mott). Das ist die Erweckung eigener Glaubenserfahrungen und persönlicher Glaubensentscheidungen bei anderen Menschen. Heil liegt in der *persönlichen Annahme der heiligen Herrschaft Christi im Glauben*: »Nehmt Christus als euren persönlichen Herrn und Heiland an und ihr seid gerettet«. Auch diese Art evangelisierender Mission ist von der Zukunft Gottes bestimmt.

Diesen drei Formen christlicher Mission ist gemeinsam, daß sie von *apokalyptischer Erwartung* bestimmt sind.⁵ Das »tausendjährige Reich Christi« hat schon begonnen und muß sich weltweit ausbreiten, bevor die letzten Tage des Schreckens, Harmageddon, Gog und Magog, Weltende und Weltgericht kommen. Die Angst vor dem apokalyptischen Ende macht es, daß »die Zeit drängt« und auch zur Gewalt drängt. Die apokalyptischen Symbole sind erkennbar: Der Drachenkampf Georgs und Michaels, die Madonna auf der Weltkugel, die der Schlange den Kopf zertritt, und die »eschatologisch« genannte Entscheidung des Glaubens. Gemeinsam ist ihnen auch, daß sie von etwas ausgehen, das in der Gegenwart partikular vorhanden ist oder schon begonnen hat, um es dann zu universalisieren oder »globalisieren«, sei es das Imperium sacrum, oder die kirchliche Hierarchie oder die Glaubensentscheidung. Das legt den aggressiven Zugriff auf das Ganze oder den Rest der Welt nahe. E. Buß schloß sein Buch über »Die christliche Mission, ihre principielle Berechtigung und practische Durchführung« (Leiden 1876) mit den schönen Worten:

»Wir sehen die Erde unter uns in einem herrlichen Lichte strahlen, von Christus selbst, der ewigen Sonne des Lebens, beschienen, und eine hoch gesegnete Menschheit, in wahrhaftiger Anbetung, in Liebe und Frieden brüderlich vereinigt, sich im milden Glanz dieser Sonne freuen. Da ergreift uns allgewaltig die Sehnsucht, wir möchten sie miterleben und mit herbeiführen helfen, die selige goldene Zeit des verwirklichten Gottesreichs, der Allherrschaft des Geistes Christi auf Erden. Auf daß sie komme, rufen wir hierhin: heraus aus der bisherigen Unthätigkeit! und dorthin: heraus aus der bisherigen Einseitigkeit! Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch, daß der König der Ehren einziehe.« (329)

Die »guldene Zeit« ist das tausendjährige Reich Christi auf Erden, das den Völkern Frieden und der Erde Fruchtbarkeit bringen wird. Mission und Evangelisation bereiten die Völker darauf vor und dem kommenden Christus den Weg. Wahre Hoffnung wartet nicht nur ab, sondern hilft, die Zeit des verwirklichten Gottesreiches herbeizuführen.

Die in allen drei Formen christlicher Mission aber tatsächlich wirksame Eschatologie war aber die *Bedrohung durch das jüngste Gericht Gottes*. Wie die imperialen Symbole christlicher Kaiser als Richter der Völker (Byzanz, Moskau) und die Standardbilder in den christlichen Kathedralen zeigen, war die christliche »Mission im Blick aufs Ende« (Walter Freytag) eigentlich immer Mission im Blick auf das jüngste Gericht. Wenn wir einen neuen Einsatz für christliche Mission suchen und nach dem »Evangelium des Lebens« fragen, müssen wir als erstes die apokalyptische Gerichtsvorstellung endlich christianisieren, damit keine Höllenängste erweckt werden, sondern Hoffnung auf Gerechtigkeit entsteht.

⁵ J. MOLTSMANN, »Das Ziel der Mission«, in: *Evangelische Missionszeitschrift* 22, 1965, 1-14.

Evangelisation hat bisher immer die Entscheidung zu Glauben und Unglauben ins Licht des *Endgerichts* gestellt. Dann spricht Gott sein letztes Urteil: die Glaubenden in den Himmel, die Ungläubigen in die Hölle. Das ist auch noch heute so: Während nach dem Weltkatechismus der katholischen Kirche von 1992 No. 1033 in der Hölle noch »das ewige Feuer brennt«, haben die modernen Anglikaner das »Feuer« durch »total non-being« ersetzt. Sie halten aber fest, daß »the reality of hell and indeed of heaven the ultimate reality of human freedom« sei. Die Hölle »is the final and irrevocable choosing of that which is opposed to God so completely and so absolutely that the only end is total non-being«. ⁶ Wenn jedoch das Resultat des jüngsten Gerichts nur in den transzendenten Orten »Himmel« und »Hölle« besteht, dann gibt es keine Erde mehr, weder die alte noch jene »neue Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt«, also auch keine »Erdlinge« mehr, Menschen aus Fleisch und Blut, also auch keine leibliche Auferstehung usw. Diese Eschatologie des jüngsten Gerichts erweist sich damit als schöpferfeindliche, manichäische oder marcionitische und, um es kraß zu sagen, blasphemische Vorstellung.

1992 lud mich die American Baptist Church zu einer National Evangelism Convocation nach Washington ein. Ihr Thema, und dann auch meines, war: »*All things new. Invited to God's Future*«. Ich habe dadurch verstanden, daß jenes Urteil im Endgericht über Himmel und Hölle gar nicht das letzte Wort Gottes sein kann. Nach Offb 21,4 heißt das *letzte Wort Gottes*: »Siehe, ich mache alles neu«. Nehmen wir das ernst, dann kann das letzte Gericht nur etwas Vorletztes sein. Nur die Neuschöpfung aller Geschöpfe für den neuen Himmel und die neue Erde ist endgültig und ewig. Das Endgericht über die Weltgeschichte dient der Durchsetzung der richtenden und rettenden Gottesgerechtigkeit an allen und allem. Neuschöpfung kann nur auf dem Boden der universalen Gottesgerechtigkeit erfolgen (2 Petr 3,13). Bestimmt die Neuschöpfung aller Dinge das Gericht Gottes, dann ist es kein Gegenstand apokalyptischer Furcht – dies irae, dies illae –, sondern geschichtlicher Hoffnung: Die Mörder werden nicht endgültig über ihre Opfer triumphieren, ja nicht einmal endgültig Mörder sein können. »Transforming grace« ist das Schlimmste, was Hitler und Stalin widerfahren kann. ⁷

Sehen wir hinter dem Weltgericht das Leben der zukünftigen, neuen Welt Gottes, dann kann christliche Eschatologie auch nicht auf »das Ende« fixiert sein, weder auf das »Ende der Welt« noch auf das »Ende aller Dinge« noch auf die »letzten Dinge« oder das »Endspiel«. »Auch das Ende Christi – es war immerhin sein wahrer Anfang«, sagte Ernst Bloch einmal. Eschatologie ist dann christlich, wenn sie im Ende des Falschen den wahren Anfang sieht. Mission ist christlich, wenn sie mit dem »Blick aufs Ende« durch den Horizont hindurch sieht auf den neuen Anfang Gottes: den Anfang des ewigen Lebens, den Anfang des ewigen Reiches, den Anfang der neuen Erde, den Anfang der Herrlichkeit, in der Gottes »alles in allem« ist. Mission ist Erwartung des Lebens der Welt.

⁶ *The Mystery of Faith. The Story of God's Gift. A report by the Doctrine Commission of the General Synod of the Church of England*, London 1995, 198-199.

⁷ J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1997, bes. III,11: »Die Wiederbringung aller Dinge«, 262-286.

Die imperialen und die klerikalen Missionen waren, so könnte man cum grano salis sagen, *Missionen im Namen Gottes, der Vater und Herr* zugleich und darum über alle Dinge »zu lieben und zu fürchten« ist (Laktanz). Er wird auf Erden vertreten durch den christlichen Kaiser oder den Papst.

Die neuzeitlichen Evangelisationen waren demgegenüber eher *Missionen im Namen Christi*, der im Glauben unser Herr wird und uns zu Brüdern und Schwestern in seiner Gemeinde zusammenbringt.

Was jetzt am Ende des 2. und Beginn des 3. Jahrtausends auf uns wartet, ist die *Mission im Namen des Heiligen Geistes*. Wir bemerken es an der rasanten Ausbreitung der Pfingstbewegung, an der Kongregationalisierung der etablierten Kirche – ein Kirchenbezirk wird zur Gemeinde – und an den neuen Gottesdienstformen der spontanen Begeisterung: »Get out of control«. Natürlich berechnen wir nicht die Ankunft eines »Dritten Reiches des Geistes« nach Joachim von Fiore. Wohl aber erwarten wir, daß uns die Erfahrungen und theologischen Einsichten in die schöpferischen Energien des Heiligen Geistes bevorstehen. In ihrem Licht werden wir dann auch die Christusgemeinschaft und die Vaterschaft Gottes neu verstehen.

2. Das Evangelium des Lebens

Mission ist im ewigen und ursprünglichen Sinne *missio Dei*: Gottes Sendung. Was aber »sendet« Gott? Gott sendet nach biblischem, d.h. jüdischem und christlichem Verständnis seinen Heiligen Geist vor dem Ende der Welt als Anfang seines ewigen Reiches (Joel 3). Er sendet den *Geist, der lebendig macht*, nach dem Johannesevangelium durch Christus in die Welt, damit die Welt lebe. Die »Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch« ist nichts geringeres als das Ziel des Kommens Christi, seines Lebens, seiner Hingabe und seiner Auferweckung. »Wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen, gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden« (16,7). Pfingsten ist kein Anhang, sondern das Ziel von Weihnachten, Karfreitag und Ostern.

Die ewigen Energien Gottes des Heiligen Geistes werden auf alles vergängliche und sterbliche Leben, das ist »alles Fleisch«, ausgegossen, um es ewig lebendig zu machen. Darum wird der Geist theologisch mit Recht »fons vitae« und »vita vivificans« genannt.

Das Johannesevangelium kann aber auch sagen: Was Gott durch Christus in die Welt gebracht hat, ist *Leben*: »Ich lebe und ihr sollt auch leben«. Gemeint ist das erfüllte, ganz und gar lebendige, das gemeinsame, das *ewige Leben*. So preist 1 Joh 1–3 das Leben: »... das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir beschaut haben und unsere Hände betastet haben, das *Wort des Lebens* – *das Leben ist erschienen*, und wir haben es gesehen und bezeugen euch das *Leben, das ewig ist*, welches war bei dem Vater und ist uns erschienen ...« Der schöpferische Gottesgeist bringt dieses ewig lebendig gemachte Leben nicht erst nach dem Tod, sondern schon hier vor dem Tod durch die Christusgemeinschaft. Der Lebensgeist, den Christus in die Welt sendet, ist die *Kraft der Auferstehung*, die neue

Lebensmöglichkeiten und neue Lebensbejahung bringt, denn in der Erfahrung dieses Lebens erfahren wir die unzerstörbare Lebensbejahung Gottes und seine wunderbare Lebenslust, wie man früher sagte, die »Gotteslust« (»da wird Freude im Himmel sein ...«).

Wo Jesus ist, da ist Leben, erzählen die synoptischen Evangelien. Da wird krankes Leben geheilt, trauriges Leben aufgerichtet, ausgegrenztes Leben angenommen, gefangenes Leben befreit und die Quälgeister des Todes vertrieben. Denn der Geist Gottes »ruht« seit seiner Taufe auf Jesus und wirkt durch ihn.

Wo der Geist ist, da ist Leben, erzählen die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe. Denn der auferstandene Christus kommt im Geist zu uns. Der Geist führt das lebendigmachende Wirken Christi fort, heilt krankes Leben und macht gesund, vergibt Sünden und befreit zum neuen Lebensanfang, befreit unterdrücktes Leben von Gewalttättern. So wie Jesus das arme Volk (ochlos) um sich sammelt, so sammelt der Geist Christi das, was töricht, was schwach, was nichts ist in den Augen der Welt, um das Gewaltige, Edle und Kluge der Welt zuschanden zu machen (1 Kor 1,26–29).

Die Mission Jesu und die Mission des Geistes sind nichts anderes als Lebensbewegungen, Heilungs-, Befreiungs- und Gerechtigkeitsbewegungen. *Jesus hat nicht eine neue Religion in die Welt gebracht, sondern neues Leben.*⁸ Das Ziel ist nicht die Etablierung irgendeiner Herrschaft, nicht einmal einer moralischen oder religiösen Herrschaft, sondern die »Neuschöpfung aller Dinge«, »the greening of creation«. Das ewige Leben, das der Geist Gottes schafft, ist *kein anderes Leben* nach diesem Leben hier, sondern die Kraft, durch die dieses *Leben hier anders wird*. Dieses sterbliche und zeitliche Leben gewinnt Anteil am göttlichen Leben und wird darin selbst ewig. »Dies Sterbliche zieht an Unsterblichkeit und dies Vergängliche Unvergänglichkeit« (1 Kor 15,53). Ewiges Leben ist »ewige Lebendigkeit« (Nietzsche). Man darf es nicht auf Religion und das Heil der Seele reduzieren. Es ist neue Spiritualität, und das ist neue Vitalität. Alle Werke Gottes – auch die Werke des Heiligen Geistes – »enden in der Leiblichkeit«, sagte mit Recht Friedrich Öttinger. Darum geht es in der christlichen Mission nicht um das Christentum, sondern um das Leben der Menschen, und in der kirchlichen Mission nicht um die Kirche, sondern um das Reich Gottes, und in der Evangelisation nicht um Ausbreitung der Glaubenslehre, sondern um das Leben der Welt.

Was aber ist Leben? Nietzsche, Whitehead und Albert Schweitzer glaubten: »Leben ist Raub«, weil ihnen Charles Darwin das Tierreich als »Kampf ums Dasein« nahegebracht hatte, in dem es um »survival of the fittest« gehe.⁹ Darum ist Leben Kampf und der Lebenskampf steigert das Leben – freilich nur »des Stärkeren«. Jedes Leben will leben inmitten von anderem Leben, das auch leben will. Das war nicht nur eine objektive Feststellung, sondern auch die biologische Rechtfertigung der Herrschaft des »weißen Mannes«, der sich für die Krone der Schöpfung hielt. Leben ist Raub, das mag der

⁸ So nach Christoph Blumhardt D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1951, 246: »Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben.«

⁹ M. WELKER, »Konzepte von ›Leben‹ in Nietzsches Werk«, in: *Marburger Jahrbuch Theologie*, IX, Marburg 1997, 41–52.

Erfahrung des kämpfenden Mannes entsprechen. Leben ist jedoch im Ursprung Geschenk, wie jede Mutter und jedes Kind weiß. Leben wird unter Schmerzen geboren. Nur für den maskulinen »Willen zur Macht« sind Leben und Tod eins. Die Liebe aber unterscheidet sehr wohl zwischen Leben und Tod und gibt der Natalität den Vorzug vor der Morbidität. Jeder »Raub« von Leben setzt doch Leben voraus; man kann nur töten, was lebt. Darum ist die Geburt jedem Tod überlegen.

Ist »Lebenssteigerung« der Sinn des menschlichen Lebens? Was soll denn »gesteigert« werden: länger leben, intensiver leben, mächtiger leben, schneller leben? Steigerung bezeichnet ein quantitatives Mehr. Suchen wir demgegenüber nicht nach einer »neuen Lebensqualität« in einem »erfüllten Leben«? Wovon aber soll unser Leben »erfüllt« werden? Sprechen wir mit dem Johannesevangelium von der »Fülle Gottes«, von der wir ohne Ende »Gnade um Gnade« nehmen, dann ist das ein anderes Wort für »ewiges Leben« und eine andere Kategorie als Nietzsches »gesteigertes Leben«. Es ist die *Einwohnung* des göttlichen Lebens in unserem menschlichen Leben und die *Teilnahme* unseres menschlichen Lebens am göttlichen Leben. Die schöpferischen Energien des Geistes fließen in uns und machen uns auf ungeahnte Weise lebendig. Wenn wir von dem Evangelium des Lebens sprechen, meinen wir Zoe, nicht Bios.

Was folgt daraus für eine Hermeneutik der biblischen Schriften im ankommenden »Geist, der lebendig macht« und in lebensgeschichtlicher Hinsicht? Wir orientieren uns an der Leitlinie: Es wird *das Lebensförderliche* in den Texten herausgearbeitet und das Lebensfeindliche kritisiert:

1. Lebensförderlich ist, was der *Integrität des menschlichen Lebens* in Personen und Gemeinschaften dient.
2. Lebensförderlich ist, was der *Integration* des Einzel Lebens in das Gemeinschaftsleben und des menschlichen Gemeinschaftslebens in das Gewebe alles Lebendigen auf der Erde dient.
3. Lebensförderlich ist, was *Ehrfurcht vor dem Leben* und *Bejahung des Lebens* durch Liebe zum Leben verbreitet.
4. Lebensförderlich ist, was *zerbrochene Lebensbeziehungen heilt* und *unterdrücktes Leben befreit*.
5. Lebensförderlich ist, was zur *Wiedergeburt des Lebens* in der Hoffnung führt.
6. Lebensförderlich ist endlich, was dem *Bund Gottes mit dem Leben* dient und den Bund von Menschen mit dem Tod bricht.
7. Lebensförderlich ist zuerst und zuletzt, was *Christus* vergegenwärtigt, der die *Auferstehung und das Leben in Person* ist, denn in und mit ihm ist das *Reich des ewigen Lebens* gegenwärtig, das die zerstörenden Mächte des Todes überwindet.

Leben aus der göttlichen Quelle des Lebens heißt aber nicht nur volles menschliches Leben, sondern auch »vergöttlichtes« Leben, wie es Paulus und Athanasius in der Gotteskindschaft derer sahen, die der Gottesgeist »treibt« (Röm 8,14). Diese Triebkraft des Geistes liegt nicht in seinem ewigen Wesen, sondern in seinen Energien. Es sind – nach meinem Verständnis – nicht die »ungeschaffenen Energien«, von denen die orthodoxe Tradition spricht, und auch nicht die »geschaffenen Energien«, von denen die westliche

Tradition im Mittelalter handelte, sondern die *schöpferischen Energien* des Geistes, die das Ungeschaffene mit dem Geschaffenen verbinden und menschliches Leben von Grund auf erneuern und es in der ewigen Gottesgemeinschaft unsterblich machen.

Ich komme zum Schluß auf die anderen Religionen und Religionsgemeinschaften zurück, denen wir im Dialog begegnen: Es ist in diesem Zusammenhang des Lebens nicht die Frage, ob andere Religionen auch »Heilswege« sein können, ob Menschen auch in anderen Religionen als dem Christentum nach Gott suchen und möglicherweise Gott finden können, ob es also unter den Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften auch »anonyme Christen« geben könne, wie Karl Rahner mutmaßte, oder wie immer die Fragen nach der theologischen Bedeutung anderer Religionen lauten mögen. Es ist in diesem Zusammenhang vielmehr die Frage nach dem Leben in anderen Religionen und ebenso natürlich auch die Frage nach dem Leben in der nichtreligiösen, säkularen Welt. Die Sendung Gottes meint, alle religiösen und nichtreligiösen Menschen zum Leben, zur Bejahung des Lebens, zum Schutz des Lebens, zum gemeinsamen Leben und zum ewigen Leben einzuladen. Alles, was in anderen Religionen und Kulturen dem Leben dient, ist gut und muß in die kommende »Kultur des Lebens« aufgenommen werden. Alles, was bei uns und anderen das Leben behindert, zerstört oder opfert, ist schlecht und muß als »Barbarei des Todes« überwunden werden.

Früher war der theologische Ort, an dem die Bedeutung der Pluralität der Religionen für das Christentum diskutiert wurde, die Erbsündenlehre und der Mythos vom Turmbau zu Babel. Heute meinen manche liberale Theologen, daß die religiöse Wahrheit selbst pluriform sei und sich daher in einer Pluralität von Religionen offenbaren müsse. Für mich ist der theologische Ort, an dem Menschen anderer Religionen in den Blick kommen, die Pneumatologie und in der Lehre vom heiligen Geist des Lebens die Lehre von der Vielfalt der Lebensmöglichkeiten und Lebenskräfte, Charismata genannt. Welche Formen und Vorstellungen aus der Welt der Religionen dienen dem Leben? Kann eine Religion oder eine Kultur einem Menschen zum Charisma des Geistes Gottes werden, wenn er das Leben mit der unbedingten und bedingungslosen Liebe Gottes zu lieben beginnt?

Nach der früheren Einordnung der Religionen in die Erbsündenlehre muß dieser Mensch sich vom »Aberglauben« seiner Väter und vom »Götzendienst« seines Volkes radikal trennen, wenn er Christ wird.

Nach der neuen, pluralistischen Religionstheologie braucht er gar nicht erst Christ zu werden, wenn er die göttliche Wahrheit in seiner Religion gefunden hat.

Nach meiner Auffassung kann alles, was ein Mensch ist und was ihn kulturell und religiös geprägt hat, zu seinem Charisma werden, wenn er berufen, betroffen, angerührt wird und er das Leben liebt und am Reich Gottes mitarbeitet. »Jeder und jede, wie sie der Herr berufen hat« (1 Kor 7). Darum gibt es »Judenchristen« und »Heidenchristen« mit ihrer je eigenen Würde. Es gibt viele verschiedene Gaben, aber es ist ein Geist (1 Kor 11,4). Es gibt viele verschiedene Lebensformen, aber es ist ein Leben.

KONVIVENZ + LEBEN MIT NICHTCHRISTEN

von Reinhart Hummel

I. Konvivenz – nicht nur Dialog und Mission

Der Begriff »Konvivenz« bezeichnet von Hause aus, nämlich im Kontext seiner lateinamerikanischen Herkunft, nicht das Zusammenleben von Christen und Nichtchristen, überhaupt nicht das gemeinsame Leben religionsverschiedener Menschen. Er hat sich aber, seit T. Sundermeiers Aufsatz von 1986 über »Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute«, in dieser interreligiösen Bedeutung in der missionswissenschaftlichen und religionstheologischen Literatur eingebürgert und erfüllt dort eine sinnvolle Funktion. Die 1991 von VELKD und AKf gemeinsam herausgegebene Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube« verwendet ihn im Rahmen der Trias Mission – Dialog – Konvivenz. Diese drei Begriffe werden dort nicht als Funktionen der Kirche beschrieben, sondern als »Sein der Kirche selbst«. »Kirche geschieht als Mission, Dialog und Konvivenz, und nicht als Selbstpflege des eigenen Wahrheitsbesitzes um seiner selbst willen.« (130) Diese Trias bildet, so die Studie, ein »zusammengehöriges Geschehen«, wie auch das entsprechende Handeln Gottes als Heiliger Geist, als Jesus von Nazareth sowie als Schöpfer und Regierer zusammengehöre. So gibt es denn auch »keine Mission ohne den Dialog und ohne die Konvivenz, wie der Dialog und die Konvivenz Mission sind: Die Jünger Jesu ›sind‹ das ›Salz der Erde‹ und das ›Licht der Welt‹.« (129). Ich teile diese Sicht, die Mission, Dialog und Konvivenz nicht als Alternativen, sondern als zusammengehörig und komplementär versteht. Mission hat es dabei mit dem Erzählen und der Bezeugung der Gottesgeschichte zu tun, mit der Einladung in die Jüngergemeinde Jesu Christi, damit, daß der Zugang zu ihr allen Menschen ermöglicht wird.

Ich habe gelegentlich darauf hingewiesen, daß man das gelungene Miteinander von Mission, Dialog und Konvivenz auch beim tibetischen Buddhismus finden kann, natürlich geprägt von buddhistischen Vorgaben. Tibetische Lamas sorgen dafür, daß ihre Botschaft in der esoterischen Szene präsent ist, sie bilden junge Westler in Klöstern und Zentren, teilweise in intensiven Drei-Jahres-Klausuren, zu Lamas und faktisch zu »Missionaren« ihrer Religion aus. Der Däne Ole Nydahl ist ein höchst effizienter Missionar des tibetischen Buddhismus bis ins postkommunistische Rußland hinein. Der Dalai Lama selbst versteht es, in »kluger Anwendung der Mittel« und geschickter Anpassung der buddhistischen Lehre an die Situation der Hörer, die drei Aspekte miteinander zu verbinden: die feste Speise buddhistischer Lehre und Praxis für die Gläubigen, aber auch missionarisch für westliche Sucher; die leichte Kost buddhistischer Mitleidsethik für den interreligiösen Dialog und die Milch der Toleranz und Menschenfreundlichkeit im Sinne der Konvivenz für die säkulare Öffentlichkeit. Was kann man daraus lernen? Erstens wird missionarische

Attraktivität nicht beeinträchtigt, wenn Mission mit Dialog und Konvivenz Hand in Hand geht. Zweitens ist Mission nicht an ein exklusivistisches Verständnis der eigenen Religion gebunden.

T. Sundermeier hat (in einer popularisierenden Darstellung zur Expo 2000, »Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft«) Mission, Dialog und Konvivenz als die drei Dimensionen der *missio dei* bezeichnet und sie mit den drei Seiten eines Prismas verglichen: »Die drei Dimensionen bilden zusammen ein gleichschenkliges Dreieck. Die Grundlage bildet die Konvivenz. Sie ist die Basis, die Bedingung der Möglichkeit für Dialog und Zeugnis und strukturiert ... die Zuwendung der Kirche zur Welt der uns religiös und sozial fremden Menschen als Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft.« Diese Zusammengehörigkeit ist von elementarer Bedeutung, wie das Verhältnis zum Judentum verdeutlicht. Wo Konvivenz nicht zustande gekommen oder gräßlich gescheitert ist, steht nicht nur die Mission vor unüberwindlichen Hindernissen, auch das Interesse am Dialog erlischt weitgehend, wie von jüdischer Seite, trotz aller Anerkennung christlicher Bemühungen, gelegentlich deutlich zum Ausdruck gebracht wird. Daraus zu folgern, man müsse um der Konvivenz willen auf Zeugnis und Mission verzichten, hieße freilich den Begriff Konvivenz mißdeuten und mißbrauchen.

Geht man von der üblichen Gegenüberstellung von Mission und/oder Dialog aus, so erweitert der Konvivenzbegriff das Spektrum und lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das, womit die Christenheit in ihrem Verhältnis zu Nichtchristen beschäftigt ist, wenn sie nicht gerade Dialog oder Mission treibt. Ich vermute, daß das, was sonst als »Dialog des Alltags« oder »des Lebens« bezeichnet wird, mit so verstandener Konvivenz teilweise deckungsgleich ist, jedenfalls mit dem verbalen Aspekt von Konvivenz. Ich habe mich gelegentlich dabei ertappt, daß ich beide Begriffe verbunden und vom »Konvivenz-Dialog« gesprochen habe, um ihn vom theologischen Dialog, vom Gespräch über religiöse Themen zu unterscheiden. Menschen unterschiedlicher Religionen tun aber mehr als nur miteinander zu reden, und dieses großteils non-verbale »Mehr« kommt gut zum Ausdruck, wenn wir von Konvivenz im (lateinamerikanischen) Sinne von helfen, lernen und miteinander feiern sprechen. Konvivenz in diesem Sinn bezeichnet also, wenn ich Sundermeier und die »Studie« richtig verstanden habe, alles das, was Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit nicht nur füreinander, sondern miteinander tun können – gemeinsames Handeln und Erleben, in denen Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen wirksam und erfahrbar werden. Halten wir zunächst fest: Das Begriffspaar Dialog und Mission reicht nicht aus, um die interreligiöse Begegnung in ihrer ganzen Breite zu beschreiben. Es bedarf der Ergänzung durch den Begriff »Konvivenz«.

Zum Idealbild, das Lukas in der Apostelgeschichte von der Jerusalemer Urgemeinde entwirft, gehört auch die gelungene Konvivenz: Sie »hatten Gnade bei dem ganzen Volk«, wie Luther wortgetreu übersetzt hat; sie »waren beliebt« bzw. »fanden Wohlwollen« – so neuere Übersetzungen. Solche gelungene Konvivenz ist, nach Acta 2, 47, mit missionarischer Attraktivität verbunden: »Der Herr fügte täglich zur Gemeinde hinzu, die gerettet

wurden.« Ich werde im folgenden von Konvivenz in diesem Sinne sprechen, als integrelem Teil dieser Trias, offen sowohl zum Dialog wie zur Mission hin.

II. Konvivenz im Kontext des Westens

Leben mit Nichtchristen – was heißt das? Im Westen bedeutet es Leben mit andersgläubigen Minderheiten, also mit Menschen, die als Anhänger anderer Religionen eingewandert sind oder sich hier anderen Religionen zugewandt haben bzw. für sie gewonnen worden sind. (Ich darf dafür auf mein Buch *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*, 1994, verweisen.) Fünf Bereiche von Konvivenz lassen sich nennen:

1. Leben mit der großen Zahl säkularisierter Zeitgenossen, von denen viele der Religion überhaupt entfremdet sind, während andere einem vagen Verständnis von Toleranz und religiösem Pluralismus anhängen;

2. Leben mit eingewanderten ethnisch-religiösen Minderheiten, vor allem mit türkischen Muslimen (in der Schweiz auch mit Tibetern), von denen viele Wert darauf legen, daß ihre Religion als Teil ihrer kulturellen Identität respektiert wird, auch wenn sie sie selbst nicht oder nur eingeschränkt praktizieren;

3. Leben mit westlichen Konvertiten bzw. mit westlichen Anhängern der großen und kleineren Weltreligionen, vom Buddhismus bis zur Baha'i-Religion;

4. Leben mit neureligiösen Bewegten, Suchenden und Engagierten, also einerseits mit der freien, oft als Markt organisierten esoterisch-neureligiösen Szene, andererseits mit missionierenden neureligiösen Bewegungen überwiegend aus Asien;

5. Leben mit Anhängern traditioneller, teilweise als »Sekten« geltender Sondergemeinschaften überwiegend christlichen Hintergrunds, also streng genommen keine Nichtchristen und insofern nicht von unserer Thematik abgedeckt.

Trotzdem empfiehlt es sich, sie in unsere Überlegungen einzubeziehen. Was mit dem zu Recht umstrittenen Begriff »Sekte« bezeichnet wird, bildet aus soziologischer Sicht die Kehrseite der modernen Individualisierungsprozesse, ihre gegenläufige Folge. Nicht nur die Zahl der Zen-Meditierenden wächst, sondern auch die der Zeugen Jehovas. Die Kirchen haben es mit beiden Seiten dieses Prozesses zu tun. Sie verlieren Mitglieder an beide und müssen mit beiden im Rahmen des Möglichen und Sinnvollen Formen der Konvivenz entwickeln. Auch konfliktträchtige Gruppierungen fordern immer energischer, daß Staat und Gesellschaft ihr Existenzrecht und ihren Platz in der Gesellschaft respektieren und daß auch die Kirchen ihnen tolerant begegnen.

Zunächst ein Wort zur Konvivenz mit der neureligiösen Szene. Konvivenz mit Nichtchristen im westlichen Kontext muß die vielfältigen modernen Formen religiöser Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit berücksichtigen. Man kann mit R. Starks Kult-Typologie *audience cults*, *client cults* und *cult movements* unterscheiden; man kann innerhalb des immer unübersichtlicher werdenden religiösen Marktes Nachfrage, Angebot und Vertrieb unterscheiden, d.h. religiös suchende Menschen, die ihnen begegnenden

religiösen Angebote und die teilweise kommerziell oder machtpolitisch motivierten Vertriebssysteme. Was kann und muß von den Kirchen in diesem Zusammenhang erwartet werden?

– Den suchenden Menschen schulden die Kirchen einerseits pastorales Verständnis und Angebote zum Mitmachen ohne vorschnelle Vereinnahmung, andererseits Kriterien zur Unterscheidung zwischen authentischen und fragwürdigen Gestalten von Spiritualität. Miteinander experimentieren, voneinander lernen, dialogisch-missionarische Präsenz zeigen – das sind hier die angemessenen Formen von Konvivenz. Dabei kann die konfessionelle Herkunft christlicher Angebote keine entscheidende Rolle spielen und tut es Gott sei Dank auch nicht mehr. Auf diesem Feld bedarf es einer Mobilisierung aller christlichen Ressourcen.

– Die neureligiöse Szene ist jedoch mehr als eine Suchbewegung. In ihr gibt es auch eine Konkurrenz der Angebote und Vertriebsorganisationen. Den konkurrierenden Angeboten muß in dialogischer Lern- und Gesprächsbereitschaft, aber ggf. auch apologetisch abgrenzend begegnet werden in dem Sinn, daß nach christlicher Identität gefragt wird.

– Bei der Auseinandersetzung mit religiös-weltanschaulichen Vertriebsorganisationen hat auch der Protest gegen inhumane Praktiken seinen legitimen Platz. Er muß sich freilich gleichermaßen gegen christliche Fehlformen richten.

Eine zusätzliche Schwierigkeit stellt die »Dispersion« von Religion (M. Ebertz) dar: Religion tritt nicht nur in reiner Form, sondern in den unterschiedlichsten Mischungsverhältnissen auf, insbesondere im Grenzbereich zu Psychologie und Therapie. Nicht nur die Kirchen, auch Staat und Justiz finden es immer schwieriger, im konkreten Fall die Grenzen zwischen Religion und Nichtreligion zu bestimmen. Konvivenz in der westlichen Kultur hat es also mit einem weiten Feld zu tun; sie ist mehr als gute Nachbarschaft mit den großen Weltreligionen.

Ein weiteres Problemfeld ist die Konvivenz mit missionierenden Neureligionen, fundamentalismusverdächtigen Gruppierungen und mit sektenartigen Organisationen. Es geht mir nicht um die Frage, ob solche Wertungen zu Recht oder Unrecht vorgenommen werden. Auch ist die Weigerung der Kirchen, fragwürdige Gruppierungen in den Kreis der offiziellen Dialogpartner einzubeziehen, nicht zu kritisieren. Im Verhältnis zu solchen Gruppierungen kann und muß es, wie bereits erwähnt, eine Spannung zwischen Dialog und Protest geben – Protest gegen »Lehren und Verhaltensweisen, die das Humanum des Menschen bedrohen« (H. Waldenfels). Nicht von ungefähr wird neuerdings die lange tabuisierte Frage nach interkultureller und interreligiöser Religionskritik und nach interreligiöser Polemik wieder gestellt. Auch die Frage nach der apologetischen Dimension kirchlichen Redens taucht immer wieder auf. Dialog und Verstehen stoßen an Grenzen. Interreligiöser Realismus ist erforderlich.

Aber unterhalb der offiziellen Dialogebene kommt es doch zu Kennenlernen, vernünftigen Gesprächen und zu anderen bescheidenen Formen von Konvivenz mit konfliktträchtigen Gruppierungen, über die auch nachgedacht werden darf und soll. Etliche der früher konfliktträchtigen Bewegungen sind über Krisen zur Selbstbesinnung gelangt und befinden

sich in Wandlungsprozessen, über die sie, zumindest ansatzweise, auch öffentlich Rechenschaft ablegen. Hier kann Konvivenz bedeuten, daß man ihnen aus dem Erfahrungsschatz der Kirchen- und Religionsgeschichte Hilfe und Rat anbietet, um »aus der Sektenecke« herauszufinden – um einen vielschichtigen Prozeß in populärer Weise auszudrücken.

Ob man mit den Hare Krishna-Anhängern Wagenfeste und mit den Moonies Massensegnungen feiern soll, erscheint mir zweifelhaft. Voneinander lernen ist jene Form von Konvivenz, die im Verhältnis zu neureligiösen Bewegungen am sinnvollsten erscheint. Kirchen können von vielen dieser Bewegungen lernen, wie religiöses Engagement heute aussehen kann. Umgekehrt können Bewegungen etwas über die Gefahren im Umgang mit Religion lernen, beispielsweise über den gefährlichen Umschlag von Engagement in Fanatismus. Konvivenz und Dialog mit neureligiösen Bewegungen können eine pazifizierende Wirkung entfalten, die am Ende allen Seiten nutzt, den Anhängern dieser Bewegungen, den Kirchen und der Gesamtgesellschaft.

III. Konvivenz – interreligiös und interkulturell

Ich habe mich stärker auf die interreligiösen Aspekte konzentriert als auf die interkulturellen. Gewiß sind beide so stark verwoben, daß man sie kaum voneinander trennen kann. Fremde Kultur und fremder Glaube verdichten sich, wenn sie zusammenkommen, zur Gestalt des unverstandenen, zumindest schwer verständlichen »Fremden«, der erst einmal hermeneutisch aufgeschlossen und zugänglich gemacht werden muß. »Den Fremden verstehen« ist ja ein wichtiger Programmpunkt der gegenwärtigen Missionswissenschaft. In der öffentlichen Wahrnehmung spielt kulturelle Fremdheit in der Tat die dominierende Rolle. Es ist bezeichnend, daß die Errichtung einer Riesenkirche mit Krypta und Gemeindezentrum der aramäischen Christen, also syrisch-orthodoxer Mitchristen überwiegend türkischen Hintergrunds, in der Mitte der 90er Jahre in einer kleinen Gemeinde des Kraichgau ähnliche Ängste provoziert hat wie sonst der Bau einer Moschee. Auch bei der Abneigung gegen neureligiöse Bewegungen spielen kulturelle Aversionen häufig eine dominierende Rolle.

Umgekehrt gibt es deutsche Buddhisten, deren religiöse Biographie und Einstellung ohne Schwierigkeit nachvollziehbar sind. M. Mildenberger hat wohl übertrieben, aber doch einen wichtigen Punkt getroffen, als er die These vertrat: Wer europäische Buddhisten verstehen will, sollte nicht mit dem Studium des Palikanons und der östlichen Welt des Buddhismus, sondern mit dem abendländischen Kontext beginnen. Man werde nicht Buddhist, weil einen der Buddhismus überzeugt, sondern weil man ein bestimmtes Welt- und Menschenbild bereits mitbringt und im Buddhismus wiederfindet: eine vorgängige Disposition für Buddhistisches, nämlich einen »religiösen Humanismus«. Vielleicht traf diese Analyse 1980, als Mildenberger in der »Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland« diese Sätze schrieb, eher zu als heute, nach der weiteren Ausbreitung des tibetischen Buddhismus mit seiner kompakten und fremdartigen religiösen Substanz. Schaut

man sorgfältiger hin, so bemerkt man, daß viele westliche Buddhisten (und der westliche Buddhismus insgesamt) das hermeneutische Problem in ihrer individuellen und kollektiven Existenz leben und die Spannung zwischen den Kulturen sehr wohl als Problem empfinden. Bei vielen westlichen Sri Lanka- und Japanpilgern hat die Suche nach ihren europäischen («abendländischen») Wurzeln wieder begonnen.

In vielen neureligiösen Gruppierungen findet man eine ähnliche Spannung zwischen der östlichen Herkunftskultur und der westlichen Kultur der hiesigen Anhängerschaft: Viele von ihnen haben ja nicht nur eine bestimmte Religion, sondern auch eine Kultur in den Westen gebracht. Umgekehrt haben viele Konvertiten selbst auch eine neue Kultur gesucht. Jetzt brechen die Spannungen auf: In dem Maß, wie eine nachwachsende Kinder- und Enkelgeneration das normale Leben anderer Kinder teilt, wird ein Anpassungsprozeß unausweichlich, und dabei werden die indischen bzw. koreanischen Autoritäten samt ihrem mitgebrachten Knigge zunehmend als Problem empfunden. Aus der christlichen Missionsgeschichte ließen sich hilfreiche Beispiele mißlungener Inkulturation beibringen, aus denen andere lernen könnten. Aber anscheinend müssen missionarische Unternehmungen aus dem außerchristlichen Bereich ihre eigenen Erfahrungen machen. Generell halte ich es für einen wesentlichen Aspekt vertrauensvoller Konvivenz mit neureligiösen Bewegungen, übrigens auch mit dem Islam, daß beide Seiten offen über die Probleme sprechen, die sie mit der jeweils anderen haben, so daß keiner glauben kann, er allein habe Schwierigkeiten. Zum Verstehen des Anderen gehört auch, daß ich die Probleme verstehe, die er mit mir hat, und er umgekehrt jene Probleme, die ich mit ihm habe.

Als Ergebnis darf festgehalten werden: Die Begegnung mit Nichtchristen ist keineswegs von vornherein eine Begegnung mit Fremden. Nichtchristen sind für Christen zunächst die religiös, vielleicht auch kulturell Anderen. Das Maß an kultureller Fremdheit oder Vertrautheit, an Ferne oder Nähe wechselt und bedarf von Fall zu Fall einer genauen Untersuchung. Anderssein kann sich zur Fremdheit, ja zur Feindschaft steigern. Feindschaft kann aber auch darin begründet sein, daß das Andere mir zu nah ist; Feindschaft kann darin ihren Grund haben, daß ich Entscheidungen und Optionen des Anderen schlechterdings nicht nachvollziehen kann – oder auch darin, daß mir das nur allzugut gelingt. Der Islam beispielsweise ist uns Mitteleuropäern religionsgeschichtlich und geographisch näher als der Buddhismus, darum aber nicht sympathischer. Das Verhältnis zum fernen Fremden kann entspannter sein als das zum sprichwörtlichen feindlichen Bruder.

Dazu kommt, daß die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Islam und anderen »vormodernen« Religionen in hohem Maß von Projektionen lebt und oft nur eine verkappte Auseinandersetzung mit der »vormodernen« Form der eigenen christlichen Religion darstellt. Das Fremde ist hier das kulturell Ungleichzeitige. Aber auch das eigene Christsein kann Formen annehmen, die als kulturell ungleichzeitig und fremd empfunden werden.

Hier stoßen wir an die Grenze des Themas »Konvivenz mit Nichtchristen«. Mit welchen Nichtchristen? Gestaltet sich Konvivenz nicht von Fall zu Fall anders, wie auch die religionstheologische Einschätzung von Religion zu Religion variiert, so daß immer mehr

statt einer Theologie der Religionen Theologien des Buddhismus, des Islam usw. gefordert werden? R. Panikkar hat in einem Vortrag in München einmal, eher nebenbei, festgestellt, daß man Dialog immer nur bilateral führen könne, sozusagen hinter dem Rücken der anderen. Der Grund liegt auf der Hand: Werden im Dialog Gemeinsamkeiten sichtbar, so in der Regel nur zwischen zwei, höchstens drei Religionen, also zwischen Christentum und Judentum, zwischen Christentum und Buddhismus bzw. asiatischen Religionen oder zwischen Christentum und Islam. Manchmal geht die Verständigung zwischen Zweien sogar zu Lasten eines Dritten, etwa in der Gottesfrage. Hier stoßen auch die als Ergebnis von Konvivenz angemahnten Veränderungsprozesse an Grenzen. Welcher Religion sollen wir uns stärker anverwandeln? Die Antwort auf diese Frage hängt stärker mit persönlichen Präferenzen und Affinitäten zusammen als mit einer Ethik der Konvivenz und des Dialogs.

Trotzdem bleibt eine Annäherung der Religionen in Gestalt von Konvivenz und Dialog unverzichtbar. Die Religionen müssen unter Beweis stellen, daß sie zum Frieden nicht erst gezwungen werden müssen, sondern selbst friedensbereit sind. In der Geschichte Europas waren es häufig erst die säkularen Entwicklungen, die konfessionelle Konflikte beendet oder zumindest eingedämmt haben. Für die Zukunft von Religion in unserem Land wird entscheidend sein, daß religiöse Differenzen religiös bewältigt werden, nicht erst durch Säkularisierung im Sinne einer Ausschaltung und Neutralisierung von Religion.

Auch die Bemühungen der Kirchen, einen Beitrag zum Frieden zwischen den Kulturen und zur Versöhnung zwischen ethnisch-religiösen Gemeinschaften zu leisten, bleiben unverzichtbar. Die vielfältigen Formen kirchlicher Ausländerarbeit und der christlich-islamischen Begegnung auf regionaler und lokaler Ebene, um nur zwei Beispiele zu nennen, leisten dazu wichtige Beiträge. Es läßt sich aber auch nicht übersehen, daß die Tendenz zu einer oberflächlichen Scheinbegegnung zwischen Kulturen auf säkularer Ebene zunimmt. Love-Parade und »Karneval der Kulturen« sind Indizien dafür, daß der Festaspekt der Konvivenz immer stärker von der Säkularisierung und Kommerzialisierung erfaßt wird. Es liegt im eigenen Interesse der Kirchen, daß Formen interreligiöser Konvivenz entwickelt und gepflegt werden, die zu einer echten Begegnung führen und die existierenden Probleme nicht verdrängen.

IV. Was interreligiöse Organisationen leisten können

Zweifellos fällt den hiesigen Kirchen eine besondere Verantwortung für das Zusammenleben der Religionen zu. Trotzdem möchte ich erwähnen, daß Formen interreligiöser Konvivenz auch interreligiös organisiert und verantwortet werden können. Mir gefällt die britische Struktur mit ihrem Nebeneinander kirchlicher und interreligiöser Organisationen, der »Churches' Commission for Interfaith Relations« einerseits und dem »Inter Faith Network for the United Kingdom« andererseits. Zwischen beiden hat sich längst eine vernünftige Arbeitsteilung herausgebildet. Auch interreligiöse Weltorganisationen wie die »Weltkonferenz der Religionen für den Frieden« (WCRP) und der »Weltbund für religiöse Freiheit« (IARF) können bei der Pflege von Konvivenz eine wichtige Rolle spielen.

Kirchliche Stellen können in eine schwierige Lage geraten, wenn sie gebeten werden, muslimische Referenten zu benennen oder religiösen Suchern Hindu-Ashrams zu empfehlen. Auch die von nichtchristlicher Seite oft kritisierte christliche Dominanz auf Begegnungs- und Dialogtagungen könnte abgebaut werden, wenn sie gemeinsam verantwortet, vorbereitet und geleitet werden. Es geht hier freilich nicht nur um eine formale Organisationsfrage, sondern um ein echtes Teilen von Leitung und Verantwortung. Die generelle Tendenz sollte dahin gehen, daß interreligiöse Begegnungen interreligiös organisiert und verantwortet werden, um ihren polyzentrischen Charakter zu gewährleisten und Asymmetrie zu vermeiden. Problematisch ist übrigens auch, wenn Neureligionen (»Universalreligiöse Bewegungen« nach J. Figl) wie die Baha'i-Religion und die Vereinigungskirche, die sich selbst als die »Mitte der Religionen« betrachten, als Organisatoren bzw. Sponsoren interreligiöser Veranstaltungen auftreten und auf diese Weise Dialog und Mission miteinander verbinden.

Inhaltlich sind die interreligiösen Aktivitäten von WCRP ähnlich wie die von den Kirchen verantworteten: Eine wichtige Rolle spielen wechselseitige Besuche, auch die Teilnahme an den Festen anderer, die dem besseren Kennenlernen (aus der jeweiligen Binnenperspektive) und dem Abbau von Vorurteilen dienen. Religiöse Stadtführer mit Selbstdarstellungen der verschiedenen Religionsgemeinschaften werden zu ähnlichen Zwecken erstellt. Im Verhältnis von Christen zu Juden und zu Muslimen, gelegentlich auch zwischen Juden und Muslimen, wird Vergangenheit aufgearbeitet. Gemeinsamkeiten der Religionen werden gesucht und herausgestellt, etwa im Sinne des Küng'schen »Projekts Weltethos«, das ja auf eine spezifische Art von Konvivenz und Zusammenarbeit zielt. Foren der Selbstdarstellung und Begegnung werden organisiert.

Interreligiöse Gottesdienste, die von interreligiösen Organisationen veranstaltet werden, stellen allerdings längst nicht immer eine optimale Lösung dar. Die von der WCRP veranstaltete Gebetsstunde der Religionen auf dem diesjährigen Mainzer Katholikentag mußte mit zwei etwas peinlichen Eingeständnissen eingeleitet werden: Die Theravada-Buddhisten hatten abgesagt, weil sie sich mit bestimmten Gebetsformulierungen nicht einverstanden erklären konnten, die jüdische Gemeinde ebenfalls, weil die Gebetsstunde unbedachterweise auf den Schabbat gelegt worden war. Solche Fehler lassen sich zwar abstellen, aber andererseits verliert eine Gebetsstunde in dem Maß an Lebendigkeit, wie sie nach allen Seiten abgesichert sein muß und wie ihre Texte Kompromißcharakter tragen. Das ist kein Argument gegen Konvivenz und gegen interreligiöse Gebetsveranstaltungen, wohl aber ein Grund, auf diesem Gelände bedachtsam zu operieren. Es ist auch ein Argument für interreligiöses Beten in der Form, daß eine Religion als Gastgeber fungiert und die anderen als Gäste einlädt. Besser ein solides fremdartiges Gericht als eine dünne, undefinierbare Suppe.

Die Kirche kann auch aus einem anderen Grund die interreligiöse Begegnung nicht den interreligiösen Organisationen allein überlassen. Glaubensbezeugung und Mission, die Konkurrenz der Wahrheitsansprüche und die Begegnung der Missionen brauchen im Zusammenhang mit Konvivenz und Dialog Raum, um sich entfalten zu können, und den finden sie in interreligiösen Organisationen – aus guten Gründen – nicht. Alle drei

gehören, wie eingangs festgestellt, zusammen und sind in gleicher Weise Ausdruck christlicher Agape, auch die Mission bzw. Evangelisierung. Nach 2 Kor 5,14ff. ist es die Liebe, die dazu drängt, das Wort von der Versöhnung weiterzusagen. Ohne Agape wird Mission zur Proselytenmacherei, Dialog zum unverbindlichen Gespräch, Konvivenz zur bloßen Mitmenschlichkeit.

Literatur

- M. EBERTZ, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1997.
- J. FIGL, *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt 1993.
- R. HUMMEL, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Darmstadt 1994.
- DERS., »Anderen Glauben respektieren, den eigenen weitersagen, geht das?« in: *Was glaubst du denn? Weltmission '96*, hg. vom EMW, Hamburg 1996, 2–5.
- M. MILDENBERGER, »Religiöser Humanismus. Zum europäischen Erbe im deutschen Buddhismus«, in: G. KEHRER (Hg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1980, 49–76.
- Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, hg. im Auftrag der AKf. und der VELKD, Gütersloh 1991.
- »Sekten und religiöse Sondergruppen in Europa«, in: *Religioni e Sette nel mondo* No. 13, Marzo 1998.
- T. SUNDERMEIER (Hg.), *Konvivenz und Differenz, Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen 1995.
- DERS., *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.
- DERS., *Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, Ev.-Luth. Landeskirchenamt, Hannover o.J.

BASISGEMEINDEN

// Kirchengestalt am Beginn des 3. Jahrtausends

von Franz Weber

Wenige Jahre vor der Jahrtausendwende sollte auf dieser ökumenischen Fachtagung die Frage nach der Zukunft der Evangelisierung im Zentrum unserer Überlegungen stehen. Die vielgestaltige Wirklichkeit dessen, was man zur Beschreibung des missionarischen Grundauftrags der christlichen Kirchen heute mit diesem besonders im deutschsprachigen Raum immer noch wenig oder oft sehr einseitig verwendeten Terminus Evangelisierung bezeichnet, läßt sich weder weltweit in den Blick, noch theologisch »in den Griff bekommen«. Vielleicht ist es gerade angesichts der »Rückkehr zur großen Disziplin« (J.B. Libânio) und der Tendenz zu zentralistischen Relegmentierungen vonnöten, sich von einem Papst daran erinnern zu lassen, daß »keine partielle und fragmentarische Definition ... der reichen, vielschichtigen und dynamischen Wirklichkeit« entspricht, »die die Evangelisierung darstellt« und daß immer die Gefahr besteht, »sie zu verarmen und sogar zu verstümmeln.«¹ Denn wenn in der Evangelisierung wirklich das geschehen kann, was Paul VI. als deren Ziel bezeichnet, nämlich eine »innere Umwandlung«, wenn die Frohbotschaft »in alle Bereiche der Menschheit getragen wird«, ja dann ändert sich und wandelt sich »von innen her ... das persönliche und kollektive Bewußtsein der Menschen, die Tätigkeit, in der sie sich engagieren, ihr konkretes Leben und jeweiliges Milieu.«² Das ist freilich nur dann möglich, wenn es gelingt »nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln – die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn ... (hier verweist der Papst auf den Kulturbegriff der Pastoralkonstitution n. 53) zu evangelisieren.«³

»Inkulturierte Evangelisierung«⁴ läßt also immer wieder Neues entstehen. Sie kann durch die in ihr zur Auswirkung gelangenden »göttlichen Kraft der Botschaft«⁵ gar nicht alles »beim Alten lassen«. Paul VI. zitiert hier wohl ganz bewußt Offb 21,5: »Seht ich mache

¹ PAUL VI., *Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi«* (= EN) (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1975, n. 17.

² Ebd., n. 18.

³ Ebd., n. 20.

⁴ Diese Formulierung wird vor allem im Schlußdokument der Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe von Santo Domingo verwendet: Vgl. *Santo Domingo. Schlußdokument*, Bonn (Stimmen der Weltkirche 34) 1993, n. 248 u.a.

⁵ EN, n. 18.

alles neu« und verweist auf 2 Kor 5,17 und Gal 6,15, wo davon gesprochen wird, daß durch Christus das Alte vergangen ist und eine Neuschöpfung geschieht. Ich möchte meinen Überlegungen diesen dynamischen Evangelisierungsbegriff von *Evangelii nuntiandi* zugrundelegen, weil es mir von Anfang an darum geht, die Basisgemeinden hier nicht als historisch-soziologisches Phänomen, sondern vor allem als Auswirkung und Ausdruck einer theologisch-ekklesiologischen Neubesinnung, oder wie es in der Themenstellung meines Vortrags zutreffend formuliert ist, als »Kirchengestalt« im theologischen Sinn zu beschreiben. Wer Evangelisierung als vitale, d.h. lebensschaffende Wirklichkeit versteht, muß »mit allem«, auf jeden Fall aber mit Neuem, Unerwartetem und pastoral nicht Geplantem, auch mit offiziell (noch) »Unerlaubtem«, ja »Gesetzwidrigem« rechnen. Wo die Botschaft des Evangeliums in konkreten Menschen »Fleisch annimmt« und durch sie in eine Kultur eintaucht, wo der Geist Gottes, der ja nicht erst mit den Missionaren ankommt, sondern längst vor ihnen im Innern aller Kulturen da war,⁶ nun ausdrücklich und immer wieder von neuem »ans Werk geht«, da verändert sich die Gestalt der Kirche, da bleibt diese nicht nur an das gebunden, was sie an Tradition mitbringt, sondern hat aufmerksam auf das hinzuhorchen, »was der Geist (auch) den (neu entstehenden) Gemeinden sagt« (Offb 3,22). Was viele, vor allem Kirchenleitungen und um die Einheit der Kirche und um den rechten Glauben oft allzu ängstlich besorgte Christinnen und Christen, irritiert, ja fast um ihren Glauben bringt, wird von Walter Kasper sehr zutreffend als Bewährungsprobe für die vom 2. Vatikanum proklamierte *Communio Ekklesiologie* charakterisiert. Die Kirche ist »in dem Maß, als sie konkret Weltkirche wird ... auf dem Weg über vielfältige innere und äußere Konflikte mitten in einem Gestaltwandel begriffen, dessen Ende noch nicht abzusehen ist, in dem sich aber ihre *Communio*-Struktur und damit der Reichtum ihrer Katholizität deutlicher und reicher ausprägen werden, als dies in den letzten Jahrhunderten der Fall sein konnte.«⁷

Diese Feststellung trifft auch exakt auf die Basisgemeinden zu, die als neue und in den einzelnen Ortskirchen oft ganz verschieden ausgeprägte Kirchengestalt Verwirklichung der Volk Gottes und *Communio Ekklesiologie* des Konzils sein wollen und gerade dadurch auch Anlaß zu schmerzlichen aber heilsamen Auseinandersetzungen geben.

Wir haben es hier nicht mit einer modischen Form christlicher Gemeinde zu tun, die im Zuge der nachkonziliaren Erneuerung aus Lateinamerika kommend von europäischen Theologen und Kirchenträumern medienwirksam vermarktet wurde, nicht mit einem über Jahre gängigen kirchlichen Importprodukt sozusagen, das aber inzwischen an Kurswert verloren hat und weitgehend von der Bildfläche verschwunden ist. So stellen es manche dar und so möchten es manche kirchliche Kreise anscheinend haben. Manche möchten sie offenbar aus der Welt schaffen, diese Basisgemeinden, nicht mehr sehen und verfallen dabei einer Sinnestäuschung, die zu einer defizienten Wahrnehmung weltkirchlicher Wirklichkeit führt und zu einer Ausblendung all jener Aufbrüche in Kirche und Theologie, die eindringlich an die Notwendigkeit struktureller Änderungen erinnern.

⁶ Vgl. *Santo Domingo*, n. 243.

⁷ W. KASPER, Art. »Kirche«, in: *LthK*³ Bd. 5, 1473.

Ich halte die verschiedenen Formen der Basisgemeinden, wie sie uns heute in der Weltkirche begegnen, für eine hoffnungsvolle und zukunftsfähige Kirchengestalt. Manche haben vielleicht auch deshalb ihre Schwierigkeiten mit dem Wort »Basis«, weil sie selbst den gemeindlich-ortskirchlichen Boden unter den Füßen, die Beziehung zur Kirchenbasis verloren haben und weil ihnen das, was dort an neuem Leben aufbricht, suspekt erscheint.

Ob jemand nun auch im theologischen Bereich von »Basis« sprechen will oder nicht, ist letztlich nicht so entscheidend. Ob diese Kirche der Armen, Rechtlosen und Kleinen, die im Süden der Welt vor allem diese Kirchenerfahrung leben und von ihr und aus ihr leben, nun so oder so benannt wird, ist ein Problem von Kirchenleitungen und Theologen, nicht aber das der Betroffenen. In Brasilien heißen sie »comunidades eclesiais de base«, »comunidades eclesiales de base« in den iberoamerikanischen Ortskirchen, in Afrika werden sie als »Small Christian communities« bezeichnet und verwirklichen sich in ganz verschiedenen Formen; als »Basic Christian Communities«, als »Small Ecclesial communities« oder als »Basic Human Communities« scheinen sie wiederholt in den Dokumenten der »Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen« (FABC) auf und werden dort als pastorale Notwendigkeit für Asien gesehen.

Ich berufe mich hier bewußt nicht auf soziologische Untersuchungen und auch nicht auf die umfangreiche theologische Literatur, sondern auf Dokumente der regionalen oder nationalen Bischofskonferenzen, in denen der ekklesiologische Stellenwert und die pastoraltheologische Einschätzung und Wertschätzung dieser Kirchengestalt von seiten der »zuständigen rechtmäßigen Hirten« zum Ausdruck kommt. Ich werde keine am theologischen Reißbrett entworfene Definition dessen liefern, was man nun unter Basisgemeinde zu verstehen hat. Versuche, ihre Wesenselemente zu charakterisieren, gibt es genug. Aber letztlich widersteht die kreative Lebendigkeit und kulturelle Vielgestalt dieser Art von Kirchenerfahrung allen begrifflichen Vereinnahmungen. Für mich als Pastoraltheologen ist es vor allem die Vielfalt kirchlicher Praxis selbst, die theologische Dignität besitzt. Was in der Weltkirche als Frucht des Wirkens des Geistes und als Folge der Verkündigung des Evangeliums an Gemeindewirklichkeit de facto schon da ist, gilt es in den Blick zu bekommen. Daraus können für die Evangelisierung im dritten Jahrtausend einige Zukunftsperspektiven und Handlungskriterien abgeleitet werden.

1. Ekklesiologische Vorgaben des 2. Vatikanischen Konzils

Wenn man die Basisgemeinden nicht, wie es z.B. manche in den Auseinandersetzungen um sie besonders in Lateinamerika vollkommen realitätsfremd getan haben, als nahezu schismatische, hierarchiefeindliche Erscheinungsform am linken Rand der Kirche hinstellt, sondern als Konkretisierung einer theologischen Neubesinnung auf das Wesen der Kirche begreift, dann muß hier zunächst auch genau angegeben werden, wo die theologischen Wurzeln dieser Kirchengestalt beginnen. Mag es auch da und dort in der Weltkirche und speziell in Lateinamerika schon in den fünfziger und zu Beginn der sechziger Jahre Gemeindeerfahrungen gegeben haben, die große Ähnlichkeit mit den späteren Basis-

gemeinden aufweisen oder deren Entstehen auch tatsächlich vorbereitet haben: Ohne die ekklesiologischen Vorgaben des 2. Vatikanischen Konzils hätten sich diese dynamischen neuen Gemeindeformen nie entwickeln können, zumindest nicht in dieser Form. Sie wären vielleicht von den Bischöfen als pastorale Notlösungen gegen den Priestermangel geduldet worden, hätten aber niemals eine derart entschiedene amtskirchliche Förderung als pastorale Priorität vieler Ortskirchen gefunden.

L. Bertsch hat in seinem Buch *Was der Geist den Gemeinden sagt* theologische »Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen« aus den verschiedenen Kontinenten zusammengetragen und läßt dort Kardinal Malula zu Wort Sprache kommen, der von einer »kopernikanischen Wende im Verständnis der Kirche« auf dem 2. Vatikanum spricht: »Eine Kirche, die sich als Volk Gottes versteht, als Gemeinschaft derer, die an Christus glauben, in der jeder einzelne kraft seiner Taufe berufen ist, in der Gemeinschaft Verantwortung für das Leben und das Wachstum des gesamten Leibes zu übernehmen. Daraus ergibt sich eine Pastoral der *Communio*, der Gemeinschaft. Die Kirche als Pyramide kehrt sich um.«⁸

Bertsch verweist aber auch mit Recht auf die andere ebenso wichtige ekklesiologische Wende »von einem zentralistisch-uniformistischen Kirchenbild ... zu einer Kirche als *Communio ecclesiarum*, das ist eine Kirche, die wesentlich in den Ortskirchen und durch die Ortskirchen lebt und handelt.«⁹ Wenn Katholizität in der Kirchenkonstitution des Konzils als »Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet«, beschrieben wird, durch die »die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche« hinzubringen und die Verschiedenheit der Ortskirchen mit »ihren eigenen Überlieferungen«¹⁰ und »ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes«¹¹ als Wert und als Voraussetzung für ein Zusammenwirken »zur Fülle der Einheit«,¹² dann mußten sich ja gerade auch die Kirchen des Südens dazu ermutigt fühlen, ihren eigenen Weg zu suchen und sich dem Wagnis eigener von ihrer spezifischen Situation geforderten pastoralen Experimente auszusetzen. Wer die verschiedenen Dokumente der lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Bischofskonferenzen der letzten Jahrzehnte aufmerksam liest, wird überrascht feststellen können, wie viel pastorale Kreativität, wie viel Mut zum je eigenen kontinental-, regional- und ortskirchlichen Weg und wie viel Bereitschaft zur Suche nach der eigenen Identität dort zum Ausdruck kommt.

Was bedeutet es, wenn schon nach dem Neuen Testament die Gesamtkirche in der Einzelgemeinde präsent ist und das Volk Gottes jeweils in der Kirche am Ort in Erscheinung tritt?¹³ Wenn die Teilkirchen, wie die Kirchenkonstitution ausdrücklich lehrt,

⁸ L. BERTSCH (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 7f.

⁹ Ebd. 8.

¹⁰ *Lumen Gentium* (LG), n. 13.

¹¹ Ebd., n. 26.

¹² Ebd., n. 13.

¹³ H. SCHLIER, »Die Einheit der Kirche nach dem NT«, in: DERS., *Besinnung auf das Neue Testament II*, Freiburg 1964, 185; vgl. dazu L. BERTSCH, *Was der Geist den Gemeinden sagt*, a.a.O., 10.

»nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind« und diese »in ihnen und aus ihnen besteht«,¹⁴ was folgt daraus für die ekklesiologische Legitimität eines weltkirchlichen Pluralismus, in dem dann die einzelnen Ortskirchen zu ihrer je eigenen »Kirchengestalt« und damit auch zu neuen Gemeindeformen finden dürfen, ja müssen, wenn die Evangelisierung in ihnen überhaupt wirksam werden soll? Paul VI. hat jedenfalls in *Evangelii nuntiandi* ausdrücklich zu dieser identitätsstiftenden »Gestaltung« der Ortskirchen aufgerufen: »... diese universale Kirche nimmt in den Teilkirchen konkrete Gestalt an, die ihrerseits aus einer bestimmten Menschengruppe bestehen, die eine bestimmte Sprache sprechen, einem bestimmten kulturellen Erbe verpflichtet sind, einer Weltanschauung, einer geschichtlichen Vergangenheit und einer bestimmten Ausformung des Menschlichen. Offenheit für die Reichtümer der Teilkirche trifft beim Menschen unserer Zeit auf besondere Empfänglichkeit.«¹⁵

In der Ekklesiologie des 2. Vatikanums selbst findet sich jedoch noch eine andere Aussage, die für das traditionelle über Jahrhunderte herrschende katholische Kirchenverständnis eine geradezu revolutionäre Neuheit darstellt: »Die(se) Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen.«¹⁶

Die Einsicht, daß sich Kirche nicht nur gewissermaßen auf der »Makroebene«, in der »römisch katholischen Institution Weltkirche« ereignet, die man deshalb auch vor allem seit Beginn der Neuzeit in unveränderter Gestalt in die Neue Welt verpflanzen wollte, sondern auch in der bischöflichen Ortskirche und ebenso in jeder kleinen Gemeinde, die irgendwo am Ende der Welt das Wort Gottes hört und die Eucharistie feiert, mag vom Kirchen- und Gemeindeverständnis des Neuen Testaments her so selbstverständlich erscheinen, daß es nur schwer nachvollziehbar erscheint, wie dem katholischen Lehramt erst nach Jahrhunderten dieses Licht aufgehen konnte. Warum die Bedeutung der Ortskirchen im Westen derart in den Hintergrund treten konnte, hat viele Gründe und kann hier nicht weiter ausgeführt werden.¹⁷ Im Hinblick auf unsere spezifische Thematik der Basisgemeinden ist aber wenigstens daran zu erinnern, daß die Rede von der Gemeinde in der katholischen Kirche bis vor nicht allzulanger Zeit als »typisch protestantische« Idee verpönt war und daß wir die Wiederentdeckung der Gemeinde unter anderem vor allem auch unseren evangelischen Schwesternkirchen verdanken, obwohl es auch im katholischen Raum schon vor dem Konzil gemeindlich orientierte Aufbruchsbewegungen wie die Bibelbewegung, die liturgische Bewegung und die deutsche Jugendbewegung gegeben hat.¹⁸ Die Gemeinde ist auf breiterer Ebene eigentlich erst nach dem 2. Vatikanum in die Mitte der theologischen

¹⁴ LG, n. 23.

¹⁵ EN, n. 62.

¹⁶ LG, n. 26.

¹⁷ Vgl. dazu L. BERTSCH, *Universale Kirche als Communio ecclesiarum. Überlegungen zu einer spannungsgeladenen Neuorientierung in Ekklesiologie und Kirche*, TPQ 140 (1992), 109–115; vgl. auch K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, bes. 85–90; 143.

¹⁸ Vgl. dazu P.M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie*, Bd. 2, *Gemeindepastoral*, Düsseldorf 1991, 46–50.

Reflexion gerückt.¹⁹ Sie bestimmt aber bei uns in katholischen Kreisen nach meinem Eindruck noch immer nicht in ausreichendem Maß das durchschnittliche pastorale Bewußtsein, obwohl im Zuge der Auflösung einer volkskirchlichen Gesellschaft der Ruf, daß unsere Pfarren Gemeinden werden müssen, das Bemühen zum Ausdruck bringt, der Gemeinde als Ort gemeinsam gelebter christlicher Existenz²⁰ ein neues Gewicht zu geben.

Nach all dem, was eben in knapper Form über die ekklesiologische Neubesinnung des 2. Vatikanums gesagt wurde, kann davon ausgegangen werden, daß die Kirchenpraxis der Basisgemeinden auf einem soliden theologischen Fundament aufgebaut wurde. Das war auch die erklärte Absicht jener Bischöfe und Theologen, die den Basisgemeinden als pastorale Priorität auch in den entsprechenden ortskirchlichen Dokumenten einen besonderen Platz einräumten. Mit M. Kehl wird man sagen können, daß in den Basisgemeinden (aber auch nicht nur in ihnen) »die erneuernden Ansätze des 2. Vatikanischen Konzils bereits eine wahrnehmbare und zukunftsöffnende Gestalt gefunden haben. Sie sind so etwas wie ›Realsymbole‹ einer Kirche, die sich glaubwürdig als Sakrament der dreifaltigen Liebe Gottes und ihrer innergeschichtlichen Bewegung zum Reich Gottes hin verwirklicht.«²¹

2. Leiderprobt und hoffnungsvoll: Momentaufnahmen vom Weg der lateinamerikanischen Basisgemeinden

Wer den Versuch unternimmt, die Vor- und Entstehungsgeschichte der Basisgemeinden in Lateinamerika und deren Werdegang und aktuelle Situation in knapper Form darzustellen, der gerät leicht in die Gefahr einer Simplifizierung und Idealisierung. Vielleicht kann man die folgenden Beobachtungen am besten als Momentaufnahmen von Lebens- und Teilstrecken des Weges der lateinamerikanischen Basisgemeinden sehen, den ich mit den Attributen leiderprobt, konfliktreich, kirchentreu und hoffnungsvoll charakterisieren möchte.

Die lateinamerikanischen Bischöfe blickten 1979 in Puebla schon auf mehr als ein Jahrzehnt wechsellagerter Erfahrungen mit dieser neuen Gemeindepraxis der Armen zurück, so daß sie die Basisgemeinden im Schlußdokument guten Gewissens »als Brennpunkte der Evangelisierung«²² bezeichnen konnten. Das war zu einer Zeit, als die Kirche unter den Militärregimen vielerorts bereits ein »Jahrzehnt des Blutes und der Hoffnung« (Enrique Dussel) durchgestanden hatte. Denn die prophetische Anklage der vielen Formen institutionalisierter Gewalt und ihr Eintreten für Rechtlose und Unterdrückte hatte der Kirche vielerorts harte Verfolgungen eingetragen, deren erste Opfer, wie der Text von

¹⁹ Vgl. auch K. LEHMANN, »Gemeinde«, in: CGG 29, 8.

²⁰ N. METTE, Art. »Gemeinde IV«, *LthK*³ Bd. 4, 421; vgl. auch H. WIEH, *Konzil und Gemeinde*, Frankfurt 1978.

²¹ M. KEHL, *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ²1993, 226; zur weltkirchlichen Entwicklungsgeschichte der Basisgemeinden vgl. M. SIEVERNICH, Art. »Basisgemeinde«, *LthK*³, Bd. 2, 72–75.

²² *Puebla*, n. 96.

Puebla wahrheitsgetreu feststellt, die Armen selbst waren.²³ »Wir gehen unseren Weg weiter in der Sicherheit, daß der Herr den Schmerz, die Wunden und den Tod ... zur Saat der Auferstehung für Lateinamerika verwandeln kann«, schrieben die Bischöfe im Schlußdokument.²⁴ Das aber war vor allem die Erfahrung und die Hoffnung der Armen selbst. Man würde nicht zu den Tiefendimensionen dieser Kirchnerfahrung vorstoßen, wenn man nicht auch im Blick auf die nachfolgenden Jahre bis heute schlicht und einfach und ohne jedes Pathos daran erinnerte, daß die Wirkungsgeschichte der Basisgemeinden eine Geschichte vieler Märtyrer und Märtyrerinnen ist. Zugleich aber – und auch das sollte nicht aus diesem Stück jüngster Kirchengeschichte verdrängt werden – weckte diese Kirchnerfahrung von machtlosen Menschen aus sozialen und weltpolitisch bedeutungslosen Randschichten der Gesellschaft das Interesse des amerikanischen Geheimdienstes. Sie geriet aber vor allem in das Schußfeld der heftigen innerkirchlichen Polemik gegen die Theologie der Befreiung und gegen die angeblichen Gefahren einer »Volkskirche«, die man bereits überall marxistisch unterwandert sah. Daß die Wellen dieser Auseinandersetzungen bekanntlich nicht nur Rom, sondern auch die deutsche Kirche erreichten, ja zum Teil hier ausgelöst wurden,²⁵ sollte man vor allem deshalb offen als beschämend charakterisieren, weil die Armen – währenddessen man über sie diskutierte –, weiterhin um ihr Überleben zu kämpfen hatten und manche von ihnen ihr Leben für ihre Brüder und Schwestern hingaben. Daß die Basisgemeinden hierzulande zumindestens in manchen kirchlichen Kreisen und zum Teil auch in der breiten Öffentlichkeit in ein schiefes Licht gerieten, als »revolutionäre Zellen« dargestellt und als Irrweg der Kirche betrachtet wurden, hat wohl auch mit den Auswirkungen dieser Auseinandersetzungen zu tun. Gerade deshalb ist entschieden darauf hinzuweisen, daß die lateinamerikanischen Basisgemeinden das Attribut »kirchlich«, das sie zum Unterschied der in den anderen Kontinenten gebräuchlichen Bezeichnungen von Anfang an als Namensschild und Markenzeichen verwenden, mit vollem Recht tragen. Sie sind kirchenhistorisch nachweisbar »im Schoß der Kirche« entstanden, wurden von vielen Bischöfen, die sich in ihren Diözesen auf dieses Experiment einließen, als Verwirklichung der Vision Johannes XXXIII. von einer Kirche der Armen verstanden und sind bis heute trotz mancher notwendiger und unnötiger Konflikte zutiefst kirchlich geblieben.

Zu den sozialen Volksbewegungen und den kirchlichen Aufbrüchen, die schon vor und während, vor allem aber unmittelbar nach dem Konzil den Boden für eine neue Kirchnerfahrung bereiteten, wäre viel Interessantes zu sagen, vor allem über den Einfluß von Joseph Cardijn und seiner Arbeiterjugend, über die gesellschaftspolitisch äußerst aktive Katholische Aktion genauso wie über die Bedeutung der Lombardibewegung »für eine bessere Welt« oder der Rolle einer Evangelisierungsbewegung, die Dom Helder Camara in Recife ins Leben gerufen hatte.²⁶ Wo und wann die Basisgemeinden auf diesem riesigen

²³ Ebd., n. 1138.

²⁴ Ebd., n. 266.

²⁵ Vgl. dazu J. COMBLIN, »Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung«, in: H.-J. PRIEN (Hg.), *Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie*, Bd. 2, 27–32; DERS., ebd., 100–105.

²⁶ Für Brasilien sind diese Vorläuferbewegungen der Basisgemeinden dargestellt in F. WEBER, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1996, 73–82.

Kontinent tatsächlich entstanden, läßt sich unmöglich mit wissenschaftlicher Genauigkeit erheben. Denn das, was da »vor Ort«, oft weit weg von Bischofssitzen und Pfarrkirchen geschah, wo Frauen und Männer miteinander die Bibel zu lesen und ohne oder mit armseligen Mitteln Gemeinden aufzubauen begannen, war so unspektakulär und fragmentarisch, daß es erst später, als die ersten größeren Treffen stattfanden, wahrgenommen und dokumentiert wurde. Was Jesus mit dem so treffenden Bildwort vom unscheinbaren Senfkorn, das zu einem weitverzweigten Baum wird, zur Bezeichnung der Wirklichkeit des Reiches Gottes zum Ausdruck gebracht hat, beschreibt am besten diesen Prozeß der »Ekklesiogenese«, der sich in der Entstehung der Basisgemeinden vollzog. Man hat auch zunächst wahrscheinlich in den meisten Fällen noch gar nicht von Basisgemeinden gesprochen, aber »einfach« auf neue Art Gemeinde gelebt.

Aber es war auch ein besonderer Kairos, in dem es für die Kirche eigentlich ganz gegensätzliche »Zeichen der Zeit« zu deuten gab. Was der brasilianische Bischof Dom Luis Gonzaga Fernandes, der von Anfang an den Weg der Basisgemeinden begleitete, als deren »Ursprungsimpuls« in Brasilien beschreibt, gilt wohl auch unter ähnlichen Voraussetzungen für andere Länder Lateinamerikas: Es sei »die Herausforderung und der Anruf eines düsteren historischen Kontextes« gewesen, die sich »mit den im Konzil entsprungenen Impulsen und Motivationen« verbunden hätten. Zum einen war es eine schwierige Zeit der Unterdrückung und der sozialen Gärung. Andererseits erforderte die pastorale Notsituation von den Kirchenleitungen konkrete Schritte, die in der Aufbruchsstimmung unmittelbar nach dem Konzil mutiger ausfielen und auch theologischer leichter zu rechtfertigen waren als in der Zeit davor. Man mußte den einfachen Leuten notgedrungen die Bibel in die Hand geben, die man ihnen jahrhundertlang verweigert hatte, und mußte ihnen viel mehr an pastoraler Verantwortung zutrauen, als offiziell erlaubt war, weil es gar keine andere Möglichkeit gab. Vielen Bischöfen, Priestern und Ordensleuten, vor allem vielen Ordensschwwestern, leuchteten die pastoralen Chancen, die in den neuen theologischen und ekklesiologischen Ansätzen verborgen lagen, in der Realität Lateinamerikas vielleicht sogar besser ein als vielen Kirchenleuten in Europa. Vor allem aber scheinen die führenden Köpfe unter den lateinamerikanischen Bischöfen und Theologen entschlossen gewesen zu sein, die Gunst der Stunde zu nutzen, um der Kirche eine lateinamerikanische Gestalt zu geben.

Diesen Eindruck gewinnt man vor allem bei der Lektüre der Dokumente von Medellín. In der Botschaft an die Völker Lateinamerikas schreiben die Bischöfe: »Als Lateinamerikaner nehmen wir teil an der Geschichte unseres Volkes. Die Vergangenheit gestaltete uns endgültig als lateinamerikanische Menschen; die Gegenwart stellt uns in ein entscheidendes Situationsgefüge und die Zukunft fordert von uns eine schöpferische Aufgabe im Entwicklungsprozeß ... Als Hirten mit einer gemeinsamen Verantwortung möchten wir uns mit dem Leben all unserer Völker verpflichtend verbinden in der angstvollen Suche nach geeigneten Lösungen für ihre vielfachen Probleme ... Wir glauben, daß wir uns in einem neuen historischen Abschnitt befinden. Er erfordert Klarheit zum Sehen, Deutlichkeit zum Beurteilen und Solidarität zum Handeln.«²⁷

²⁷ »Botschaft an die Völker Lateinamerikas«, in: ADVENIAT (Hg.), *Dokumente von Medellín*, Essen (Dokumente/Projekte 1-3) 1970, 7f.

Mit Realitätssinn und Mut zum Handeln haben sich die Bischöfe sowohl den Herausforderungen der sozialen Situation, aber auch der Notwendigkeit theologischer Erneuerung und pastoraler Strukturreformen gestellt. Aus der realistischen Wahrnehmung, daß sich die Kirche meilenweit von den Armen entfernt hatte und, so wie sie sich darstellte, für sie unerreichbar war, gelangte man zur Einsicht, daß die traditionelle Struktur der riesigen Pfarreien vor allem den Armen keine Erfahrung christlicher Gemeinde ermöglichte. Man wollte die Pfarrei nicht abschaffen, sie aber »dezentralisieren«. Sie sollte »eine belebende und einende Gesamtheit der Basisgemeinschaften«²⁸ werden. »Das Leben der Gemeinschaft, zu dem der Christ aufgerufen wurde«, so wird im Text sehr entschieden gefordert, »muß er in seiner Basisgemeinschaft finden; das heißt, in einer Gemeinschaft am Ort oder in der Umgebung, die ... eine solche Dimension hat, daß sie die persönliche geschwisterlicher Begegnung unter ihren Mitgliedern ermöglicht.« Und diese Gemeindeform sollte nach Vorstellung der Bischöfe in Lateinamerika »Kernzelle kirchlicher Strukturierung (und) Quelle der Evangelisierung«²⁹ sein.

Elf Jahre später hätten manche lateinamerikanischen Bischöfe, aber auch solche, die sich damals an Schaltstellen der Weltkirche befanden, die Basisgemeinden wohl wieder am liebsten von der kirchlichen Bildfläche verschwinden lassen. Trotz der Konflikte vor und während der Versammlung von Puebla bescheinigte jedoch eine Mehrheit des Episkopats den Basisgemeinden dort im Schlußdokument, sie hätten sich »zur Reife entwickelt« und seien für die Kirche »Anlaß zur Freude und Hoffnung.«³⁰ Weil aber der Ausbildung von erfahrenen Gemeindeleitern zu wenig Beachtung geschenkt worden sei, habe es »zuweilen Mitglieder von Gemeinschaften oder ganze Gemeinschaften gegeben, die ... von Ideologien radikalisiert, zunehmend den echten Sinn für die Kirche verloren haben.«³¹ Man wird den Bischöfen glauben dürfen, daß es sich nach dieser Formulierung wohl um Einzelfälle gehandelt haben muß und nicht um Abwege eines Großteils der Basisgemeinden. Man sollte aber auch nicht überhören, daß Puebla »das autoritäre Denken mancher Priester sowie die Selbstabkapselung mancher Pfarreien beklagt.«³² Auf dieser Versammlung sahen die Bischöfe in den Basisgemeinden noch einen »Ausdruck der besonderen Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk« und wollten sie deshalb als Hirten »entschlossen fördern«.³³

Das klare Bekenntnis von Medellín und Puebla zu den Basisgemeinden konnte nicht verhindern, daß die weitere Entwicklung der lateinamerikanischen Kirche zum Teil sehr divergierend verlief. Die Option für die Armen wurde 1992 in Santo Domingo zwar wieder offiziell erneuert, sie war aber in den Jahren zuvor in vielen Ortskirchen nicht oder nur sehr halbherzig in die pastorale Praxis umgesetzt worden. So kann es auch nicht verwundern, daß dort keine authentische Kirche der Armen entstand. Noch stärker als in Puebla war in Santo Domingo von außen versucht worden, der lateinamerikanischen

²⁸ Medellín, Dokument 15, n. 13.

²⁹ Ebd., n. 14.

³⁰ Puebla, n. 96.

³¹ Ebd., n. 630.

³² Ebd., 633.

³³ Ebd., 643.

Kirche eine Kurskorrektur zu verordnen.³⁴ Daß dort die Basisgemeinden nicht als Chance einer nicht nur lehramtlich postulierten, sondern auch pastoral realisierten »inkulturierten Evangelisierung« erkannt wurden, sondern geradezu stiefmütterlich-aggressiv behandelt wurden, ist wohl darauf zurückzuführen, daß alte Vorurteile von Kirchenführern, die selbst wahrscheinlich nie die Gelegenheit wahrnahmen oder nicht den Mut dazu hatten, sich in ihrem Glauben an die Zukunftsfähigkeit der Kirche von den Armen bestärken zu lassen, wieder erneut wirksam wurden. Die brasilianische Bischofskonferenz aber hat ihren Basisgemeinden nach einem fruchtbaren und auch keineswegs konfliktfreien Dialogprozeß auch nach Santo Domingo wiederholt und zuletzt wieder in den für Gesamtbrasilien geltenden pastoralen Richtlinien ihr Vertrauen ausgesprochen. Die Bischöfe sehen in ihnen »eine reiche kirchliche Erfahrung«, einen Ausdruck »pastoraler Kreativität« und eine »Kraft der Evangelisierung«.³⁵ Daß sie das auch weiterhin sein werden, daran habe ich nach meiner Teilnahme an den gesamtbrasilianischen sogenannten »Interekklesialen« Treffen von Santa Maria (1992) und São Luis (1997),³⁶ an denen auch zahlreiche Repräsentanten aus anderen lateinamerikanischen Ländern teilnahmen, keinerlei Zweifel.

3. Kirche des täglichen Lebens: Kleine Christliche Gemeinschaft in Afrika

Wenn man in Europa von Basisgemeinden spricht, denkt man gewöhnlich nur an die lateinamerikanische Kirche. Daß aber in vielen Ortskirchen Afrikas seit Beginn der siebziger Jahre eine durchaus ähnliche und wie mir scheint pastoral nicht weniger wirksame Gemeindeerfahrung gemacht wurde, die im kirchlichen Sprachgebrauch dort seltener als Basisgemeinde, sondern sowohl im anglophonen als auch frankophonen Afrika die Bezeichnung »Kleine Christliche Gemeinschaft« trägt, fand hierzulande leider wie viele andere Zeichen kirchlichen Aufbruchs auf dem schwarzen Kontinent viel zu wenig Beachtung. Neben Ludwig Bertsch, der 1990 in seinem Werk »Laien als Gemeindeleiter« mit einer bemerkenswerten Gemeindeerfahrung aus dem damaligen Zaire bekannt machte, gibt es eine Reihe älterer und neuerer Publikationen in englischer und französischer Sprache über verschiedene Gemeindemodelle in Afrika.³⁷ Das Verdienst, auch neue afrikanische Gemeindemodelle einem breiteren Publikum zugänglich gemacht zu haben, kommt wohl Missio Aachen mit einer informativen Dokumentation über die Kleinen

³⁴ Vgl. dazu G. BURCHARDT, »Kurskorrektur unter römischem Einfluß. Die vierte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe«, in: *HerKorr* 46 (1992), 562–567.

³⁵ CNBB, *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil. 1995–1998*, São Paulo 1995, n. 148.

³⁶ Vgl. dazu F. WEBER (Hg.), *Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden*, Innsbruck–Wien 1998.

³⁷ M.-F. PERRIN-JASSY, *La communauté de base dans les Églises Africaines*, Bandundu, Congo–Kinshasa 1970; B. UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes. L'expérience du Zaïre*, Paris 1988; TH. A. KLEISSLER u.a., *Small christian communities. A Vision of Hope*, NY–Mahwah 1991; zur Literatur zu dieser Thematik vgl. »Bibliography on Small Christian Communities in Africa« (*Theology in Context*, Suppl 8), Aachen 1993.

Christlichen Gemeinschaften in Ostafrika zu.³⁸ Hermann Janssen gab dort in seiner Einführung eine Stellungnahme von Kardinal Maurice Otunga von Nairobi wieder, der auf der römischen Bischofssynode von 1980 von der Suche nach neuen Wegen der Evangelisierung in Afrika sprach und in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften eine große pastorale Chance zu erkennen glaubte: »Wir glauben, wir haben einen Weg gefunden. Es ist die afrikanische Familie im Kontext der Kleinen Christlichen Gemeinschaft ... (sie) bietet eine gute Basis für christliches Familienleben. Sehr oft ist die Pfarrgemeinde zu groß und zu anonym, und die Familien verlieren sich in der Menge. Die Erneuerung der Pfarrgemeinde als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften ist von entscheidender Bedeutung ...«³⁹

Es scheint in diesem Zusammenhang nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß die Vereinigung ostafrikanischer Bischofskonferenzen (AMECEA) schon in den siebziger Jahren sich auf mehreren Studienkonferenzen mit diesem Thema befaßt hatte. Schon 1973 war die Vollversammlung zum Ergebnis gekommen, daß das kirchliche Leben in kleinen Gemeinschaften wurzeln und wachsen müsse, in denen sich das alltägliche Leben und Arbeiten der Menschen abspielt. Im Jahre 1976 beschließen die Bischöfe den systematischen Aufbau von Kleinen Christlichen Gemeinschaften als pastorale Priorität für die kommenden Jahre. Nach einer Woche des Mitlebens in solchen Gemeinden, mit dem sich die Bischöfe 1979 auf ihre Konferenz vorbereiten wollten, kommen sie zur Überzeugung, daß sich die Kleinen Christlichen Gemeinschaften zu einem unaufgebbaren Fundament der Spiritualität, der Pastoral und der gesellschaftlichen Verantwortung entwickelt hätten.⁴⁰ Die Bischöfe erklären unter anderem wörtlich: »Die christlichen Gemeinschaften, die wir zu bauen versuchen, sind ganz einfach die greifbarste Verkörperung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche ... Diese universale Kirche muß den Christen in ihrer eigenen Heimat wirklich gegenwärtig sein ... Kleine Christliche Gemeinschaften können die Kirche zum täglichen Leben und zu den Anliegen der Menschen führen, dorthin, wo sie wirklich leben. In ihnen nimmt die Kirche Fleisch und Blut an in den Lebenssituationen der Menschen.«⁴¹

Es fällt auch in diesen offiziellen Erklärungen stark auf, daß die ostafrikanischen Bischöfe mit etwas anderen Worten im Grunde genommen zu den selben pastoralen Schlußfolgerungen gelangen wie ihre Kollegen in Lateinamerika, wenn sie in ihrer Erklärung von 1979 ausdrücklich betonen, »daß alle christlichen Gemeinschaften angeregt werden müssen, ein soziales und politisches Bewußtsein zu entwickeln, so daß die ›Zeichen der Zeit‹ richtig ausgelegt und beantwortet werden.«⁴² Auch aus den Erfahrungsberichten von Bischöfen, Theologen, Priestern und Ordensschwestern aus Uganda, Tanzania, Sambia und Kenia, die Hermann Janssen in diesem informativen Missiobändchen gesammelt hat, wird deutlich, daß diese neue Kirchnerfahrung in Ostafrika ganz ähnliche Ziele verfolgte und ähnliche Grenzen erlebte wie die lateinamerikanischen Basisgemeinden. Ein Bischof

³⁸ Missio (Hg.), *Wir sind Kirche. Kleine Christliche Gemeinschaften in Ostafrika* (Missio Reihe 8), Aachen o.J.

³⁹ Ebd., 4.

⁴⁰ Ebd., 4f.

⁴¹ Ebd., 9–10.

⁴² Ebd., 13.

aus Uganda stellt nüchtern fest, daß die bestehenden Pfarrgemeinden nicht unter den Menschen angesiedelt waren, sondern außerhalb des täglichen Dorflebens standen und außerdem viel zu groß geworden waren. Er glaubt feststellen zu können, daß die Kleinen Christlichen Gemeinschaften trotz ihrer vielen Unzulänglichkeiten Früchte zu tragen begonnen hätten.⁴³ Ein Benediktiner aus Tanzania merkt kritisch an, daß eine von außen kommende und den afrikanischen Christen übergestülpte Basisgemeindenvorstellung nur sehr kurzlebig sein würde und fordert, daß die Bildung solcher Gemeinden auf Gegebenheit und Voraussetzungen des jeweiligen Landes aufbauen müsse.⁴⁴ Angeführt sei hier noch eine Stellungnahme eines theologischen Beraters der ostafrikanischen Bischöfe, des Spiritaners Brian Hearne, der zu bedenken gab, daß man die Kleinen Christlichen Gemeinschaften nicht zu einer neuen Ideologie machen dürfe, sondern sie als praktische Verwirklichung der Volk Gottes Theologie des Konzils sehen müsse. Sie seien nicht einer pastoralen Strategie entsprungen, mit der kirchliche Führungskräfte etwas für andere organisieren, sondern auf allen Ebenen Ausdruck der Suche nach Gemeinschaft und deshalb wesentlich vom Spirituellen geprägt.⁴⁵

Ohne daß davon in der Weltkirche groß Notiz genommen wurde, haben viele afrikanische Bischöfe in ihren jeweiligen Ortskirchen in den folgenden Jahren dafür Sorge getragen, daß vielerorts aus großen »römisch-katholischen« nach europäischen Vorbildern aufgebauten ausgedehnten Pfarrrdistrikten Pfarrgemeinden als Gemeinschaft vieler kleiner Gemeinden vor Ort wurden, in denen die Kirche tatsächlich auch strukturell und kulturell pluriform immer stärker afrikanische Gestalt annahm. Auf der 9. gesamtafrikanischen Vollversammlung des Symposions der Katholischen Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar, die 1990 in Lomé/Togo stattfand, scheint sich die Überzeugung von der pastoralen Notwendigkeit neuer afrikanischer Gemeindemodelle bereits allgemein durchgesetzt zu haben, die im Schlußkommuniqué folgendermaßen zum Ausdruck kam: »Wir glauben weiterhin an das Konzept der kleinen Christengemeinden als Grundstein für die weitere Familie all derer, die die Herrschaft Jesu Christi über sich akzeptieren. Wir meinen, wir brauchen kleine Zellen vibrierenden christlichen Lebens, zumal für die Jugend.«⁴⁶

Diese Überzeugung haben die afrikanischen Bischöfe wohl auch auf der Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika 1994 in Rom vertreten. Jedenfalls unterstreichen sie deren Bedeutung in ihrer Schlußbotschaft und stellen ihnen gerade auf dem Hintergrund der schmerzlichen ethnischen Konflikte eine neue realitäts- und basisbezogene gesellschaftspolitische Aufgabe: »Die Kirche als Familie Gottes setzt die Errichtung kleiner, auf den Menschen abgestimmter Gemeinschaften voraus, sowohl lebendige kirchliche Gemeinschaften als auch kirchliche Basisgemeinschaften ... Solche Gemeinschaften werden die besten Mittel sein, um gegen Ethnozentrismus innerhalb derselben Kirche und in größerem

⁴³ J. BAPTIST KAKUBI, »Christliche Gemeinschaften in Uganda«, ebd., 17–21.

⁴⁴ L. MARQUARDT, »Basisgruppen in Tanzania«, ebd., 22–26.

⁴⁵ B. HEARNE, »Kleine Christliche Gemeinschaften – Ideologie oder Spiritualität«, ebd., 55–61.

⁴⁶ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Die Kirche in Afrika und Asien unterwegs ins dritte Jahrtausend* (Stimmen der Weltkirche 31), Bonn 1990, 44.

Ausmaß in unseren Nationen zu kämpfen. Diese individuellen Kirchen haben die Pflicht, die bürgerliche Gesellschaft umzuwandeln.⁴⁷

Nach einer so deutlichen Absichtserklärung der Bischöfe, die aus ihren positiven pastoralen Erfahrungen mit diesen nun schon seit Jahren bewährten Gemeindemodellen noch stärker zum Durchbruch verhelfen wollten, bleibt es rätselhaft, ja vollkommen unverständlich, daß im nachsynodalen Apostolischen Schreiben »Ecclesia in Africa« Johannes Paul' II. die von den afrikanischen Bischöfen gebrauchten Ausdrücke »Small Christian Communities« und »Basic ecclesial communities« offensichtlich bewußt vermieden werden sollten. Nur einmal wird sehr vage festgestellt, »daß die Kirche als Familie Gottes nur dann in vollem Ausmaß Kirche sein kann, wenn sie sich in Gemeinden gliedert, die klein genug sind, um enge menschliche Beziehungen zu erlauben.«⁴⁸ Am meisten aber muß es pastoraltheologisch befremden, daß dort, wo im Text von den Strukturen der Evangelisierung gehandelt wird, an erster Stelle gleich die Pfarreien als »üblicher Lebens- und Kultraum der Gläubigen«⁴⁹ herausgestrichen werden.

Daß sich afrikanische Bischöfe nicht so leicht von solchen Defiziten universalkirchlicher Dokumente beeindrucken lassen, zeigt z.B. ein Hirtenbrief der Bischöfe von Sambia von 1997, die an der ekklesiologischen Bedeutung der neuen Gemeindeerfahrungen keinen Zweifel lassen: »Wenn es Beziehungen im Schoß der Kirche gibt, dann wird das christliche Leben in ›Kleinen Christlichen Gemeinschaften‹ überaus stark erfahren ... (Sie) sind ... der wichtigste Ort für alle Katholiken, um das Leben des Mitleidens, des Dienens und der Sorge für den Nächsten leben zu können wie die frühe christliche Gemeinde. Sie sind Orte zur Selbstevangelisierung. Sie sind Orte, an denen die Katholiken miteinander beten und das Wort Gottes hören, Verantwortung übernehmen über verschiedene menschliche Probleme ... (sie) sind Eckstein der Kirche, Stätten, an denen die Integration von Glauben und Leben eine Realität wird ...!«⁵⁰

4. Nicht nur »kirchlich« und »christlich«, sondern »interreligiös« und »menschlich« – Weiterentwicklung der Basisgemeindeidee in Asien

»Überraschend selbstbewußt«⁵¹ haben die bischöflichen Delegierten der Asiensynode im April 1998 in Rom nicht nur ihre Erwartungen an die zentrale Kirchenleitung und an die Weltkirche, sondern auch ihre je verschiedenen ortskirchlichen Erfahrungen artikuliert und dabei klar und eindeutig ihre Überzeugung ausgesprochen, daß die Evangelisierung in Asien sich nur dann als zukunftsfähig erweisen wird, wenn dort auch weiterhin neue

⁴⁷ »Die Kirche in Afrika und ihre Mission auf das Jahr 2000. Botschaft der Sonderversammlung der Bischofssynode«, in: *Weltkirche* 4/1994, 104.

⁴⁸ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Nachsynodales Apostolisches Schreiben ECCLESIA IN AFRICA von Papst Johannes Paul II.* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123) Bonn 1995, n. 89.

⁴⁹ Ebd., n. 100.

⁵⁰ »Sambia. Die Kirche als eine sorgende Familie. Hirtenbrief der Bischöfe«, in: *Weltkirche* 3/1997, 73f.

⁵¹ Unter diesem treffenden Titel beschreibt GEORG EVERS die Erfahrungen der jüngsten Asiensynode: G. EVERS, »Überraschend selbstbewußt«. Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode«, in: *HerKorr* 52 (1998), 356–361.

Formen von Kirchesein entstehen und sich entfalten können.⁵² Von der Notwendigkeit der Bemühung um »eine Kirche mit einem wahrhaft asiatischen Gesicht« sprach Kardinal Julius Darmaatmadja, der Erzbischof von Jakarta in seinen Schlußbemerkungen zur Synode. Als Weg dazu nannte er ohne terminologische Abschwächungen oder Umschreibungen jene Gemeindeformen, die in Asien als pastorale Priorität betrachtet werden: »Um ... die ›Kirche in Asien‹ zu sein, müssen wir zuerst ›communio‹ in der Familie, in Kirchlichen Basisgemeinschaften aufbauen ... Dann müssen wir in demselben Geist ›Menschliche Basisgemeinschaften‹ errichten, zusammen mit unseren Nachbarn und Mitbürgern verschiedener Religionen und Konfessionen. Auf diese Weise werden wir imstande sein, eine ›religiöse Kultur‹ zu schaffen anstelle einer Kultur der Gleichgültigkeit gegenüber Gott und der Religion; auf diese Weise bauen wir eine ›Kultur der Liebe‹, um sie an die Stelle einer Kultur des Wettbewerbs und der Gewalt zu setzen; und genauso bauen wir eine ›Kultur des Lebens‹, um eine Kultur des Todes zu ersetzen.«⁵³

Schon in den kritischen Stellungnahmen einzelner Bischofskonferenzen zu den Vorbereitungsdokumenten (Lineamenta) der Synode war zum Ausdruck gekommen, daß die Bischöfe nicht gewillt waren, auf die eigenständige Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem seiner Volk Gottes Theologie, wie sie in den Studientexten der Sekretariate und in den Schlußerklärungen der Vollversammlungen der »Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen« (FABC) in jahrelangen Bemühungen ausformuliert worden waren, zu verzichten.⁵⁴ Die Kontextualisierung der ekklesiologischen Grundlagen des Konzils im asiatischen Kontext und deren pastorale Umsetzung in die jeweilige kulturelle Realität stellt in Asien eine mindestens ebenso kreative Leistung dar wie die Rezeption der Konzilsdokumente in den lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla. Felix Wilfred hat als einer von deren theologischen Beratern den Weg der Asiatischen Bischofskonferenzen zu ihrer eigenen Identität auf dem Symposium, auf dem 1990 in Aachen über vierzig Theologen aus vier Kontinenten über die Eigenständigkeit der Ortskirchen diskutierten, realitätsnah beschrieben.⁵⁵ Unter den Zielsetzungen, die die Asiatischen Bischöfe immer wieder besonders verfolgten, war nach Felix Wilfred auch die Gründung und Förderung der christlichen Basisgemeinschaften. In einem Kontinent, auf dem der Erfahrung in der jeweiligen Religion eine zentrale Bedeutung zugemessen wird, brauchte es auch Räume, in denen die erfahrungsmäßige Dimension des Christentums ihren Ausdruck finden konnte. Das große Vertrauen der Bischöfe in die Basisgemeinden hat hier seinen tieferen Grund, weil in ihnen offensichtlich die religiös-geistliche Botschaft des Evangeliums zur Auswirkung gelangt und als Praxis und Erfahrungswert auch für Nichtchristen sichtbar und glaubwürdig wird.⁵⁶

⁵² Vgl. ebd., 361.

⁵³ »Jesus Christus, der Erlöser, und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: ›damit sie das Leben haben und es in Fülle haben‹ (Joh 10, 10). Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien«, in: *Weltkirche* 4/1998, 121.

⁵⁴ Vgl. dazu N. KLEIN, »Spezielle Bischofssynode für Asien«, in: *Orientierung*, Nr. 10, Jg. 62 (1998), 111.

⁵⁵ F. WILFRED, »Die Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). Zielvorstellungen, Herausforderungen und Erfolge«, in: L. BERTSCH, a.a.O., 148–167.

⁵⁶ Vgl. ebd., 157.

Wie die lateinamerikanischen Kirchenführungen haben auch die asiatischen Bischöfe sehr rasch erkannt, daß der Fortgang der Basisgemeinden zu einem guten Teil von deren Führungskräften abhing. Ein Studientreffen im Jahre 1977 in Hongkong⁵⁷ betont im Schlußdokument die Notwendigkeit der verschiedenen Ämter und Dienste und nennt die Basisgemeinden in diesem Zusammenhang die »fundamentalsten kirchlichen Realitäten« (»the most fundamental ecclesial realities«), die »in einem wahren Sinn Ortskirchen« sind, weil sie nahe am Leben stehen. Weil sie damit, so stellt der Text weiter fest, eine »Basisrealität« im Leben der Kirche darstellen, sei der Terminus »Basisgemeinden ... nicht ohne theologische Bedeutung.« Gesagt wird aber auch, daß eine Basisgemeinde dann zu einer christlichen Gemeinde wird, »wenn der auferstandene Herr ihr Inspirationsmodell und ihr Zentrum ist.«⁵⁸

Auf einem Kolloquium von 26 asiatischen Bischöfen, je einem brasilianischen, mexikanischen und us-amerikanischen Bischof und einem Vertreter des römischen Sekretariates für die Nichtchristen im Jahre 1983 in Sri Lanka werden die »Basic Christian Communities« und die »Basic Human Communities« als Antwort der Kirche auf die Herausforderung durch die Armut, ja als Zeichen der Hoffnung dafür gesehen, daß die Kirche zur Kirche der Armen wird.⁵⁹ Auf der 5. Vollversammlung der FABC in Bandung in Indonesien im Juli 1990 erblickten die Bischöfe in ihnen »eine gesunde Reaktion auf den Zusammenbruch traditioneller Gemeinschaftsstrukturen. Und in noch positiverem Maße entstammen sie eher einer Sorge um den Menschen als um unpersönliche Strukturen, einer Sorge vor allem um alle diejenigen, die unbedeutend, vernachlässigt oder verachtet sind.«⁶⁰

In einem Augenblick der Krise auf dem asiatischen Kontinent, so betonen die Bischöfe, sei es Sache der Ortskirchen, »mit ihren Menschen zu gehen, sie auf ihrem Weg in eine Welt zu begleiten, die stärker geisterfüllt ist. Denn in diesem ganzen Gärungsprozeß fühlen wir das Wirken des Schöpfergeistes, eines Geistes, der manchmal beunruhigend, immer aber überraschend, herausfordernd und hoffnungsspendend ist.«⁶¹ Wiederholt kommt in diesem Dokument das Vertrauen der Bischöfe in »einen neuen Weg des Kircheseins« zum Ausdruck, das nur dann missionarisch sein kann, wenn ihm die Ortskirche eine »inkultierte« Gestalt verleiht. Diese Ortskirche ist, – und damit liegen die asiatischen Bischöfe ganz auf der Linie des 2. Vatikanums, »Handlungsträger der Mission, ... das Volk Gottes in einer bestimmten Umgebung, die ganze christliche Gemeinschaft – Laien, Ordensleute und Priester. Es ist die ganze Diözese, die Pfarrgemeinde, die Kirchliche Basisgemeinschaft und andere Gruppen. Ihre Zeit für Asien ist gekommen.«⁶²

⁵⁷ Vgl. ebd., 157.

⁵⁸ Zitiert nach G.B. ROSALES / C.G. ARÉVALO (Hg.), *For all the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishop's Documents from 1970 to 1991*, New York-Quezon City 1992, 75–77.

⁵⁹ BISA VI, »Final Reflections of the Sixth Bishop's Institut for Social Action«, ebd., 225.

⁶⁰ »Journeying Together Toward the Third Millenium. Statement of the Fifth Plenary Assembly. Bandung Indonesia 27 July 1990«, ebd., 278; die Stellungnahme ist auch veröffentlicht in: *Die Kirche in Afrika und Asien unterwegs ins dritte Jahrtausend* (Stimmen der Weltkirche 31), Bonn 1990, 18.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., 22; vgl. auch 30.

Wer als Theologe und Missionswissenschaftler und als Christin und Christ aus dem Glauben an die universale Heilsbedeutung der Botschaft Jesu mit wachem Gespür die Chancen und Wege wahrzunehmen versucht, die sich für die Evangelisierung in der Welt von heute eröffnen, manchmal aber auch mit Sorge und Enttäuschung feststellen muß, daß sich die Kirche und die Kirchen in angstbesetzter Enge oft selbst im Wege stehen und das Evangelium damit um seine Glaubwürdigkeit bringen, wird aus solchem von der Weite des Geistes getragenen pastoralen Optimismus und Realismus, wie wir ihn in den Kirchen des Südens feststellen konnten, auch neue Perspektiven für seine/ihre theologische Reflexion gewinnen. Denn was hier bezüglich des Werdeganges und der gegenwärtigen Situation der Basisgemeinden in Lateinamerika, Afrika und Asien angedeutet wurde, beruht nicht auf den Kirchen- und Gemeineträumen einiger Bischöfe und Theologen, sondern auf der Wahrnehmung von millionenfach real existierenden Gemeinden, für die »communio« als theologischer Begriff mit Sicherheit unbekannt ist, die aber leben, was damit gemeint ist. Die immer wiederkehrende Kritik an der inzwischen weltweit verbreiteten Gemeindeerfahrung der Basisgemeinden hat, wie M. Kehl in seiner Ekklesiologie zu bedenken gibt, wahrscheinlich auch damit zu tun, daß die Volk-Gottes-Theologie, solange man sie »im ungefährlichen Raum des theologischen Rasonierens oder des spirituellen Meditierens beläßt, ... relativ leicht Zustimmung«⁶³ finden wird. Wenn man aber versucht, sie in den realen Lebensvollzug einer Gemeinde vor Ort zu inkulturieren, müssen notwendigerweise auch bisher uneingeschränkt geltende oder fraglos übernommene Strukturelemente und Amtsvorstellungen auf ihren pastoral-theologischen »Lebenswert« befragt und gegebenenfalls auch verändert werden. Denn nur so kann sich Kirche mit der Zeit wandeln und in lebens- und zukunftsfähigen Gemeinden Gestalt annehmen.

5. Fragen der Basisgemeinden an Kirche und Theologie

Wenn wir nach der Zukunft der Evangelisierung fragen und hier noch einmal davon ausgehen, daß diese nur dann zur lebensnahen und dynamischen Wirklichkeit wird, wenn sie mit vitaler Kraft bis zu den Wurzeln der Kulturen vorstößt,⁶⁴ dann ist auch die Suche nach inkulturierten Gemeindemodellen von entscheidender Bedeutung für die einzelnen Ortskirchen und für die Weltkirche. Weil wir davon ausgehen dürfen, daß die ekklesiologischen Visionen des 2. Vatikanischen Konzils neben anderen Erscheinungsformen des nachkonziliaren Aufbruchs gerade auch in den Basisgemeinden bereits ein Stück weit Wirklichkeit geworden sind, darf im Vertrauen auf die schöpferische und gemeindegestaltende Gestaltungskraft des Geistes Gottes mit einer hoffnungsvollen Weiterentwicklung dieser Gemeindeerfahrung gerechnet werden. Das Wie dieser Ausformung christlicher Gemeinden vor Ort ist jedoch genauso wenig voraussehbar wie die Zukunft der Kirche und der Kirchen überhaupt. In einem kleinen Werk Karl Rahners aus dem Jahr 1972, in dem

⁶³ M. KEHL, *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993, 230.

⁶⁴ Vgl. EN, n. 17 und 20.

es um die Notwendigkeit des Strukturwandels in der Kirche geht, bekennt der Verfasser im Vorwort: »Viele werden sagen, ich wisse die Zukunft der Kirche auch nicht, von der ich rede. Und dabei haben sie recht, denn ich bin kein Prophet, und letztlich ist die Zukunft der Kirche ein Gegenstand der Hoffnung wider die Hoffnung und nicht eine Sache der Futurologie.«⁶⁵

Dieses »gläubig-hoffnungsvolle Nichtwissen« gilt auch für die Zukunft der Basisgemeinden, die heute in vielen Ortskirchen mit einem starken Gegenwind aus verschiedenen Richtungen der Gesellschaft zu kämpfen haben, denen aber verstärkt aus den Kirchenleitungen ein kühler Wind ins Gesicht bläst. Um noch einmal Karl Rahner zu zitieren, der schon 1972 in Bezug auf die Basisgemeinden folgendes schrieb: »Die Kirche der Zukunft wird eine Kirche sein, die sich von unten her durch Basisgemeinden freier Initiative und Assoziation aufbaut. Wir sollten alles tun, um diese Entwicklung nicht zu unterbinden, sondern zu fördern und sie in die richtigen Bahnen zu leiten ... Die Kirche wird nur dasein, indem sie immer neu wird durch die freie Glaubensentscheidung und Gemeindebildung der einzelnen inmitten einer eben nicht von vornherein christlich geprägten profanen Gesellschaft ... Wie die von unten, wenn auch durch den Anruf des Evangeliums und durch die Botschaft der aus der Vergangenheit herkommenden Kirche entstehenden Basisgemeinden entstehen und wie sie konkret aussehen werden, das ist heute natürlich eine noch dunkle und weithin unbeantwortete Frage.«⁶⁶

Diese Frage hat inzwischen – in den Ortskirchen des Südens sicher deutlicher als in Europa – bereits zum Teil eine Antwort gefunden, die Rahner Recht gibt. Aber sie bleibt zugleich auch eine offene Frage. Wenn es zu den zentralen Aufgaben heutiger Missionswissenschaft gehört, zu fragen, wie die einzelnen Ortskirchen ihrer Mission, »den Menschen das Evangelium zu verkünden, in den verschiedenen soziopolitischen, kulturellen und religiösen Kontexten entsprechen« und wenn sie sich dabei »nicht auf Deskription beschränken« darf, sondern »die jeweilige gesellschaftliche und theologische Bedeutung herauszuarbeiten und zu thematisieren hat«,⁶⁷ dann wird unsere Aufgabe als MissionswissenschaftlerInnen zunächst wohl mit einer aufmerksamen Wahrnehmung der ortskirchlichen Kontexte und ihrer so verschiedenartigen Kirchenpraxis und Theologie beginnen müssen. Genau das haben wir ja auf dieser Tagung im Hinhören auf die Erfahrungen mit verschiedenen Modellen missionarischer Gemeinden zu praktizieren versucht.

Für unsere Thematik würde das einerseits heißen, daß es natürlich nicht wir sind, die zu bestimmen haben, wie sich Gemeinde in Lateinamerika, Afrika oder Asien verwirklicht. Wohl aber ist es unsere Aufgabe, nach aktuellen und zukunftsweisenden Ausdrucksformen weltkirchlicher, ökumenischer und interreligiöser Koinonia⁶⁸ zu fragen, die offensichtlich in vielen dieser neuen Gemeindefahrungen zutage treten. Es gilt aber auch zu sehen, daß die Basisgemeinden, so wie sie sind, allein schon durch ihre Existenz und ihre Art den

⁶⁵ K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i. Br. 1972, 7.

⁶⁶ Ebd., 115.

⁶⁷ G. COLLET, Art. »Missionswissenschaft«, in: *LThK*³ Bd. 7, 325.

⁶⁸ Vgl. ebd.

Glauben zu leben und christliche Gemeinde zu verwirklichen, eine Anfrage an unsere mitteleuropäische Kirchenpraxis sind, eine ermutigende und hoffnungsvolle, aber auch kritische und deshalb weiterführende Anfrage, wie mir scheint.

Wenn ich nun hier zum Schluß als Diskussionsbasis und als Grundlage für unseren Austausch über die Zukunftschancen der christlichen Kirchen einige Lebenselemente der Basisgemeinden zusammenzufassen versuche, so beruhen diese Beobachtungen zum einen immer nur auf Teil-Wahrnehmungen von real-existierenden Gemeindeerfahrungen, die sich in ihrer geographischen und kulturellen Vielfalt einer umfassenden sozialwissenschaftlichen Erhebung entziehen. Genausowenig wie man die vielschichtige Wirklichkeit von Evangelisierung definieren kann, kann man auch die Basisgemeinden nicht in vorgefertigte Raster einordnen. So sind es auch keine Thesen, die ich aus meinem Überblick ableite, sondern vorläufige und vorsichtige Rückfragen an uns, die aber deshalb, wie mir scheint, um nichts weniger beunruhigend, ja in einem ursprünglichen Sinn des Wortes »radikal« sind, weil sie uns wahrscheinlich immer wieder auf jene Wurzeln zurückverweisen, aus denen christliche Gemeinde kommt und aus denen die Kirche ihre Lebenskraft bezieht.

1. In Lateinamerika, Afrika und Asien hat man in Basisgemeinden und anderen neuen Formen kleiner christlicher Gemeinschaften von seiten der regionalen und kontinentalen Bischofskonferenzen eine *Verwirklichung der Volk-Gottes-Theologie des 2. Vatikanischen Konzils* gesehen. Es wäre zu fragen, ob diese ekklesiologisch-pastoraltheologische Grundkategorie in der Kirche Mitteleuropas nach hoffnungsvollen Neuansätzen in der Zeit nach dem Konzil inzwischen nicht wieder in Gefahr geraten ist, von einem vorkonziliaren Kirchenbild und einer Tendenz zu einer neuen Klerikalisierung der Gemeinden verdrängt zu werden. Wie weit ist bei uns die Kluft zwischen Klerus und Volk, deren Überbrückung z.B. den lateinamerikanischen Bischöfen in Medellín ein so großes Anliegen war, bestehen geblieben? Hat sich aber nicht auch die Universitätstheologie zum Teil sehr weit von der Lebenswirklichkeit der Gemeinden und von den Existenzfragen der Menschen von heute entfernt?

2. Die *Basisgemeinden* waren wiederholt *Gegenstand positiver Würdigung von seiten des kirchlichen Lehramtes*. »Sind unsere Pfarreien wirkliche Gemeinschaften? Gibt es dort Organe der Beteiligung und Mitverantwortung? Was soll man sagen zu den kleinen Gemeinschaften, die sich heute überall bilden (Basisgemeinden ...)«⁶⁹ Mit diesen Fragen wollte das Sekretariat der römischen Bischofssynode 1973 offensichtlich eine erste Auswertung neuer Gemeindeerfahrungen in der Weltkirche anregen. Die Basisgemeinden waren dann auch eines der Hauptthemen der römischen Bischofssynode von 1975 über die Evangelisierung in der Welt von heute und wurden im Anschluß daran von Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* trotz einiger Auseinandersetzungen mit römischen Basisgruppen⁷⁰ als »Ort der Evangelisierung« und als »eine Hoffnung für die universale Kirche«⁷¹ bezeichnet.

⁶⁹ Zitiert nach R.J. KLEINER, »Die IV. Römische Bischofssynode zum Thema ›Basisgruppen‹«, in: *ThPQ* 123 (1975), 40.

⁷⁰ Vgl. dazu ebd., 41.

⁷¹ *EN*, n. 58.

Es kann mit gutem Gewissen behauptet werden, daß die neuen Gemeindeformen vor allem in den Ländern des Südens mit ganz wenigen Ausnahmen als pastorale Priorität auf Initiative der jeweiligen Bischofskonferenzen und Ortskirchen entstanden sind und eine klare kirchliche Ausrichtung haben. Warum wurde und wird in manchen Teilen der Kirche immer wieder versucht, ihnen den Stempel aufmüpfiger Protestgruppen und unkirchlicher »Los-von-Rom«-Bewegungen aufzudrücken, was nicht der Wirklichkeit vor Ort entspricht?

3. Die *Evangelisierung* habe, so stellt auch der gegenwärtige Papst Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Schreiben »Christifideles laici« über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt fest, »das Werden von reifen Gemeinden zum Ziel«. ⁷² Im selben Dokument nennt der Papst die »kleinen Basisgemeinschaften« explizit beim Namen und sieht in ihnen »wahre Konkretisierungen der kirchlichen *communio* und Zentren der Evangelisierung«. ⁷³ Derselbe Papst sprach noch 1990 in seiner Missionsenzyklika »Redemptoris missio« von den kirchlichen Basisgemeinden als »*Sauerteig des christlichen Lebens, der Aufmerksamkeit für die Vernachlässigten und des Engagements für die Umwandlung der Gesellschaft*«. ⁷⁴ und beschreibt damit exakt, was sich Millionen von Christinnen und Christen in unzähligen kleinen Gemeinschaften zum Ziel gesetzt haben. Warum werden die Basisgemeinden trotz dieser päpstlichen Aussagen und der pastoralen Weichenstellungen der kontinentalen und regionalen Bischofskonferenzen auf den Kontinentalsynoden und universalkirchlichen Dokumenten fast vollständig verschwiegen? Kann man eine so lebendige weltweit verbreitete Gemeindeerfahrung mit der Zeit einfach dadurch aus der Welt schaffen oder zumindest in ihrer Entwicklung behindern, indem man sie systematisch verleugnet ⁷⁵ und welche Gründe könnten für eine solche Strategie maßgebend sein?

4. Könnte der Grund dieser spürbaren »Zurückstellung«, ja Marginalisierung der Basisgemeinden durch die Entscheidungsinstanzen der Weltkirche unter anderem nicht auch darin zu sehen sein, daß aus dieser Gemeindeerfahrung sehr *unbequeme, aber theologisch und pastoral vollauf berechnete Anfragen* nicht nur an den Führungsstil der Amtsträger, sondern an die gegenwärtige Form des Amtes selbst kommen, nicht in aggressiver hierarchiefeindlicher Form, sondern aus der Not des Gemeindelebens heraus? Was bedeutet es, daß zum Beispiel sicher über zwei Drittel der sonntäglichen Gottesdienste ⁷⁶ in Brasilien notgedrungen nur von Laien, und hier wiederum weit über die Hälfte von Frauen geleitet werden, die keine AmtsträgerInnen sind und sein dürfen, obwohl sie bereits seit Jahren de facto ihre Gemeinden leiten? Wenn sich die Praxis der Basisgemeinden bewußt und

⁷² Nachsynodales Schreiben »Christifideles laici« von Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87), Bonn 1989, n. 34.

⁷³ Ebd., n. 26.

⁷⁴ Enzyklika »Redemptoris missio« Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990, n. 51.

⁷⁵ Vgl. dazu F. WEBER, »Senfkörner und Sauerteig. Widerspruch gegen die Verleugnung der Basisgemeinden«, in: *Orientierung*, Nr. 7, 8, Jg. 62 (1998), 74–77; 87–90.

⁷⁶ Es handelt sich hier keineswegs um willkürliche Annahmen, sondern um das Ergebnis einer von der Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen und von Misereor mitfinanzierten statistischen Untersuchung: R. VALLE / M. PITTA, *Comunidades eclesiais católicas. Resultados estatísticos no Brasil*, Petrópolis 1994.

berechtigt die urchristlichen Gemeinden zum Vorbild nimmt, in denen die Gemeinschaft des Brotbrechens grundlegend war, wer übernimmt dann die pastorale und theologische Verantwortung dafür, daß den Gemeinden der Armen vor allem am Land aber auch an der Peripherie der großen Städte oft monate- ja jahrelang die Eucharistie verweigert wird, daß die Basisgemeinden also ohne Eucharistie und sakramentale Leitungssämter »unvollkommene und deshalb abnormale, präeucharistische oder paraeucharistische und deshalb unreife Gemeinden bleiben werden, die an ihrer Reifung gehindert werden«?⁷⁷

5. Viele kleine christliche Gemeinden haben an ganz verschiedenen Orten und in verschiedenen kulturellen Kontexten die Erfahrung gemacht, daß angesichts der drängenden gesellschaftlichen Herausforderungen, in denen es oft um Sein oder Nichtsein, um das Überleben von Menschen und Familien geht, konfessionelle Unterschiede vollkommen unbedeutend werden und nur die gemeinsame Praxis des Evangeliums zählt. An den großen sogenannten »interekklesialen« Treffen der brasilianischen Basisgemeinden waren von Anfang an auch nichtkatholische TeilnehmerInnen vertreten; an der letzten dieser Versammlungen der Kirche der Armen in São Luís nahmen 58 PastorInnen aus verschiedenen protestantischen Kirchen teil; einige von ihnen waren an der Vorbereitung beteiligt und wirkten aktiv an den liturgischen Feiern mit.⁷⁸ In einigen Ortskirchen Asiens gibt es erste Erfahrungen interreligiöser Gemeinschaften, in denen sich Familien aus verschiedenen Religionen von ihrem je eigenen religiösen Erfahrungshintergrund her zu »Basic human communities« zusammenschließen. Was bedeuten solche »Basiserfahrungen« für die Ökumene und den interreligiösen Dialog, von denen wohl nicht ohne Grund gesagt wird, sie befänden sich zur Zeit in einer Phase der Stagnation oder des Rückschritts? Werden solche Gemeinderfahrungen als »Praxisform des Glaubens« nicht weiter führen als Konsensdokumente und hochgradig besetzte Dialogkongresse?

6. Viele Aussagen kirchlicher Dokumente sehen die »vorrangige Option für die Armen« mit Recht *vor allem in den Gemeinden der untersten Volksschichten verwirklicht*. Dazu kommt, daß es sich in der praktischen Umsetzung dieser pastoralen Grundentscheidung der Kirche um eine äußerst »kostbare« Erfahrung handelt, die einer großen Anzahl von Christinnen und Christen in verschiedenen Ländern und Unterdrückungs- und Verfolgungssituationen »das Leben gekostet hat«. War das Blut der MärtyrerInnen nicht immer in der Kirchengeschichte der Same für neue Christen? Ist das Blutzeugnis so vieler Frauen und Männer nicht ein sprechender Beweis für die christliche und kirchliche Authentizität einer Gemeinderfahrung, die angefochten und in Frage gestellt aus der Kraft des mutigen Bekenntnisses weiterleben und nicht so leicht »umzubringen« sein wird? Würden die kleinen und machtlosen Gemeinden, die sich überwiegend aus Armen und gesellschaftlich Unterdrückten zusammensetzen, nicht gerade angesichts der globalen neoliberalen Weltwirtschaftsordnung, die die Ärmsten dieser Erde gnadenlos trifft und sie zu einer

⁷⁷ C. BOFF, »CEBs: A que ponto estão e para onde vão?«, in: DERS. u.a. (Hg.), *As comunidades de base em questão*, São Paulo 1997, 293f.

⁷⁸ Vgl. dazu F. WEBER, »Eine Kirche, die Mut macht. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden 1997«, in: *Diakonie* 28 (1997), 417.

Masse der Überflüssigen macht, nicht eine entschiedene Unterstützung all ihrer Hirten und eine Bestätigung der obersten Kirchenleitung verdienen?

7. Wenn die Kirchnerfahrung der Basisgemeinden auch erst auf einen sehr kurzen Weg zurückblicken kann, so zeichnet sich doch bereits jetzt sehr deutlich ab, daß es sich hier um ein flexibles, anpassungsfähiges »Gemeindemodell« (sofern man überhaupt von einem Modell sprechen kann) handelt, das in jedem Kontext eine verschiedene Gestalt annehmen kann, ohne das die Wesenselemente christlicher Gemeinde verloren gehen. Wenn das Reich Gottes, das im Evangelium verkündet wird, immer von Menschen gelebt wird, »die zutiefst an eine Kultur gebunden sind« und wenn »der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ... ohne Zweifel ... (als) Drama unserer Zeitpoche«⁷⁹ zu betrachten ist, dann darf christliche Gemeinde einfach nicht in einer für unveränderlich erklärten oder nur geringfügig »kosmetisch« veränderten abendländischen Form in alle Welt exportiert und dort in einen ganz anders gearteten Erdboden eingepflanzt werden, sondern muß, wenn sie überhaupt lebensfähig sein soll, inkulturationsfähig und inkulturierte Gemeinde sein. Das Samenkorn des Evangeliums ist auch in den nicht weniger fruchtbaren Humusschichten anderer Kulturen lebens- und überlebensfähig und es führt überall dort, wo es von Menschen in freier Entscheidung angenommen wird, zu einer gemeinsam gelebten Glaubenserfahrung, zu einer christlichen Gemeinde, die freilich meist eine andere Gestalt annehmen wird, als dies von Missionaren und Amtsträgern vorgesehen ist. Die Basisgemeinden sind nirgendwo auf der Welt vom Himmel gefallen oder von kirchlichen Großraumflugzeugen »per Fallschirm Evangelisierung« abgeworfen worden. Sie sind aus der Erde verschiedener Kulturen »großgeworden« und doch »klein geblieben«, »kleine Herde« Jesu (Lk 12, 32), die sich im Vertrauen auf das Wort ihres Herrn nicht zu fürchten braucht, die keine »Machtstellung« besitzt, mit der sie den Menschen Angst macht. Wer zum Beispiel in den gesellschaftlich und kirchlich-pastoral meist auf sehr schwachen Beinen stehenden Gemeinden im brasilianischen Nordosten erleben durfte, wie Kirche da unter schwierigen, ja unmöglichen Bedingungen »möglich« wird und wie im gemeinsamen Hinhören auf das Wort des Lebens in der Bibel Gemeinde entsteht, »armselig« aber doch wirklich, zerbrechlich und doch überlebensfähig, der weiß sich spontan an jene bereits zitierten grundlegenden Aussagen der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils erinnert, nach denen die Kirche Christi in allen »Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend« ist. »In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind, ... ist Christus gegenwärtig.«⁸⁰ Das ist der letzte und eigentliche theologisch-christologische Grund dafür, warum ich die *Basisgemeinden* für eine glaubwürdige, zukunftsfähige und zukunftsweisende Kirchengestalt halte, die wohl auch im 3. Jahrtausend einer der *Brennpunkte der Evangelisierung* bleiben wird.

⁷⁹ Paul VI., *EN*, n. 20.

⁸⁰ *LG*, n. 26.

KLEINE BEITRÄGE

Kirchliche Basisgemeinden, eine theologisch-pastorale Bewertung

von Erzbischof Silvestre L. Scandian

Man hat mich gebeten, meine Erfahrungen mit den Basisgemeinden, besonders aber – wir bewegen uns auf das dritte Jahrtausend christlicher Zeitrechnung hin – meine Erwartungen an die Basisgemeinden niederzuschreiben. Was erhofft sich ein Bischof von den Basisgemeinden? Meine Antwort erwächst aus einem fast 25jährigen Leben als Bischof in Ortskirchen, die von Basisgemeinden ihre kirchliche und auch gesellschaftlich-politische Prägung erhalten haben. Insofern meine Antwort sich an Fakten, Ergebnissen, Beschlüssen von Versammlungen, Seminaren und Tagungen orientiert, versucht sie so objektiv wie möglich zu sein. In den Antworten finden Sie selbstverständlich auch meine sehr persönlichen Ansichten und Meinungen.

Zunächst möchte ich ganz kurz das Werden der Basisgemeinden im lateinamerikanischen Kontext beschreiben. In einem zweiten Paragraphen, der den Hauptteil meiner Ausführungen einnimmt, werde ich auf die Situation der Erzdiözese Vitória eingehen und mich besonders mit der sogenannten »großen Auswertung« beschäftigen. Hier werden auch schon meine Erwartungen an die Basisgemeinden deutlich. In einem dritten Teil möchte ich, mehr auf die Erzdiözese bezogen, meine persönlichen Hoffnungen und Perspektiven entwickeln.

1. Die Anfänge der kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika

Die kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika und speziell in Brasilien erscheinen zeitgleich mit dem II. Vatikanischen Konzil und der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, die im Jahre 1968 in Medellín, Kolumbien, stattfand, um die Beschlüsse des Konzils in die Realität Lateinamerikas umzusetzen. Die durch das Konzil bewirkte Öffnung, besonders auch den Laienchristen gegenüber, und der Vorsatz von Medellín, mit dem Blick auf den Kontext des lateinamerikanischen Volkes, in seiner Mehrheit verarmt und von einer stark traditionellen Volksreligiosität geprägt, Wege einer Neuevangelisierung zu finden, welche »eine dauernde Bekehrung und eine Erziehung unseres Volkes im Glauben in immer tieferen und reiferen Stufen bewirke ... und welche das gläubige Volk zu einer zweifachen persönlichen und gemeinschaftlichen Dimension anregen möge« (Medellín 6,II,8), bedeuteten für den Subkontinent eine wahre pastorale

Revolution. Als einen pastoralen Auftrag fügt Medellín hinzu: »eine möglichst große Zahl von Basisgemeinden in den Pfarreien, besonders auf dem Land und in den städtischen Randzonen aufzubauen« (Medellín 6,III,13).

Um diese Gemeinden zu errichten, die gleichzeitig ein aktives Glaubensleben, ein Leben der geschwisterlichen Solidarität, eine aktive und bewußte Mitarbeit auf der Basis des Wortes Gottes ermöglichen sollten, schlugen die Bischöfe das ständige Diakonat, eine stärkere Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien, eine Pädagogik, welche die verschiedenen Etappen des einzuschlagenden Weges respektiere und den Gebrauch angemessener Mittel wie zum Beispiel Mission in Familiengruppen und Stadtvierteln vor.

Die kirchliche Basisgemeinde wird als kirchlicher Kern- und Mittelpunkt gedacht, verantwortlich für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens und des Kultes, Basiszelle der kirchlichen Struktur, Ausgangspunkt der Evangelisierung und der menschlichen Weiterbildung (Medellín 15,III,10). Die Bischöfe erbitten sich eine gute Auswahl und Schulung der Verantwortlichen für die Basisgemeinden und empfehlen theologische, soziologische und geschichtliche Studien.

Die ersten Basisgemeinden entstehen schon in den sechziger Jahren, verbreiten sich jedoch besonders und festigen sich als neue kirchliche dynamische Kraft in den siebziger Jahren.

Ursprung und Ausformung sind nicht uniform; während die Diözese Barra do Piraí die Katechese betont, liegt in Vitória der Akzent im sozial-politischen Bereich und in Caratinga auf der liturgischen Ebene.

Von den Bischöfen gefördert und begleitet, wächst die Identität der Basisgemeinden, die schließlich in der Apostolischen Exortation »Evangelii Nuntiandi« von Paul VI. volles Existenzrecht in der Kirche erhalten (Nr. 58). Die Dritte Lateinamerikanische Bischofsversammlung 1979 in Puebla, Mexiko, ratifiziert die Option für die Armen und bestätigt die Basisgemeinden in ihrem Wachstums- und Reifungsprozeß. »Die kirchliche Basisgemeinschaft umfaßt als Gemeinschaft Familien, Erwachsene und junge Menschen in einer engen zwischenmenschlichen Beziehung im Glauben. Da sie kirchlich ist, ist sie eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Sie feiert das Wort Gottes im Leben durch die Solidarität und die Verpflichtung gegenüber dem neuen Gebot des Herrn und sie macht die kirchliche Sendung und die sichtbare Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen Hirten durch den Dienst anerkannter Koordinatoren gegenwärtig und wirksam. Sie ist eine Basisgemeinschaft, weil sie aus wenigen Gliedern in ständiger Form und gleichsam als Zelle der großen Gemeinschaft gebildet wird. ›Wenn sie die Bezeichnung kirchlich verdienen, so können sie in brüderlicher Solidarität ihre eigene geistliche und menschliche Existenz leben« [EN 58]« (Puebla 641). Hervorgehoben werden das Entstehen kirchlicher Dienste, die von den Laien übernommen werden, Besinnungsgruppen, die versuchen, Glauben und Leben in Einklang zu bringen, das Wort Gottes, die Bibel, in der Hand des einfachen Volkes. »Die kirchlichen Basisgemeinden sind Ausdruck der besonderen Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk. In ihnen kommt die Religiosität des Volkes zum Ausdruck, dort wird sie gewertet und geläutert. Dort erhält es die konkrete Möglichkeit, an der kirchlichen Aufgabe und an der Verpflichtung, die Welt zu ändern,

mitzuwirken« (Puebla 64). Politische und ideologische Manipulationen und sektiererische Verhaltensformen von einigen Basisgemeinden hindern die Bischöfe nicht daran, in aller Deutlichkeit festzustellen: »Als Hirten wollen wir entschlossen die kirchlichen Basisgemeinden fördern, orientieren und begleiten im Geist von Medellín (Pastoral de conjunto, 10) und auf der Grundlage der in Evangelii Nuntiandi Nr. 58 festgelegten Maßstäbe ...« (Puebla 648).

2. Die kirchlichen Basisgemeinden in Vitória

Dom João Batista da Motta e Albuquerque, von 1958–1984 erster Erzbischof von Vitória, begann sofort nach Abschluß des II. Vatikanischen Konzils, zusammen mit seinem Weihbischof Dom Luiz Gonzaga Fernandes, die konziliaren Vorschläge umzusetzen mit dem Ziel, die Erzdiözese zu erneuern. In ihrem Vorhaben durch Medellín bestärkt, haben sie Anfang der siebziger Jahre auf dem Land und in den Randzonen des Großraumes Vitória's Basisgemeinden gegründet.

In den Jahren 1975 und 1976 unterstützte Erzbischof Motta e Albuquerque die ersten beiden zwischenkirchlichen Treffen der Basisgemeinden. Bischöfe, Priester, Ordensmänner und -frauen, Theologen und engagierte Laien aus Brasilien kamen nach Vitória, um ihre Erfahrungen auszutauschen, Kraft zu schöpfen, ihren Glauben und ihre Hoffnung zu feiern. Diesen ersten beiden sind bis heute sieben weitere Begegnungen gefolgt, die letzte im Juli 1997 in São Luiz do Maranhão mit einer Beteiligung von 1800 Delegierten, Bischöfen, Theologen, Assessoren, Beobachtern anderer christlicher Kirchen und Religionen. Entsprechend zu den Treffen auf nationaler Ebene finden in der Erzdiözese Vitória und in der Kirchenprovinz örtliche Begegnungen statt.

Ich bin am 05.11.1981 als Erzbischofskoadjutor nach Vitória gekommen. Von den Mitgliedern der Basisgemeinden wurde ich mit Spruchbändern empfangen, die ihr kirchliches Bewußtsein ausdrückten. Vom neuen Bischof erwarteten und forderten sie die Weiterführung des Projektes der Basisgemeinden.

Von 1975 bis 1981 war ich Bischof in Araçuaí, Minas Gerais. Die Diözese, im Armenhaus Brasiliens gelegen, hatte drei Jahre ohne Bischof auskommen müssen, aber auch ohne Pastoralplan und Prioritäten. Sechs Monate nach meiner Einführung beschloß die Pastoralversammlung die »Basisgemeinde« als einzige Priorität für die gesamte Diözese.

Vor 1975 habe ich als Professor im Priesterseminar der SVD in São Paulo und als Pfarrer in Monte Alto, Bundesland São Paulo, einen ersten, wenn auch geringen Kontakt mit dem Konzept der Basisgemeinden gehabt.

In den achtziger Jahren blühen und vervielfältigen sich die Basisgemeinden in ganz Brasilien. Sie können mit der Unterstützung der Bischöfe, einer neuen Generation von Geistlichen und Ordensfrauen und -männern rechnen. Inspirieren lassen sie sich durch die Theologie der Befreiung und den Dokumenten der CNBB und des CELAM.

2.1 Der politisch-ökonomische und soziologische Kontext

Die Gründungsphase der Basisgemeinden in Vitória fällt in die Periode, in der die Militärdiktatur in Brasilien ihren Höhepunkt erreicht. Die Folgen sind bekannt, Verhaftungen, Folterungen und Morde, Ausnahmegesetze, Einschränkungen der bürgerlichen Freiheiten.

In den siebziger Jahren beginnt in Vitória ein starker Industrialisierungsprozeß. Die Zahl der Einwohner im Raum Vitória steigt innerhalb eines Jahrzehnts von knapp 400.000 auf über eine Million.

Soziale Spannungen im Gesundheits-, Erziehungswesen und im sozialen Wohnungsbau sind die Folgen. In Vitória entstehen die großen Elendsviertel (Favelas).

Während sich die Basisgemeinden im Innern des Landes als Modelle einer sich erneuernden Kirche vermehren, verstehen die Gemeinden der Randzonen der Städte sich mehr und mehr als Auffangsorte einer entwurzelten Masse, als Ort der Sozialisation, als Mittel, die elementaren Grundrechte (Wohnung, Energie, Wasser, öffentlicher Transport, Sicherheit, Schule, Gesundheit) einzufordern. Viele der sozialen Bewegungen nehmen ihren Ursprung in den Basisgemeinden.

2.2 Die Grundzüge der Basisgemeinden

Die Basisgemeinden charakterisieren sich als Familien, die in einem nachbarschaftlichen Verhältnis leben. Sie versuchen ihre Existenz im Lichte des Wortes Gottes lebendig solidarisch als kleine Gemeinschaft zu artikulieren. Als Gemeinschaft strukturieren sie sich in Dienstequipen, aus denen sich der kleine Gemeinderat zusammensetzt. An dessen Spitze steht ein von der gesamten Gemeinde oder von den Dienstequipen gewählte(r) Koordinator(in). Die Bibelgruppen, die versuchen, Glaube und Leben in Einklang zu bringen, bilden einen der Stützpunkte der Gemeinde. Die Basisgemeinden fordern neue kirchliche, nicht vom ordinierten Amtsträger abhängige Dienste. Die Sorge um die Umwandlung der ungerechten Gesellschaft bestimmt im hohen Maße das Leben der Basisgemeinden der Peripherien der Ballungsgebiete.

2.3 Spannungen und Konflikte

Dieser Erneuerungsprozeß der Kirche geschah nicht ohne Konflikte und Spannungen, sei es aufgrund äußerer (Militärdiktatur, wirtschaftliches und soziales Elend etc.), sei es aufgrund innerer Schwierigkeiten. Viele traditionelle Familien lehnten sich gegen das Verschwinden bekannter Frömmigkeitsformen (wie Prozessionen, Devotionen, Marienverehrung etc.) auf, andere, hauptsächlich solche aus der Mittelklasse, akzeptierten die soziologisch-politisch gefärbte Sprache der liturgisch-katechetischen Broschüren und

Arbeitshilfen der Erzdiözese und deren MitarbeiterInnen nicht. Laienmitarbeiter der Basisgemeinden engagierten sich zunehmend in Gewerkschaften und in einer politischen Partei. Basisgemeinde und ihre Koordinatoren begannen einen Entfremdungsprozeß und Elitisierungsprozeß. Einige Geistliche und LaienmitarbeiterInnen erwiesen sich als unfähig, die entstehenden Spannungen und Konflikte auszuarbeiten und auszutragen. Christen und Christinnen der Mittelklasse warfen der Kirche vor, von ihr verlassen und zurückgewiesen zu werden.

2.4 Die große pastorale Evaluierung der Erzdiözese Vitória

Spannungen und Konflikte, eine sich ändernde politische und kirchliche Situation, personelle Veränderungen in der Leitung der Erzdiözese, theologische und pastorale Überlegungen führten zu der Entscheidung, den bisherigen pastoralen Weg der Erzdiözese auszuwerten.

2.4.1 Einige Bemerkungen zur Geschichte und Methodik der Auswertung

Der am 21.10.1984 veröffentlichte Hirtenbrief rief die Gläubigen der Erzdiözese zu einer Evaluierung, Reflexion und zu einem vertieften Studium der Kirche in Vitória auf. Der Prozeß dauerte drei Jahre, involvierte 2.600 Personengruppen und endete mit einer außerordentlichen Pastoralversammlung und einem mehrstündigen festlichen Gottesdienst mit der Beteiligung von ungefähr 40.000 Menschen. Theologen, Religionssoziologen, Soziologen des Instituts des Studiums der Religion (ISER), des Theologischen Instituts zum Hl. Ignatius (ISI) und der staatlichen Universität von Vitória (UFES) dienten als wissenschaftliche Experten.

Die kirchliche Lage wurde anhand von 10 Fragebögen, jeder in viele Einzelfragen untergliedert, zu folgenden Hauptthemen beleuchtet: Erneuerung der Kirche, liturgisches Leben, Sakramentenpastoral, pastorale Organisation, Dienst der Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien, Evangelisierung und Katechese, kirchliche Broschüren und Hilfsmittel, Volksreligiosität, Ökumene, pastorale Optionen und Prioritäten der Kirche, Kirche in Gesellschaft und Politik.

Außerdem beantworteten 70.000 Gläubige an einem Sonntag einen speziell ausgearbeiteten Fragebogen.

Die eingegangenen Antworten bildeten eine Radiographie der kirchlichen Lage der Erzdiözese in all ihren verschiedenen dunklen und hellen Aspekten jenes historischen Augenblicks.

Die angewandte Methode ist bekannt: die Wirklichkeit sehen und aufnehmen (*ver*), beurteilen (*judgar*) und handeln (*agir*).

2.4.2 Der pastorale Zustand der Erzdiözese

Die große Auswertung zeigte klar und deutlich den pastoralen Zustand der Erzdiözese. Sie zeichnete ein pastorales Profil mit folgendem Ergebnis (*ver*): eine äußerst engagierte Mitarbeit der Laienchristen, Überwindung der klerikalen Autoritätsstruktur, eine große Verbreitung der Bibel und des Wortes Gottes, ein wachsendes Bewußtsein für die Notwendigkeit der Sakramentenvorbereitung, eine überraschend hohe Beteiligung und Mitarbeit der Jugend im Leben der Basisgemeinden, tiefer Respekt und hohe Bewertung des Amtspriestertums, geringe missionarische Öffnung. Die starke Politisierung der führenden LaienchristenmitarbeiterInnen steht im Gegensatz zu einem gering entwickelten politischen Bewußtsein der Basis. Als Herausforderungen werden hervorgehoben: die Koexistenz zweier nebeneinander bestehender ekklesiologischer Modelle und die Notwendigkeit, die Aufgaben von Priestern und LaienchristenmitarbeiterInnen neu zu überdenken, das Aufkommen der neuen kirchlichen Bewegungen nicht immer in Übereinstimmung mit den pastoralen Leitlinien der Ortskirche, die Einbindung der Volksreligiosität in die sich erneuernde Kirche, die Stellung der Kirche zur Mittelklasse und das Überwechseln von Führungskräften der Basisgemeinden in ausschließlich politische Aktivitäten.

2.4.3 Die Beurteilung der pastoralen Lage

Im Lichte der Offenbarung und der kirchlichen Dokumente wurde nun versucht, dieses Lagebild zu analysieren, um die Möglichkeiten zu schaffen, pastorale Optionen und Leitlinien zu erarbeiten (*judgar*).

Vier Grundüberzeugungen ließen sich aus den Antworten und Studien herausfiltern: Die Kirche ist eine Kirche der Koinonia, die die fundamentale Gleichheit der Christgläubigen betont und dem Laienchristen eine führende Stellung einräumt. Er nimmt an den Entscheidungsprozessen der Kirche teil. Es ist eine ministerielle Kirche, die sich auf den Laien stützt. Dies verlangt ein Umdenken bezüglich des kirchlichen Amtes und eine ständige Umkehr der Amtsträger hin zu einer »Pastoral do Conjunto«. Nur so wird der Gegensatz zwischen Klerus und Laien überwunden werden. Für die Ordensleute bedeutet dies eine Einbindung in die Welt der Verarmten und eine stärkere persönliche Entäußerung.

Die Kirche ist eine Kirche der Mission, das heißt, sie weiß sich in besonderer Weise zu den Verarmten und Unterdrückten gesandt, sie kennt ihren Auftrag, sich für die Umwandlung der ungerechten Gesellschaft durch eine befreiende Pastoral einzusetzen, indem sie den Kampf für Gerechtigkeit und Menschenrechte unterstützt. Das Bewußtsein, daß die Verpflichtung zur Gerechtigkeit einer der wesentlichen Teile der Verkündigung ist, macht eine der wichtigsten Errungenschaften der Basisgemeinden aus.

Die Kirche ist eine Kirche des Volkes Gottes, das in den Basisgemeinschaften historisch konkret wird, indem es versucht, Glauben und Leben miteinander zu vereinbaren und dies in der Liturgie feiert und ausdrückt. So dürfen sie mit Recht »eine Hoffnung für die Kirche«, »eine neue Weise, Kirche zu sein« genannt werden; als Kirche besitzen sie die Grundmerkmale, die Christus seiner Gemeinschaft geben wollte.

Die Kirche ist eine Kirche der Armen. Die vorrangige Option für die Armen ist biblisch und immer Zeichen christlicher Authentizität. Diese Option verwirklicht sich in den Basisgemeinden. Die Botschaft richtet sich ohne Zweifel an alle, die Perspektive jedoch, in der sich die Verkündigung vollzieht, ist die der Armen.

Die Gründe für die inneren Widersprüche im Blick auf die Armen liegen darin, daß die Kirche die Armutsoption nicht genügend verarbeitet und daher die Ärmsten unter den Verarmten nicht erreicht hat. Bezüglich der Basisgemeinden zeigte sich, daß es der Kirche nicht gelungen war, die Massen zu mobilisieren, indem sie die Fähigkeit der Basisgemeinden, erneuernder Sauerteig für die verarmten Massen zu sein, nicht zu nutzen wußte. Außerdem gelang es ihr nicht, die positiven Elemente der Volksreligiosität für die Verkündigung fruchtbar werden zu lassen. Nur wenn die Kirche lernt, mit den verarmten Massen des Volkes zu leben und auf ihre Appelle zu hören, wird sie eine wirklich missionarische und befreiende Pastoralaktion übernehmen können. Die Kirche in Vitória schätzt die Mitarbeit der Laienchristen. Diese fordern jedoch mehr Mitarbeit, mehr Rechte in der Kirche. Das heißt für die kirchlichen Amtsträger Teilen von Verantwortung und Macht und für die Laienchristen eine immer bessere Ausbildung, damit sie die Mitverantwortung auch wirklich übernehmen können. Bei der Verbindung von Glauben und Leben lagen die Probleme im Bereich der Spiritualität. Eine befreiende Praxis, welche die Gesellschaft umwandeln will, muß sich auf eine solide Mystik stützen können. Es ist notwendig, die Praxis Jesu zu übernehmen, aber auch sich von seinem Geist führen zu lassen. Reich Gottes als Geschenk und Aufgabe ereignet sich nicht ohne ein gelebtes Paschamysterium. Die Entfernung zwischen Praxis und Diskurs in der befreienden Aktion erwies sich als sehr groß. Christliche Liebe muß effizient sein. Daher genügt es nicht, Ungerechtigkeiten anzuprangern. Konkrete und machbare Vorschläge zum Aufbau einer besseren Welt müssen eingebracht werden.

Die Spannungen zeigten sich besonders im Verhältnis zwischen Pfarreien und Basisgemeinden, zwischen den neuen kirchlichen oder apostolischen Bewegungen und zwischen Kirche und Mittelklasse. Die Pfarreien müssen mehr und mehr die Koordinierung und Förderung der Basisgemeinden übernehmen. Von den kirchlichen Bewegungen bei Bewahrung ihrer Identität als Gabe des Geistes und anerkannt als legitime Form kirchlichen Lebens muß verlangt werden, daß sie sich wirklich in die pastoralen Grundkonzepte und die Optionen der Ortskirche einbringen, denn nur so steuern sie zur Koinonia und Mission der Kirche bei. Der Mittelklasse gegenüber müssen neue Formen der Pastoral entwickelt werden, die mithelfen, die bestehenden geschlossenen Systeme aufzubrechen hin zu einer solidarischen Öffnung gegenüber den Verarmten. Die Schwierigkeiten hinsichtlich einer organischen Pastoral ließen das Wort Jesu im Johannesevangelium von der Zeugniskraft der Einheit und der Liebe (Joh 17,22–23) und das Wort von Paul VI. »das

Schicksal der Verkündigung ist ohne Zweifel gebunden an das Zeugnis der Einheit, das von der Kirche gegeben wird« (EN 77), an Bedeutung gewinnen. Es drängt also, die pastoralen Individualismen zu überwinden und die pastoralen Konzepte und Leitlinien der Kirche, die unter der Mitarbeit vieler (Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laienchristen, der Basis und der Ratsmitglieder) beschlossen wurden, zu übernehmen. Das verlangt ständige Umkehr von allen.

Als herausforderndster Mangel wurde die Problematik der Ökumene genannt. Gott will das Heil aller Menschen. Überall gibt es Samenkörner der Wahrheit. Gerade die Trennung unter den Christen wird als Skandal erkannt, der überwunden werden muß.

2.4.4 Das gemeinsame Handeln

Eine gemeinsame pastorale Linie, die die Arbeit aller orientiert, müßte aus Grundoptionen und pastoralen Richtlinien entstehen. Die Grundoptionen geben wie Schienen den Weg, die Richtung und das Ziel an, während die Richtlinien praktische Orientierungen darstellen, die helfen, die Grundoptionen in die Wirklichkeit umzusetzen, Schwierigkeiten zu überwinden, Spannungen zu bearbeiten und Fehler und Mängel zu beheben (*agir*).

Die pastorale Vollversammlung beschloß zwei Grundoptionen, die bis heute gültig sind: die vorrangige Option für die Armen als fundamentale Forderung des Evangeliums und die Basisgemeinden als strukturelle Basis der pastoralen Organisation der Erzdiözese. Vier Verpflichtungen sollten helfen, diese Optionen durchzuführen: eine ständige Ausweitung und Vertiefung der Mitarbeit der Laienchristen, eine Vertiefung der Verbindung zwischen Glauben und Leben in allen Dimensionen des pastoralen Dienstes inspiriert vom Worte Gottes, Mitarbeit bei der Umwandlung der Gesellschaft, Unterstützung der Volksorganisationen und aller, die sich dem Leben des Volkes verschrieben haben, und schließlich Begleitung all derer, die sich bewußt aufgrund des Glaubens in die politische Militanz einlassen.

Die pastoralen Richtlinien bezogen sich auf die Widersprüche, die Spannungen, die organische Pastoral und die pastoralen Mängel. Als erste und wichtigste pastorale Richtlinie wurde festgehalten: »Die Verarmten sind erster Maßstab unserer pastoralen Aktion« (ODP 159). Außerdem wurden hervorgehoben: die Notwendigkeit, die Zahl der Basisgemeinden zu vervielfältigen, die Position gegenüber der Volksreligiosität zu überdenken und zu überarbeiten, Möglichkeiten zu schaffen, die Befreiungspastoral zu vertiefen und in die Praxis zu übersetzen. Was die Spannungen angeht, wurden die Pfarreien aufgerufen, sich in Zentren der Einheit, des Dienstes, der Koordinierung und der Animation der Basisgemeinden umzustrukturieren. Von den kirchlichen Bewegungen wurde verlangt, daß sie die Optionen der Ortskirche übernehmen. Es gilt Wege zu finden, die Spannungen zwischen Basisgemeinden und Bewegungen zu überwinden. Für eine effektive »Pastoral do Conjunto« gilt es, gemeinsame Kriterien für eine Sakramentenpastoral auszuarbeiten, die außerordentlichen Bevollmächtigten für die Spendung des Taufsakramentes und die qualifizierten Zeugen für das Ehesakrament in den Pfarreien zu instituieren.

Was die Mängel angeht, fordert die GRAVA die Erarbeitung einer pastoralen Aktion anhand einer befreienden Pädagogik durch Auswahl einer angemessenen Methodik, Sprache und sonstiger Hilfsmittel, welche die vielfältigen Wirklichkeiten erfassen. Besondere Aufmerksamkeit soll der Jugend gewidmet werden. Die Massenkommunikationsmittel sollen für die Verkündigung eingesetzt werden. Ausbildung und ständige Weiterbildung in Abstimmung mit den Optionen und Richtlinien der Kirche in Vitória gelten für Priester, Priesteramtskandidaten und Laienchristen. Missionarische Aktivitäten und ökumenische Öffnung sollen zu konkreten Aktivitäten führen.

Neben den Grundoptionen und pastoralen Richtlinien und in Abstimmung mit ihnen sollen die künftigen Pastoralversammlungen Prioritäten erarbeiten, damit die Kirche in bestimmten historischen Momenten spezifischen Feldern pastoraler Arbeit den Vorrang geben kann.

3. Perspektiven für die Zukunft

Das 1987 verabschiedete Dokument »Optionen und pastorale Richtlinien der Kirche von Vitória« definiert unsere Ortskirche als eine Kirche der Basisgemeinden. Als 1990 die Diözese Colatina errichtet wurde, übernahm sie 600 der damals 1.200 existierenden Basisgemeinden. In den letzten acht Jahren sind 300 neue Basisgemeinden auf dem Territorium der Erzdiözese entstanden. Jede dieser Basisgemeinden stützt sich auf einen Rat, dem ungefähr 20 engagierte und verantwortliche Laienchristen angehören. Die Basisgemeinden stellen auch weiterhin die strukturelle Organisation unserer Ortskirche dar. Wie Vitória gibt es viele andere Diözesen, die sich als Kirche der Basisgemeinden begreifen, andere sind Kirche mit Basisgemeinden, wieder andere sind Diözesen mit einer unbedeutenden Zahl von Basisgemeinden oder haben überhaupt keine. Die von einigen gehegte Wunschvorstellung, die Basisgemeinden würden eines Tages die Grundstruktur aller Diözesen darstellen, hat sich allerdings nicht erfüllt. Ich selbst kann mir die Kirche Vitórias ohne die dynamische Kraft der Basisgemeinden nicht vorstellen. Sie sind die markanten Züge im Angesicht dieser Kirche. Sie stellen nicht nur die strukturhafte Basis, sondern auch ihre mobilisierbare Stärke dar. Sie bilden die Mediation, durch die die Kirche sich den Verarmten nähern kann, um das Wort von der Liebe Christi zu verkünden und indem sie den Armen aktive Mitarbeit im Gebet, im Gottesdienst, in den Räten, bei Versammlungen und Entscheidungen ermöglicht, tragen sie zur menschlichen und christlichen Weiterentwicklung der Verarmten bei, die so im Selbstwertgefühl und in der Menschenwürde wachsen und den notwendigen Mut entwickeln, sich in den vielfältigen Belangen von Kirche, Gesellschaft und Politik zu engagieren.

Aber die räumlich-geographisch gefaßten Basisgemeinden reichen nicht aus für die Notwendigkeit nach Gemeinschaft und Mitarbeit des modernen Menschen. Es bilden sich Gemeinden, die sich an Berufssparten und spirituellen Angeboten ausrichten. Die kirchlichen Bewegungen wachsen ständig. Viele der sozialen Pastoralrichtungen überschreiten die geographischen Grenzen der Basisgemeinden. Man verlangt nach einer

spezifischen Pastoral für die Menschen der Mittelklasse und für die großen Massen. Ohne die eigene Identität aufgeben zu müssen oder von den anderen solches zu verlangen, müssen Wege gefunden werden, die Differenziertheit in der Einheit zu leben.

Die Mitarbeit der Laienchristen wächst quantitativ und ebenso qualitativ. Neue kirchliche sakramentale Dienste, die von nichtordinierten Christen übernommen werden können, verbreiten sich in der Erzdiözese. Sicher ist in diesem Zusammenhang die Stellung der Frau in der Kirche neu zu überdenken. In 90% der Basisgemeinden sind die Frauen die Mehrzahl und meistens auch die engagiertesten Mitglieder. Heute schon sind sie außerordentliche Dienerinnen der Eucharistie, spenden das Taufsakrament und bezeugen die Eheschließung. Könnten sie nicht auch den Kranken die Krankensalbung spenden und neben den Männern zu Diakoninnen geweiht werden?

Die Basisgemeinde braucht die ständige Nahrung des Wortes Gottes und der Eucharistie. Das Wort Gottes wird überall und ständig verkündet, die Eucharistie als Opfer- und Gemeindefeier wird vielleicht einmal im Monat gefeiert. Wie können wir ein Gleichgewicht zwischen dem Tisch des Wortes und dem des Brotes und Weines schaffen und die Eucharistie wirklich zum Zentrum der Gemeinde werden lassen, wenn dieser Dienst ausschließlich dem zölibatären Priester vorbehalten bleibt? Könnten nicht verheiratete Männer der Basisgemeinden für die Basisgemeinden diesen Dienst übernehmen? Selbstverständlich müssen sie sorgfältig ausgewählt und besonders geschult werden.

Die Basisgemeinden haben einen Reifungsprozeß durchgemacht. Sie sind gewachsen, was die Ausbildung und Weiterbildung ihrer Mitglieder angeht, in der Dialogbereitschaft und in der Öffnung, das Andere und den Anderen anzunehmen. Aber dieser Öffnungsprozeß muß noch weitergehen. Sie müssen noch mehr hören lernen, was der Geist heute und hier und jetzt zu sagen hat. Sie müssen lernen, sich im Kontext eines multikulturellen, multireligiösen und multiideologischen Angebots zu bewegen. Ich habe viele Fragen und kaum Antworten, viele Herausforderungen und kaum Sicherheiten. Die aus der Befreiungstheologie erwachsene Spiritualität wird heute durch eine theologische Reflexion des Mysteriums des dreifaltigen Gottes als Quelle der Einheit in der Differenziertheit bereichert und vertieft. Hier könnte ein Weg sich abzeichnen.

Bei aller Unsicherheit und Antwortlosigkeit bleibt uns die Sicherheit, daß Christus auch heute in seiner Kirche präsent ist, daß er auch für den Menschen von heute sein Leben am Kreuz hingegeben hat. An die Kraft seiner Liebe glaubend versuche ich, in Demut zu dienen, offen und aufmerksam für das, was der Geist der Kirche sagt.

Literatur

CELAM, *A Igreja na atual transformação da América Latina à Luz do Concílio*, Vozes, Petrópolis, 1973.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*, Bonn, 1979.

ARQUIDIOCESE DE VITÓRIA, *Opções e diretrizes pastorais da Igreja de Vitória*, Paulinas, São Paulo, 1988.

Modelle missionarischer Gemeinde (Dominikanische Republik)

von P. Francisco Antonio Jiménez Rosario

Alles beginnt mit einer Reflexion (Sehen) ...

Das Herannahen der 500-Jahrfeier der Entdeckung und der Evangelisierung Lateinamerikas hat die Kirche gezwungen, sich über ihre Vergangenheit Gedanken zu machen. Die Kirche mußte die Realität mit offenen Augen sehen und sich auch in Frage stellen lassen. Man konnte einige Wirklichkeiten nicht »abdecken«. Man mußte unsere Realität so annehmen, wie sie ist, wenn sie sich im Geist des Evangeliums wandeln wollte.

Die Reflexion über die 500 Jahre der Entdeckung und der Evangelisierung Lateinamerikas kann die Kirche in der Dominikanischen Republik nicht nur mit Zufriedenheit erfüllen, wissend, daß wir die »Wiege der Evangelisation« sind, weil auf unserer Insel die ersten Bischofssitze Amerikas errichtet wurden und die erste Messe gelesen wurde. Wir können nicht mit dem Wissen zufrieden sein, daß wir die ersten Empfänger einer großen Evangelisierungsbewegung waren, die von da aus angetrieben wurde, und die erste Instanz sind, die sich für Gerechtigkeit und für die Rechte der Menschen eingesetzt hat.¹ Denn dieses »erstsein« hatte auch politische und wirtschaftliche Hintergründe, die nichts mit Evangelisation oder christlicher Mission zu tun hatten. Das beweist die heutige Situation der Kirche in der Dominikanischen Republik: Wir wurden ein katholisches Land mit ungerechten sozialen Strukturen. So haben die Bischöfe in Puebla festgestellt, »daß diese Armut (in Lateinamerika) nicht Zufall, sondern das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer und anderer Gegenbenheiten und Strukturen ist.«² Dazu kommt auch die Tatsache, daß die Mehrheit der Bevölkerung sich als »Katholiken« bekennen, sich aber nicht als »Kirche« fühlen.

Die gegenwärtige Situation hat die Kirche in der Dominikanischen Republik herausgefordert, einen gemeinsamen Pastoralplan zu entwickeln mit dem Ziel, »eine neue Evangelisierung anzustoßen, die fähig ist, die dominikanischen Menschen umzuformen, damit sie als evangelisiertes und *missionarisches* Volk Gottes durch die Verkündigung des lebendigen Christus und durch das Zeugnis des Lebens Sauerteig einer neuen Gesellschaft seien.«³

¹ Vgl. JOHANNES PAUL II., »Homilie beim Gottesdienst auf dem Platz der Unabhängigkeit von Santo Domingo am 25.1.1979«, in: SDBk (Hg.), *Predigten und Ansprachen vom Papst bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko*, 26. Jan. bis 4. Febr. 79 (Verlautbarung des Apostolischen Stuhls 5), Bonn 1979, 14.

² Puebla 30.

³ CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DOMINICANO (Hg.), *Plan Nacional de Pastoral*, Santo Domingo 1988, 9.

Dieser Pastoralplan hatte als Ausgangspunkte:

1. einen Bezugsrahmen, der ausgeht von den Rahmendaten der Wirklichkeit, also von der sozialpolitischen und ökonomischen Situation der Dominikanischen Republik, sowie auch den Rahmen der Lehre, mit dem die Wirklichkeit, ausgehend vom Glauben, beurteilt und gewertet wird;

2. eine »pastorale Diagnose«, d.h. die spezifischen pastoralen Probleme (Krankheiten);

3. die pastoralen Optionen, die angesichts der Realität und den Erfordernissen des christlichen Glaubens getroffen werden mußten.

Diese Optionen wurden »Prioritäten« genannt. So wurde der Pastoralplan aus fünf Handlungsfeldern zusammengesetzt:

a) Familienpastoral (Familie als Erzieherin von Christen)

b) Sozialpastoral: In einem Land, in dem sich die große Mehrheit (92%) als katholisch bekennt, wird die Armut zu einem »Skandal und zu einem Widerspruch zum Christsein«. ⁴

c) Jugendpastoral: Angesichts einer Bevölkerung, von der 49% jünger als 18 Jahre waren (heute sind 52% unter 25) bildet die Jugend das große Potential für die Gegenwart und die Zukunft der Kirche und ihre missionarische Sendung.

d) Die kommunitarische Pastoral, die die Bildung von christlichen Gemeinschaften auf allen kirchlichen Ebenen forderte. Diese kleinen christlichen Gemeinschaften sollten durch das Vorleben von Kommunion und Partizipation Quelle der Inspiration und der Transformation in der pluralistischen Gesellschaft, in der wir leben, werden. ⁵ Die Bildung von kleinen christlichen Gemeinschaften wurde die zentrale Priorität und das Fundament aller anderen Prioritäten.

e) Die missionarische Pastoral: Der Nationale Pastoralplan hat versucht, die missionarische Pastoral der Kirche zu dynamisieren, damit sich in einem günstigen Umfeld und mit pastoraler Kreativität alle Getauften in das Leben und die Sendung der Kirche integrieren. ⁶

Die Priorität »Mission« des nationalen Pastoralplanes ist von einer neuen Konzeption der Kirche ausgegangen: »Wir wollen eine Kirche, die als Fortsetzerin der Sendung und des Werkes Christi die göttlichen Schätze allen menschlichen Wesen anbietet und alle aufruft, sich in die ekklesiale Kommunion und Partizipation zu integrieren.« ⁷

Um dieses Ziel zu erreichen, muß die Kirche sich fragen, wie sie sich selbst den Menschen vorstellen sollte; denn die Mission »ad intra« macht die Mission »ad extra« glaubwürdiger und effektiver. ⁸ So hat die Kirche sich entschieden, sich selbst evangelisieren zu lassen, damit sie danach in der Lage sein kann, zu missionieren. So wurden die folgenden »Strategien« entwickelt.

– Die Kirche wollte sich zuerst als eine aufnehmende Kirche (*iglesia acogedora*) zeigen. Die Offenheit sollte sich zeigen: durch einen einfachen und demütigen Umgang mit den Menschen, durch den Respekt der Bewußtseinsfreiheit, durch die persönliche Annäherung zu den verschiedenen sozialen Schichten, durch die Schaffung einer Gebetsatmosphäre mit

⁴ Puebla 28.

⁵ Vgl. CONFERENCIAL DEL EPISCOPADO DOMINICANO (Hg.), *Plan Nacional de Pastoral*, 7.

⁶ Vgl. ebd., 31.

⁷ Ebd., 29.

⁸ Vgl. RM 34.

missionarischem Sinn und durch Organisation von missionarischen Aktionen, die von der Volksfrömmigkeit (Volksreligiosität) ausgehen sollen.

– Der zweite Schritt war die Verkündigung der Frohbotschaft mit aller Klarheit und Integrität. Diese Verkündigung sollte allerdings durch ein echtes Zeugnis christlichen Lebens und durch eine Aktualisierung der Botschaft Jesu Christi gemacht werden. Deswegen wurde eine intensive Kampagne zur Schulung und Ausbildung der Christgläubigen durchgeführt. So verbreiten sich im ganzen Land die Bibelkurse, die Veröffentlichung von Broschüren zum Thema: »Kirche«, »Mission«, »Mensch«, usw. Hier wurde von allen Kommunikationsmitteln Gebrauch gemacht.

– Die dritte Strategie war die Vorstellung einer dialogischen Kirche (iglesia dialogante). Die Kirche mußte ihre Fehler offen bekennen. Um dieses Ziel zu erreichen, wurden verschiedene Begegnungen zum gegenseitigen Gedankenaustausch organisiert und gemeinsame Aktionen durchgeführt, besonders in sozialen Bereichen. Diese Dialogbereitschaft war mit einer prophetischen Einstellung vorhanden. Vor den gemeinsamen Problemen sollte man auch gemeinsame Lösungen finden. Und im Kontext der Dominikanischen Republik war das gemeinsame Problem nicht der Glaube oder Unglaube als solcher, sondern die Situation, in der sich dieser »religiöse oder glaubende Mensch« befindet: Das Problem der Nichtachtung der menschlichen Würde, das Problem der Verletzung der menschlichen Rechte, insbesondere der Armen und der Frauen.

– Der dritte Schritt war eine gründliche und seriöse Studie zum Problem der Nichtpraktizierenden Katholiken und der Nicht-glaubenden Menschen. Das Auseinanderklaffen zwischen Glauben und Leben vieler Christgläubigen und sogar der Institution »Kirche« war ohne Zweifel ein Grund für die Entfernung vieler Menschen vom christlichen Glauben. Die Kirche wollte versuchen, auch diese Inkohärenz zu verbessern.⁹

Nach zehn Jahren wurde festgestellt, daß gemäß dem Nationalen Pastoralplan viele Laien sich in kirchliche Aufgaben integriert haben. Der Nationale Pastoralplan hat geholfen, »das missionarische Bewußtsein der Kirche zu wecken.«¹⁰

– Viele Laien haben das Wort Gottes und die Person Jesu Christi wieder entdeckt und sich für die Evangelisierungsaufgabe der Kirche und den Aufbau einer neuen Gesellschaft eingesetzt.¹¹

– Durch die Verkündigung des Kerygmas hat sich ein neuer Reifungsprozeß im Glauben ergeben. Die Mission soll durch die Vorstellung eines lebendigen Christus eine tiefe Spiritualität erzeugen.

– Dieses missionarische Bewußtsein brachte auch die klare Überzeugung mit sich, daß Mission ohne Einführung in ein Leben in der Gemeinschaft nicht authentisch ist. Durch den ersten Nationalen Pastoralplan wurde bewiesen, daß eine echte Mission – eine »neue Evangelisation« – nur geschehen kann, wenn die Verkündigung der Botschaft Jesu Christi von lebendigen Gemeinschaften ausgeht.¹²

⁹ Vgl. CONFERENCIAL DEL EPISCOPADO DOMINICANO (Hg.), *Plan Nacional de Pastoral*, 29.

¹⁰ CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DOMINICANO (Hg.), *Segundo Plan Nacional de Pastoral*, Santo Domingo 1994, 13.

¹¹ Vgl. ebd., 13.

¹² Vgl. ebd., 27.

Der Nationale Pastoralplan wollte aus jedem, der sich katholischer Christ nennt, einen authentischen Jünger Jesu machen, mit »vollem Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zur Kirche«, der in Übereinstimmung mit den christlichen Werten als »Element seiner kulturellen Identität« handelt und der auf die Welt der Arbeit, der Politik, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst, der Literatur und der Kommunikation mit Kriterien des Evangeliums einwirkt.¹³ Es war ein Plan, der die Evangelisierung »ad intra« ausruft, der den amorphen, unpersönlichen und gewohnheitsmäßigen Katholizismus des dominikanischen Volkes umzuformen sucht in ein bewußtes, kohärentes, handelndes Christentum, das sein soziales Umfeld durch konkret in den »lebendigen Gemeinden« als »Quellen der Inspiration einer neuen Gesellschaft«¹⁴ gelebte Handlungen umwandelt.

Wie hat sich in der Diözese von La Vega die Priorität »Mission« realisiert?

Der Nationale Pastoralplan sollte in jeder Diözese realisiert werden. Dazu wurden die verschiedenen Ausschüsse aus pfarrlichen und diözesanen Ebenen gebildet.

Angeregt durch die IV. Konferenz des Lateinamerikanischen Bischofsrates 1992 in Santo Domingo anlässlich des 500sten Jahrestages der Entdeckung und der Evangelisierung Amerikas, durch den Nationalen Pastoralplan und zum Zeitpunkt der Vorbereitung der 500-Jahrfeier der ersten Taufen in Amerika und der Bildung der ersten christlichen Gemeinden in der Neuen Welt, beschloß die Diözese La Vega,¹⁵ bei einem diözesanen Treffen, an dem alle pastoralen Mitarbeiter dieser Ortskirche teilnahmen (Bischof, Priester, Ordensleute, Diakone und Laien), eine »missionarische Evangelisierungskampagne« durchzuführen mit dem Ziel, »Christus zu verkünden, als Modell des neuen Mannes und der neuen Frau«.

Dies war ein diözesaner Pastoralplan mit dem Ziel, daß die Laien ihre Verpflichtung durch die Taufe wirklich leben und wirksame Träger des Evangeliums werden, eine »Kampagne«, die von der Analyse der pastoralen Realität der Diözese ausging.

Diese Analyse wurde von den Laien selbst in Treffen in den verschiedenen Provinzen durchgeführt, aus denen diese Ortskirche besteht.¹⁶ Es war eine Evangelisierungskampagne,

¹³ Vgl. SD 96.

¹⁴ II. PNP 28.

¹⁵ Die Diözese La Vega liegt im Zentrum der Dominikanischen Republik und besteht aus vier Provinzen mit insgesamt 737.650 Einwohnern. La Concepción de la Vega war eine der ersten drei Diözesen, gegründet am 15. November 1551 zusammen mit Santo Domingo und San Juan de Puerto Rico. In La Concepción de La Vega wurden die ersten Taufen in der »Neuen Welt« durchgeführt, am 21. September 1496. Hier zelebrierte Pater Las Casas seine erste Messe, und in dieser Diözese befindet sich das erste Marienheiligtum Amerikas, errichtet durch Anweisung von Christoph Kolumbus, der hier das erste Kreuz in der »Neuen Welt« aufstellte.

¹⁶ In diesen regionalen Treffen, die als Vorbereitung zum diözesanen Pastoraltreffen durchgeführt wurden, wurden als Hauptschwierigkeiten der Diözese La Vega hervorgehoben: das Fehlen einer ständigen Schulung der Laien, Trennung von Glaube und Leben, Mängel an der Methodik, Mängel an der Pädagogik, geringer Ausbildungsgrad der Katecheten, Uneinheit bei den apostolischen Bewegungen, geringe Pflege des geistlichen Lebens, eine schlafende Jugend, ohne Mitsorge, Frustration, wenig Mut, wenig prophetischer Geist und Verschwinden des sozialen Engagements bei den jugendlichen Katholiken. Viele Katholiken leben ihr Christsein ohne gesellschaftliche Einflußnahme, fliehen vor gesellschaftlichem Engagement. Die kirchlichen Aktivitäten angesichts dieser Anforderungen des Volkes wachsen schüchtern, zugleich aber bemerkt man ein beschleunigtes Wachstum jeglicher Art von Verfallserscheinungen in einer Diözese, die sich gläubig (katholisch) nennt. In der Evangelisierung, Katechese, Liturgie, apostolische Bewegungen, Sozialpastoral und in den Gemeinden gibt es einen brennenden Wunsch, die christliche Erfahrung weiterzugeben. Die

die, wie der Diözesanbischof Antonio Camilo González sagte, »in die Hand der Laien« gelegt wurde. Sie wurde in drei Etappen organisiert:

a) Die Verkündigung des Evangeliums, Haus für Haus, gegründet auf den Worten der Offenbarung: »Heute stehe ich an deiner Tür und klopfe an« (Offb 3,20).

Diese »erste Verkündigung« (Vorstellung des Kerygmas) bestand im Besuchen aller Wohnungen und Häuser während zwei Monaten, wobei jedes Haus mindestens sechsmal besucht wurde.

Bei jedem Besuch wurde ein spezifisches Thema des Kerygmas behandelt.

Beim ersten Besuch ging es um die Liebe Gottes, des Vaters, zu allen Menschen. Hauptziel dieses Themas bestand darin, zu erreichen, daß jeder einzelne erfährt, daß Gott ihn persönlich und bedingungslos liebt.

Die Form, wie dieses Thema von den Laien behandelt wurde, sah wie folgt aus:

a) Gott liebt dich sehr persönlich: mit ewiger Liebe (Jer 31,3), Er ruft Dich mit Namen (Jes 43,1) und Er hat Dich in seine Hand eingezeichnet (Jes 49,15-17).

b) Gott liebt dich bedingungslos: ohne eigenen Verdienst (Dtn 7,7-10; 11,1-4), mit deiner Vergangenheit, so wie du bist (Hos 14,5; Jes 54,10).

c) Gott will das Beste für Dich: Er ergreift immer die Initiative (1 Joh 4,10); er hat uns als sein Abbild geschaffen (Gen 1,26), weil er uns geschaffen hat, will er das Beste für uns und hat einen Plan für jeden Einzelnen von uns, größer als wir selber es uns vorstellen können (Jes 55,8): er will uns zu seinen Kindern machen (Röm 8,15-18).

d) Aufgrund der Liebe hat Gott seinen einzigen Sohn gesandt (Joh 3,16; Lk 15,11-32).

e) Gott liebt Dich, weil er die Liebe ist (1 Joh 4,8-10).

f) Öffne Dich zur Liebe Gottes und zu seinem Heilsplan! (Jer 29,12-13)

Ziel dieser »Begegnung von Angesicht zu Angesicht« war es, einen persönlichen Kontakt mit allen Mitgliedern der Gemeinde zu erreichen und dabei den Ausschluß von Personen von der Verkündigung der Botschaft zu vermeiden. Diese Familienbesuche hatten den Vorteil, daß sich der »Evangelisierer« dem »Evangelisierten« besser näherte und versuchte, ihm die frohe Botschaft ausgehend von seinem eigenen Erleben zu verkünden. So erreichte man eine wirkliche Inkarnation der christlichen Botschaft in die spezifische Wirklichkeit der Person.

Diese Hausbesuche erreichten außerdem eine Vertiefung der zwischenmenschlichen Beziehungen unter den Mitgliedern der eigenen Gemeinde, was eine Anerkennung des »anderen« als Person hervorrief und Achtung der verschiedenen Ansichten – sowohl politisch als auch religiös – unter den verschiedenen Personen der Gemeinde mit sich brachte.

Der zweite Teil der Evangelisierungskampagne bestand aus einer Einladung zur Vertiefung der Themen und einer Durchführung von Besinnungstagen und Gemeinschaftstagen zur Befähigung der Gläubigen, eine neue Option für Christus und ihre Gemeinde zu treffen.

Sakramente bleiben die Hauptsorge der Mitglieder der Kirche. Man widmet der Feier der Sakramente mehr Zeit als den Aktivitäten der Evangelisierung, Katechese und Sozialarbeit.

In diesen Besinnungstagen wurden folgende Themen behandelt:

1. Die Sünde ist die Ablehnung der Liebe Gottes. Sie trennt uns von Gott und den Mitmenschen. Hauptziel dieses Themas war, daß die Teilnehmer sich als heilsbedürftige Menschen fühlen: Wir sind alle sündige Menschen (Ps 51,7) und kein Mensch kann die Sünde wegnehmen. Die Sünde ist die Ursache vieler Übel in der Welt von heute: Krieg, Armut, Selbstmord, Krankheiten usw.

2. Jesus befreit uns von allen Sünden. Er ist die Frohbotschaft Gottes für uns Menschen! Er befreit und erlöst uns ganzheitlich von allem, was den Menschen unterdrückt. Christus hat uns erlöst und befreit:

- durch seine Menschwerdung: Er wurde einer wie wir, außer der Sünde (Joh 1,14);
- durch seinen Tod (Röm 5,10);
- durch seine Auferstehung (Röm 4,25).

In Jesus Christus sagt uns Gott, daß Er ein ganzheitliches Heil des Einzelnen will: von der ganzen Person (Leib und Seele), Er will uns erlösen von allen Situationen: familiäre Strukturen usw. Er will auch alle Menschen retten (1 Tim 1,15). Seine Erlösung ist mehr als eine Möglichkeit, »in den Himmel zu kommen«. Seine Erlösung besteht darin, »hier schon auf der Erde das neue Leben anzunehmen und zu leben, das Gott uns persönlich und gemeinschaftlich anbietet (Joh 4,14).«¹⁷

3. Am dritten Besinnungsabend handelt es sich um das Thema »Glaube und Umkehr«.

Wir müssen an das neue Leben glauben, das Jesus uns anbietet. Die Erlösung ist ein Werk des Glaubens (Apg 13,8; Röm 5,1–2). Der Glaube ist allerdings eine völlig freie Entscheidung des Menschen; denn er soll sein ganzes Sein umfassen und seine ganze Person verpflichten (Röm 10,9–10). Die konkrete Form, wie sich der Glaube zeigt, ist die Umkehr (Apg 3,9). Gott will aus uns neue Menschen machen. Er will, daß wir den alten Menschen ablegen (Eph 4,22). Er will, daß wir einen neuen Bekehrungsprozeß beginnen und in unserem Alltagsleben vertiefen; es ist ein Bekehrungsprozeß für das ganze Leben; denn »Bekehrung« bedeutet in diesem Sinne ein ständiges Auf-dem-Weg-Sein mit Gott und Auf-dem-Weg-Sein mit den Menschen zu ihm.

4. Im vierten Treffen ging es um die Gabe des Heiligen Geistes.

Der Geist Gottes ist es, der uns erneuern kann und fähig macht, ein neues Leben zu beginnen. Der Heilige Geist ist die Verheißung des Vaters zu uns (Lk 24,49; Apg 1,8). Gott erfüllt seine Verheißung. Er sendet uns seinen Geist, damit er in verschiedener Weise das Werk Jesu Christi in uns verwirklicht (Apg 2,1–4): Er befähigt uns, Zeugnis für Jesus Christus abzugeben (Joh 15, 26), Er führt uns zur vollen Wahrheit (Joh 16,13); Er heiligt und verbindet uns in einen einzigen Leib (Eph 1,13); Er weckt in uns die verschiedenen Gaben und Charismen.

5. Im fünften Treffen erfolgt die Einladung zum Eintritt in die Gemeinschaft.

Hier geht es mehr um die Feststellung der Aufnahme des christlichen Glaubens durch eine neue Einführung in ein Leben-in-Gemeinschaft. Die Integrierung des Einzelnen in die Gemeinschaft ist die konkrete Antwort auf die Annahme der Botschaft Jesu.

¹⁷ INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL, *Taller der formación de mensajeros del Señor*, Santo Domingo 1995, 36.

Unsere christliche Berufung führt uns zu einem Leben in Gemeinschaft (Apg 2,44). Die Gemeinschaft ist der geeignete Ort für die Glaubens-, die Liebes- und die Lebensmitteilung. In ihr können wir in das göttliche Leben wachsen.

Die kleine Gemeinschaft ist die lebendige Zelle, die den ganzen Leib bekräftigt und Leben überträgt: Gleichnis von Reben und Weinstock (Joh 15,5).

Durch die freie Entscheidung des Einzelnen für die Glaubensgemeinschaft beginnt dann die Bildung von kleinen christlichen Gemeinschaften.

Die Bildung von Gemeinden hatte als Ziel, über die christlichen Initiations sakramente nachzudenken und so »ein tieferes Bewußtsein unserer Verpflichtung durch die Taufe zu bekommen, die letztlich darin besteht, in Gemeinschaft zu leben und das Reich Gottes auszuweiten, damit so das Evangelium zu allen komme.«¹⁸

Man wollte damit die Taufe als Antwort des Glaubens auf den Ruf Gottes vorstellen, die Firmung als Sakrament, das uns darauf vorbereitet, fester und bewußter in die christliche Gemeinde einzutreten, und die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt jeder Evangelisierung und Zentrum der christlichen Gemeinde.¹⁹

Am Schluß dieser missionarischen Aktion des ganzen Volkes Gottes konnten wir folgendes feststellen:

1. Die Menschen hatten Hunger nach einer Frohbotschaft. Sogar von anderen Konfessionen wurde deutlich gesagt: Endlich hat die katholische Kirche angefangen, »offen, schamlos und entschieden ihr Produkt zu verkaufen«.

2. Unsere Katholiken haben sich danach »katholischer« gefühlt. Sie mußten sich mit ihrem Glauben und kirchlichen Schwierigkeiten auseinandersetzen. Sie mußten sich noch einmal für ihren Glauben entscheiden.

3. Es wurde immer deutlicher, daß die Botschaft Christi mit aller Deutlichkeit und Klarheit verkündet werden sollte. Für die Katholiken wurde immer deutlicher, daß es nicht primär um eine Doktrin ging, sondern um ein Lebenszeugnis. Missionieren kann man nur durch das Lebenszeugnis. Worte überzeugen heute keinen Menschen! Die Menschen können von unserer Botschaft überzeugt werden, wenn sie bemerken, daß wir uns selber unseres Glaubens (und unserer Kirche) nicht schämen. Nur die persönliche Überzeugung kann andere persönlich überzeugen.

4. Für die Hierarchie der Kirche wurde deutlich, daß wir nicht nur vom Ambo aus das Wort Gottes verkünden sollen. Wir müssen uns mehr auf den Weg zu den Menschen machen dorthin, wo sie sind: auf der Straße, auf den Marktplätzen, auf den Hahnenkampfplätzen, am Strand, im Fernsehen, beim Musik hören, in den Geschäften, in den Elendsvierteln, in den Krankenhäusern, auf den Plantagen, wo sie arbeiten usw. Für uns alle wurde sehr deutlich, daß die Kirche immer mehr da hinabsteigen soll, wo die Menschen sind, so wie Gott in die Menschwerdung seines Sohnes. Nur so können unsere

¹⁸ C. GONZÁLEZ (Bischof), »Palabras de presentación del folleto Renovación de la fe bautismal con motivo de los 500 años de los primeros bautizos de América (1496-1996) Cristo ayer, hoy y siempre!« in: *Campaña misionera de Evangelización*, Diócesis de la Vega.

¹⁹ Die Reflexion über jedes Sakrament bestand aus vier oder fünf Treffen mit einem bestimmten Vertiefungsthema und beschloß mit einer liturgischen Feier und einer gemeinschaftlichen Erneuerung des Sakraments.

Mitmenschen heute unsere Botschaft glaubhaft erleben und sie kann von den Menschen angenommen werden.

5. Es war eine missionarische Aktion »in der Hand der Laien«, so hat sie unser Bischof Mons. Antonio Camilo González²⁰ genannt. Unsere Gläubigen haben gezeigt, was sie tun können, wenn man mit Vertrauen und Offenheit mit ihnen umgeht. Unsere Christgläubigen haben vor der Evangelisierungskampagne kein besonderes Studium absolviert. Aber sie haben vorher viel persönlich und gemeinsam gebetet und sind danach mit viel Begeisterung auf die Straße gegangen. Sie haben ihren Mitmenschen mit ihren eigenen Worten in ihrer eigenen Sprache das Wort Gottes vorgetragen. Sie haben wortwörtlich getan, was das Evangelium uns sagt: »Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe. Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben« (Mt 10,7–8).

²⁰ Der Bischof Antonio Camilo, Initiator und Leiter der Evangelisierungskampagne, hat am Ende dieses »Pastoraljahres« die Ergebnisse der Evangelisierungskampagne wie folgt zusammengefaßt:

a) »Es hat sich eine bessere pastorale Organisation in den Pfarreien ergeben: Zum Beispiel wurde die Herz Jesu-Pfarrei (Fantino) – als Folge der Evangelisierungskampagne – in 12 Sektoren mit je einem verantwortlichen Team organisiert. Diese Organisation wurde sowohl in der Stadt als auch auf dem Land gemacht. So ist es auch in anderen Pfarreien geschehen: z.B. in Bonaio, Salcedo und Jarabacoa.

b) Der missionarische Geist der Laien wurde aufgeweckt. Alle Familien der ganzen Diözese (in der Stadt und auf dem Land) wurden besucht. Sogar die entferntesten Dörfer der Diözese wurden besucht und das Kerygma verkündet. Die Tatsache, daß es in jedem Haus ein Schild von der Evangelisierungskampagne gab, hat auch andere Familien aus anderen Diözesen ermuntert, in ihren Gemeinden zu evangelisieren und positiv über die Evangelisierungskampagne zu sprechen.

c) In Zahlen kann man einige Daten von einigen Pfarreien schon erwähnen: In der Erzengel-Pfarrei (Villa Tapia) wurden 289 Ehen geschlossen, 40 Jugendliche getauft und 218 Erwachsene gefirmt. In der Jesu-König-Pfarrei (Jima) wurden 817 Jugendliche getauft. In der Herz Jesu-Pfarrei (Fantino) wurden 850 Jugendliche aus den Gymnasien gefirmt. Es war eine sehr schöne Feier mit viel Ordnung und Disziplin.

d) Priester- und Ordensberufe haben zugenommen. Am Ende dieses Jahres sind 25 Jugendliche ins Große Seminar, 11 ins Propädeutikum und 27 ins Kleine Seminar eingetreten. Alle Regionen organisierten die Interessenten für das Seminar. Insgesamt gab es 250 Interessenten. In diesem Jahr haben wir 62 Seminaristen im Großen Seminar.

e) Die Jugendpastoral wurde bekräftigt und die Jugendgruppen haben zugenommen. Neue Gruppen und jugendliche Gemeinschaften bildeten sich in allen Pfarreien der Diözese. Am Diözesanstreifen »Post jugendlichen Pascha« des folgenden Jahres haben circa 7000 Jugendlichen teilgenommen.«

Eine afrikanische Kirche für das dritte Jahrtausend

von Anselm Prior

Unterm Baum

Als ich vor mehr als 30 Jahren zum ersten Mal nach Afrika kam, übte ich mit Begeisterung meinen priesterlichen Dienst aus. Als ich an einem Donnerstagsmorgen durch das Dorf Vulandondo fuhr, um dort mit der katholischen Gemeinde die Eucharistie zu feiern, kam ich an einem Baum vorbei. Unter diesem Baum saßen der Häuptling der Region, seine Ältesten und viele Leute aus jener Gegend. Ich sah sie an im Vorbeifahren. Das war der erste Fehler, den ich in Afrika machte: ich fuhr vorbei! Unter diesem Baum wurden alle Angelegenheiten des Dorfes besprochen. Wenn ich nur gehalten hätte, beobachtet und zugehört hätte, so hätte ich die afrikanische Weise, mit den Angelegenheiten ihrer Gesellschaft umzugehen, gelernt. Ich hätte gelernt, wie sie auf traditionelle Weise eine demokratische Führung ausüben, Entscheidungen fällen, Probleme lösen, Konflikte bewältigen, wie sie neue Gesetze machen und bestehende ändern, wie sie zusammenarbeiten und gegenseitige Kommunikation pflegen, wie sie Teamarbeit machen und Macht ausüben als einen Dienst. Unter dem Baum wurde das Gemeinschaftsleben gepflegt und, wenn nötig, gegen jeden Versuch seiner Zerstörung verteidigt. Hier wurde die kollektive Weisheit der Gemeinschaft gepflegt und an die kommende Generation weitergegeben. Das war die holistische Welt, in welche das Christentum und der Kolonialismus im 19. Jahrhundert kamen.

Mission im 19. Jahrhundert

Das Christentum kam nach Afrika als ein System von außen und zwang eine europäische Struktur auf. Die anfängliche missionarische Methode, die sowohl von Katholiken wie von Protestanten im 19. Jahrhundert angewandt wurde, war diese: man baute Missionsstationen und lud die Leute ein dort hinzukommen. In vielen Teilen Afrikas gibt es noch Überreste von den größeren dieser Farmen und Krankenhäuser, die in sich fast wie Städte sind. Maluleke hat auf die missionarischen Probleme hingewiesen, welche die Folgen jener Methode waren: »Es ist im wesentlichen ein Programm, bei dem Konvertiten aus ihren Gemeinschaften und ihrer Kultur herausgezogen wurden und kleine ›Kolonien‹ von Christen geschaffen wurden, die, so hoffte man, zum Licht und zum Salz ihrer Umwelt werden würden« (Maluleke 1993: 293). Er zitiert J.F. Bill: »Es bedeutete, daß die Kirche aus Missionsstationen herauswuchs, anstatt aus christlichen Gemeinden; daß die Verfassung der einheimischen Kirche eine Angleichung an das Modell der Mission wurde, anstatt sich

aus den Bedürfnissen und Forderungen der einheimischen Gemeinde zu entwickeln« (1993: 239).

Die katholische Kirche neigte dazu, diese ursprünglichen Stationen zu verlassen und die Leute zum Gottesdienst in Kirchen einzuladen. So wurde eine Missionsstation bald von vielen »Außenstationen« umgeben. Im Lichte heutiger Kritik der Missionsmethoden des 19. Jahrhunderts in Afrika (rückblickend im Luxus der nachträglichen Einsicht) ist es erstaunlich, wie schnell sich das Christentum auf dem ganzen Kontinent »wie eine Flutwelle« ausbreitete (Ejizu 1988: 76).¹ Das Resultat war eine Massenkonversion von Afrikanern zu den ausländischen Kirchen.

Es war jedoch jene Haltung, die den Missionsmethoden des Jahrhunderts anhaftete, die heute als Ursache von viel Schaden angesehen wird. Die meisten Missionare betrachteten ihre eigene Kultur und Religion als denen der Afrikaner überlegen. Tatsächlich führte die Achtlosigkeit gegenüber den afrikanischen Überzeugungen und der Lebensweise zu einer pauschalen Verdammung traditioneller Glaubensüberzeugungen. Die Bekehrung zum Christentum bedeutete eine vollständige Ablehnung all dessen, was es bedeutete, afrikanisch zu sein, und die Annahme einer europäischen Lebensweise des 19. Jahrhunderts. Betrachten wir z.B die Form europäischer Kirchen. Die afrikanischen Rundhütten, in denen alle im Kreise saßen und einander sehen konnten, wurden von länglichen Strukturen abgelöst, in denen die Leute hintereinander in Reihen sitzen mußten. Statt einer Führung, an der jeder teilnahm, sehen wir nun eine einzige Autoritätsfigur. Die Wahrheit wird nicht mehr diskutiert und gemeinsam entdeckt, sondern wird vom Missionar fertig geliefert. Eine der verhängnisvollsten Konsequenzen dieser Fremdbestimmung war für viele Afrikaner, die aus ihrer traditionellen sozialen Struktur herausgerissen waren, die Entwicklung einer in sich gespaltenen Existenz. Sie schwebten zwischen zwei Religionen und zwei sozialen Systemen. Während sie beim Besuch des Pastors in die christliche Kirche gingen, fuhren sie fort, ihre traditionellen Gebräuche zu pflegen, von denen viele von den Missionaren als heidnisch verurteilt wurden.

Heute gibt es eine weitere Entwicklung dieses Dualismus: sonntags geht man in die christliche Kirche, die afrikanische einheimische Kirche² wird dagegen an den übrigen Tagen aufgesucht. Trotz der Bände, die über dieses Thema geschrieben wurden, sind wir als Kirche noch nicht mit der Tatsache fertig geworden, daß traditionelle afrikanische Glaubenssysteme weiterhin parallel zu dem von Europa eingeführten Christentum existieren (Maluleke 1997; Masuku 1996).³

¹ EJIZU nennt eine Anzahl von Faktoren, die zur schnellen Verbreitung des Christentums in Afrika beitrugen. Er listet sie unter drei Begriffen auf: politisch, sozio-kulturell und psychologisch.

² Die AICs = afrikanische unabhängige Kirchen, werden verschieden bezeichnet als: Afrikanische unabhängige/einheimische/afrikanisch initiierte Kirchen. ANDERSON (1995: 286) behauptet, daß die Mitgliederzahl dieser Kirchen über 40% der Gesamtbevölkerung Südafrikas beträgt.

³ DANEEL (1984: 65) hat vielsagend festgestellt, daß es nie eine relevante afrikanische Theologie geben wird, wenn wir nicht auf die Mitglieder der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen hören und von ihnen lernen.

Eine afrikanische Ekklesiologie

Während der letzten 30 Jahre hat sich über ganz Afrika hin eine neue Form kirchlichen Lebens entwickelt, die einerseits dem Verlangen nach einer afrikanischen Kirche entgegenkam, und andererseits vielleicht unbeabsichtigt zu einer neuen Art von Mission führt. Das ist die Kirche der Kleinen Christlichen Gemeinschaften (Small Christian Communities = SCCs).

Jesus Christus ist das Sakrament Gottes, insofern er für uns die gnädige Mitteilung des dreieinigen Gottes gegenüber den Menschen darstellt. Die Kirche ist das allumfassende Heilssakrament in dem Maße als diese erlösende Wirklichkeit in ihren Gliedern zeichenhaft begonnen hat (Lumen Gentium 1, 9, 48). Das Taufversprechen fordert die Christen heraus, Christus gleichförmig zu werden. Christus gliedert sie seinem Leibe ein, so daß sie das Volk Gottes auf Erden werden (Lumen Gentium 7), das dazu berufen ist, Gottes Reich in ihrem Gemeinschaftsleben und im Dienst an den anderen zu manifestieren. Diese Idee vom Volke Gottes hat der afrikanischen Kirche eine theologische Grundlage gegeben für die Entwicklung ihrer eigenen Ekklesiologie. Die Pfarrei als eine *Communio* von Gemeinschaften ist die best integrierte Weise, in der sich die Idee vom Reiche Gottes ausdrücken kann. So gesehen lebt die Kirche vor allem in den Nachbarschaftsgruppen der Pfarrei, wo Gläubige sich versammeln, um das Wort Gottes miteinander zu teilen und es auf ihr Leben anzuwenden. Hier ist der Ort, wo ihr Glaube sich entfaltet und genährt wird. In diesem Sinne bedeutet Gemeinschaft die Nahtstelle, wo Personen anderen als Personen begegnen, wo Christen einander wirklich Nachbarn werden. Hier wird ins Leben umgesetzt, was das alte afrikanische Sprichwort meint: »Umuntu ungununtu ngabantu« (Eine Person ist eine Person durch andere Menschen).

Diese Kleinen Christlichen Gemeinschaften (SCCs) sind eine direkte Antwort auf ein afrikanisches Bedürfnis. Viele Faktoren haben in unserem Jahrhundert zusammengewirkt, um den traditionellen Gemeinschaftscharakter des afrikanischen Lebens zu zerstören, z.B. Kolonialismus, mangelnde politische Stabilität, Urbanisierung, ein zügelloser Kapitalismus, das Wanderarbeitersystem und, in Südafrika, Rassentrennung und soziale Ausgrenzung. Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften bieten eine aktive Antwort auf diese Situation der Entfremdung, indem sie traditionelle afrikanische Werte pflegen: Gemeinschaftssinn und gegenseitige Fürsorge. Als die ostafrikanischen Bischöfe 1979 die SCCs als ihre pastorale Priorität nannten, stellten sie fest: »Wir konnten unsere Überzeugung klären und bestätigen, daß die pastorale Option, die wir getroffen haben, wirklich eine große Verheißung für die Kirche in Ostafrika in sich birgt. Dieses Programm ist am geeignetsten, das Geheimnis der Kirche zum Ausdruck zu bringen: die Kirche als eine *Communio* des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Auch ist es ein ausgezeichnetes Mittel, um alle Glieder des Gottesvolkes an der gemeinsamen Aufgabe teilhaben zu lassen, die versöhnende Sendung Christi in der Welt fortzusetzen« (AMECEA 1979: 265).

Im selben Dokument beschreiben die Bischöfe die Kleinen Christlichen Gemeinschaften als »die am meisten lokale Inkarnation der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.« Die universale Kirche »muß wirklich den Christen in ihrer eigenen Umgebung

gegenwärtig sein.« Und der beste Weg dazu sind diese Gemeinschaften. Durch sie »kommt die Kirche auf den Boden des alltäglichen Lebens und der Anliegen der Menschen herunter, dort wo sie leben. In ihnen nimmt die Kirche Fleisch und Blut an, in den Lebenssituationen der Menschen. Christen können miteinander über ihre Erfahrungen nachdenken und sie ins Licht des Evangeliums stellen. Die Gaben, die der Heilige Geist verleiht, sind für den Dienst und den Aufbau der Kirche gegeben. In kleinen Gemeinschaften kann jeder sich am Leben der Kirche beteiligen und so seine Gaben voll zum Zuge kommen lassen. Die Rolle der geweihten Priester ist es: die verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes zu erkennen, zu ermutigen und zu koordinieren« (AMECEA 1979: 268).

Diese Gemeinschaften besitzen vier Merkmale oder Wesenszüge, an denen sie erkannt und bewertet werden können. Erstens, daß sich die Mitglieder in ihrer eigenen Nachbarschaft und regelmäßig einmal in der Woche oder alle zwei Wochen treffen. Zweitens, daß die Gemeinschaften gegründet sind auf der Basis der Erfahrung mit dem Evangelium, das sie miteinander teilen. Drittens, daß die Mitglieder Sorge tragen füreinander und sich einsetzen für die Belange ihrer Umgebung. Viertens, daß diese kleinen Gemeinschaften mit der größeren Kirche verbunden bleiben, das heißt, durch die Pfarrei sind sie mit der universalen Kirche verbunden. Diese vier Merkmale stimmen mit denen der universalen Kirche überein: eine, heilige, apostolische und katholische Kirche.

Die Entwicklung kleiner christlichen Gemeinschaften

Die kleinen christlichen Gemeinschaften in Afrika sind aus einer Geschichte herausgewachsen, die im 19. Jahrhundert mit dem Kommen der Missionare ihren Anfang genommen hatte und heute eine missiologische Renaissance verspricht. Diese Geschichte kann in fünf Entwicklungsstufen beschrieben werden.

Auf der ersten Stufe ist der Pfarrer die dominierende Person in der Gemeinde; er organisiert alles selbst und bietet den Laien all die notwendigen Heilmittel an. Das tut er durch sein Predigen, Lehren und seine pastorale Fürsorge. Der Pfarrer war der alleinige Repräsentant Christi, und er verkörperte verschiedene Dienste in einer Person, denn es kam ihm nicht in den Sinn, daß »bedeutende apostolische Dienste außerhalb seines priesterlichen Dienstes geschehen können« (Dolan et al. 1989: 13).

Auf der zweiten Stufe wird erkannt, daß die Laien sich auch an der Sendung und am Werk der Kirche beteiligen können, und sie arbeiten an der Seite des Priesters mit. Sie setzen sich in verschiedenen Diensten ein, z.B. in der Katechese, der Sorge für die Kranken und Armen, wie auch in einigen Leitungsdiensten, z.B. Gottesdienste leiten, die Toten begraben und im Pfarrgemeinderat mitwirken. Trotz der offensichtlichen Mitarbeit in der Pfarrei werden die Laien immer noch häufig behandelt als die »Helfer des Priesters« anstatt ihre eigene Verantwortung wahrzunehmen (Prior 1997: 35–38).

Wenn mehr Laien am Leben der Kirche mitwirken und ihre Geistesgaben ins Spiel bringen, erhebt sich die Frage nach der Verantwortung. Dies wiederum führt zu Fragen der Macht und der Kontrolle. Dadurch können viele Spannungen in der Pfarrei entstehen. Die Versuchung ist für beide, Laien wie Priester, daß sie zurückgehen zu der Priester-Laien-Beziehung der vorhergehenden Stufe. Wenn sie sich jedoch durch diese Spannung hindurcharbeiten, kann das dazu führen, daß die Nicht-Ordinierten wirkliche Verantwortung übernehmen und einen neuen Weg finden, an der Seite der Ordinierten als wirklich Gleichgestellte zu wirken (Prior 1997: 35–38).

Auf der vierten Stufe ist unter den Gemeindemitgliedern Verantwortlichkeit ganz offensichtlich. Nachdem sie ihre in der Taufe gründende Verpflichtung angenommen haben, übernehmen die Laien Verantwortung für alles, was getan werden muß, sowohl innerhalb der Gemeinde wie über die Grenzen der Pfarrei hinaus (Prior 1997: 38–41). Während auf den ersten Blick diese Art von Wachstum in der Kirche jenem auf der zweiten Stufe ähnlich zu sein scheint, so gibt es doch einen wesentlichen Unterschied. Die Christen sind aus der Phase der Konflikte stärker hervorgegangen, sowohl in ihrer Verbundenheit mit Christus wie auch in ihren Beziehungen untereinander. Ihre Motivation zum Dienst in der Gemeinde ist ihre persönliche Antwort auf den Ruf Christi, der durch die Gemeinde an sie ergeht. Wenn die Bedürfnisse der Glieder der Gemeinde und ihrer Nachbarn erfüllt worden sind, so würden viele dies als die letzte Stufe des Wachsens annehmen. Wir müssen jedoch weitergehen.

Die fünfte und letzte Stufe des Wachsens der Kirche ist erreicht, wenn die Pfarrei eine *Communio* von Gemeinschaften wird. Auf dieser Stufe sind alle Gläubigen der Pfarrei eingeladen, aktive Mitglieder von einer Kleinen Christlichen Gemeinschaft in ihrer Nachbarschaft zu sein. Ihre regelmäßigen Treffen haben als Basis das Teilen des Evangeliums und schließen immer auch Berichte ein über ihre Aktivitäten seit dem letzten Treffen sowie Pläne für weiteres Handeln im Dienste für andere. Diese Gemeinschaften sind in den Strukturen der Pfarrei verankert. Jede von ihnen ist durch eine Person im Pfarrgemeinderat vertreten und alle sind sie in verschiedenen liturgischen und anderen Aktivitäten engagiert, welche sie untereinander und mit der Kirche im weiteren Sinn verbinden (Prior 1997: 41–44).

Bewußtseinsbildung

Es ist sehr wichtig, daß diese neue Gestalt der Kirche von den Gläubigen akzeptiert und als ihre eigene betrachtet wird (Prior & Lobinger 1983: 5–6; Lobinger 1984: 55–63; Lobinger et al. 1995: 7–8). Sie einer Gemeinde aufzuzwingen hieße zur ersten Stufe der kirchlichen Entwicklung zurückkehren, wo man annahm, daß alle Weisheit von oben kommt und es die Rolle der Laien ist, lediglich zu hören und zu gehorchen.

Die Vision muß durch das Schaffen eines Bewußtseins vermittelt werden, für das gewisse Bedingungen gelten. Die Glieder einer Pfarrei müssen zum Beispiel zu einem Wandel bereit sein; neue Ideen dürfen ihnen nicht aufgezwungen werden. Die Animatoren der

Pfarrei müssen den richtigen Augenblick, den *Kairos*, abwarten, jenen von Gott geschenkten Zeitpunkt, wenn Mitglieder der Pfarrei für einen Prozeß der Reflexion bereit sind. Dies kann durch innere oder durch äußere Faktoren kommen, oder durch beide.

Es gibt keine allgemeingültige Weise, wie man beginnen soll. Jedoch muß Reflexion alle Versuche, mehr eine Gemeinschaft zu werden, begleiten. Es ist die Pflicht der pastoralen Animatoren, zu bemerken, wann sich eine solche Gelegenheit dafür bietet und dann das Element der Reflexion ins Spiel zu bringen. Auf diese Weise lädt man die Leute dazu ein, selbständig zu denken, anstatt sie zu manipulieren, was ungerecht wäre (Lobinger 184: 58). Schreiter (1985: 25–36) faßt dieses Denken in eine dreifache Kategorie. Er sieht die Möglichkeit, unter den Leuten neue Ideen zu entwickeln, wenn sie, erstens, mit gegensätzlichen Ideen konfrontiert werde; zweitens, wenn sie von einem Krisenerlebnis überrascht werden und anders als bisher handeln müssen, und drittens, wenn kirchliche Autoritäten sie zu einem veränderten Denken herausfordern. In anderen Worten: ein neues Bewußtsein von Kirche kann den Leuten nicht aufgezwungen werden, aber es kann sich allmählich bilden und das braucht immer Zeit. Ein neues Bewußtsein ist nie echt, wenn es aus dem Munde von denen kommt, die Autorität ausüben (Prior & Lobinger 1983: 5–6; Lobinger 1984: 13–16).

Diese Methode der Bewußtseinsbildung in Afrika ist von Paulo Freire aus seiner lateinamerikanischen Erfahrung heraus analysiert worden. Er vergleicht »Fragen-stellende Schulung« mit dem »Banksystem.« Im letzteren System »denkt der Lehrer oder die Lehrerin sich ein gedankliches Objekt aus, wenn er/sie den Unterricht vorbereitet, und erklärt dieses dann den Schülern.« Von ihnen hingegen »wird nicht erwartet, daß sie es verstanden haben, sondern daß sie den Inhalt dessen, was der Lehrer erzählt hat, auswendig lernen.« Im Gegensatz dazu will das Problem-orientierte System nicht das Wissen einer einzigen Person wie einen Gegenstand in anderen deponieren, sondern präsentiert Probleme des Lebens auf eine Weise, daß die Lernenden, gemeinsam mit dem Lehrer, zu eigenem Denken und Entdecken gebracht werden. »Bildung im wahren Sinn des Wortes wird also nicht von A für B gemacht, oder von A über B, sondern mit A und B zusammen« (Freire 1970: 66). Freire nennt diesen Prozeß Kommunikation. Lehrer und Schüler sind »kritische Mit-Forscher«. Der Lehrer stellt den Schülern das Material für ihre Überlegungen vor and überprüft seine früheren Überlegungen, wie die Schüler ihre eigenen zum Ausdruck bringen. Diese Form der Bildung führt zu dem Erwachen des Bewußtseins und der kritischen Intervention mit der Wirklichkeit, durch welche die Menschen mehr sie selbst werden (1970: 53–54). Dieser Prozeß, den Freire auch »Schärfung des Bewußtseins« nennt, ist ein Wachstumsprozeß, in welchem die Leute befähigt werden, sich selbst zu überzeugen. »Es ist die Vertiefung der Bewußtseinshaltung, die charakteristisch ist für alles, was in Erscheinung tritt« (1970: 81). Das war es, was in Afrika unter dem Baum des Dorfes zu geschehen pflegte.

Wenn Lehrer das Banksystem benutzen, dann entwerfen sie ihre Programme »entsprechend ihrer eigenen persönlichen Ansicht von der Wirklichkeit, und beziehen die Leute in ihrer konkreten Situation, auf die ihr Programm angeblich ausgerichtet war, überhaupt nicht mit ein« (Freire 1970: 68). Wahre Lehrer treten in einen Dialog mit den Menschen

ein, um mit ihnen zusammen zu einem Verständnis ihrer Situation und einer Lösung zu kommen. So muß also der Ausgangspunkt immer »die gegenwärtige, existenzielle, konkrete Situation der Menschen selbst sein« (1970: 689). Das ist eine ganz andere Methode als jene unserer missionarischen Vorfahren, die eine passive Mentalität des »Versorgtwerdens« einpflanzen!

Soziale Verantwortung

Durch die Kleinen Christlichen Gemeinschaften ist die Kirche sozusagen wieder den Leuten zurückgegeben worden. »Gewöhnliche« Gläubige werden nun bewußt als Christen aktiv in ihrer Umwelt. Im traditionellen Stil des Kirchenbesuches war es den Angehörigen der Pfarrei möglich, den Sonntagsgottesdienst zu besuchen, die Bitte des Priesters sich anzuhören, der sie bat, sich um die Not der anderen zu kümmern, und unberührt davon nach Hause zu gehen. Im Gegensatz dazu ist den Treffen der Kleinen Christlichen Gemeinschaften ein Prozeß eigen, durch welchen die Mitglieder herausgefordert werden, nicht auf irgendeine vage Weise, sondern ganz konkret sich um die spezifischen Bedürfnisse ihrer Nachbarschaft zu kümmern. Die verschiedenen Methoden des Bibel-Teilens machen die Nöte oder Bedürfnisse der Nachbarn zum Gegenstand der Diskussion. Bei jedem Treffen wird ein Bericht gegeben, wer sich eingesetzt hat und wofür. Auf dieser Ebene wird die Kirche wirklich mit der Welt in Beziehung gesetzt. Es ist eine Kirche mit einer Mission. Durch die Kleinen Christlichen Gemeinschaften gibt es eine echte Möglichkeit, daß die ganze Pfarrei an der Veränderung der Gesellschaft mitwirkt und so als Werkzeug Gottes handelt, damit Sein Reich komme.

Die Rolle des ordinierten Pfarrers

In einer gemeinschaftsorientierten Kirche haben nicht nur die Laien eine neue Rolle zu spielen, sondern auch der ordinierte Pfarrer. Eine Kirche der Mitverantwortung benötigt einen kollaborativen Führungsstil, in welchem der ordinierte Gemeindeleiter seinen Dienst mit anderen teilt (SACBC 1994: 3–6). Für viele Kleriker wird dies eine größere Änderung des Verhaltens und der pastoralen Methode erfordern. Es könnte sein, daß viele sich in ihrer klerikalen Identität verunsichert fühlen.

»Die Autorität der Ordinierten muß also als ein Dienst ausgeübt werden und in einer kollegialen Weise. Außerdem darf sie nur für die Auferbauung ihrer Herde gebraucht werden« (McBrien 1980: 826). Die Ordinierten müssen nicht alle Antworten haben und auch nicht meinen, sie müßten alles geben, wovon sie glauben, daß die Glieder der Gemeinde es bräuchten. Anders gesagt, es darf keine Haltung der Monopolisierung geben (Lobinger 1984: 88). Ihre Berufung ist eine Berufung zum Dienen und für die Rolle der Harmonisierung der verschiedenen Ebenen innerhalb der Kirche, so wie es jener Häuptling unter dem Baum für seine Dorfbewohner tat.

Die Ausbildung von Führungskräften

Die Kirche »predigt und fordert die Menschen auf, Gemeinschaft zu bilden, sie beruft sie in die Verwaltung und zu oft kommt es vor, daß sie sie nicht dafür ausrüstet, diese Aufgaben wahrzunehmen. Laien können nur so weit wachsen als man ihnen Vertrauen schenkt, sie ausbildet und ermutigt.« (Cossey et al. 1996: 260) Diese starken Worte sind für ganz Afrika nur allzu wahr. Glaubensschulung ist immer ein Bestandteil des pastoralen Lebens der Kirche gewesen. Zum Beispiel, wie könnten wir ohne gute Ausbildung kompetente Pfarrer erwarten? Ohne ein weiterführendes Bildungsprogramm für *alle* Gemeindeleiter und vor allem für die Leiter der Kleinen Christlichen Gemeinschaften können wir nicht jene Qualität der kirchlichen Führungsschicht haben, die nötig ist und in jeder Pfarrei vorausgesetzt werden sollte. Diese Schulung sollte die folgenden vier Bereiche einschließen, die ich nach dem Rang ihrer Bedeutung nenne (Lobinger 1984: 26–27). Als erstes die Glaubensdimension des pastoralen Dienstes, die das persönliche Gebetsleben des Leiters einschließt, wie auch gemeinschaftliche Formen des Gebets. Ohne dies könnten die Leiter den eigentlichen Kern dessen verfehlen, worum es in ihrem Dienste geht: Dienst im Namen Christi. Die Existenz so vieler dominierender Leiter in Pfarreien ist nicht nur ein Zeichen von mangelnder Spiritualität des Evangeliums, sondern auch eine Lücke im Verständnis ihrer Beziehung zu den Gliedern der Gemeinde, und der Art, wie sie mit ihnen umgehen sollten. So ergibt sich ein zweiter Bereich für die Schulung: Gemeinschaftsbewußtsein. Das schließt die Haltung der Leiter gegenüber den Gliedern der Gemeinschaft ein, der zu dienen sie berufen sind. Leiter, die ihre Pfarrangehörigen als bloße Objekte ihres Dienstes behandeln, müssen lernen, Förderer eines Bildungsprozesses zu werden, in dem sie so viele Gläubige wie möglich befähigen, Verantwortung für ihr eigenes Glaubensleben zu übernehmen und zum Leben der Gemeinschaft als ganzer beizutragen. Die Ausbildung von Fertigkeiten stellt ein drittes Gebiet der Schulung dar. Was hier betont werden muß: die zukünftigen Leiter müssen lernen durch das Tun. Bevor sie irgendeinen Dienst in der Kirche ausüben, ist es wesentlich, daß sie ihre Kompetenz in diesem Fach bewiesen haben. Das ist nicht nur um der Leiter selbst willen wichtig, die sich sonst vielleicht blamieren könnten; auch die Gemeinschaft verdient nicht die unbeholfenen Anstrengungen unfähiger Leiter. Und schließlich: ein umfassendes Schulungsprogramm würde auch ein gewisses Maß an Theologie einschließen. Die Auswahl der Themen würde von der Art des pastoralen Dienstes abhängen, welche die betreffende Person leisten wird. Wichtig ist, daß die Leiter sich auf dem Gebiet auskennen, in dem sie wirken werden (Prior 1996: 295–296).

Die Zukunft einer afrikanischen Gemeinschaftskirche

Vor dreißig Jahren sagte uns Papst Paul VI. in Kampala: »Ihr dürft und ihr müßt eine afrikanische Kirche haben.« Von jener Zeit an haben wir Gläubigen in Afrika die Verpflichtung, eine lokale Kirche zu entwickeln. Wertvolle Beiträge sind dazu von verschiedenen Theologen gemacht worden. Aber eine Wiedergeburt der Kirche auf afrikanischem Boden kommt nicht von den Schreibtischen der Theologen. Auf was ich in diesem Vortrag hinweisen wollte ist, wie eine neue Gestalt von Kirche schon im Entstehen ist. Healey (1992: 782) spricht von den SCCs als »neue Weinschläuche für eine von unten her, von Grund auf erneuerte Kirche. ... Sie sind ein ganz neuer Weg, Kirche zu sein.« Was wir brauchen, sind mehr in die Tiefe gehende Reflexionen über diese Umgestaltung, um ihre Entwicklung kritisch einordnen zu können. Das ist die Rolle des Missiologen. »Wir benötigen empirisch-kritische Studien; wir brauchen eine praktische Missions-theologie« (Prior 1992: 275). Lassen Sie mich zum Schluß einige Fragen erwähnen, die Aufmerksamkeit verdienen.

1) *Kleine Christliche Gemeinschaften* sind in vielen Teilen Afrikas scheinbar spontan entstanden. Man sollte herausfinden, wie weit es sich hier um ein kulturelles Phänomen handelt. Ist es eine Rückkehr zu der Gemeinschaft unter dem Baum? Auf welche Bedürfnisse geben diese Gemeinschaften eine Antwort? Handelt es sich um eine Suche nach Gemeinschaft in einer aufs neue entfremdeten Welt? Ist es eine Antwort auf tiefempfundene kulturelle Bedürfnisse?

2) *Bibel teilen*⁴ ist eine neue Praxis in unserer Kirche, dennoch ist sie schon weit verbreitet. Es hat eine feste Grundlage in der christlichen Tradition der *Lectio Divina* und ist von der Lehre des II. Vatikanischen Konzils unterstützt in dem Dokument »*Dei Verbum*«, welches dem Wort Gottes dieselbe Würde wie der Eucharistie zuerkennt (n. 21). In vielen Pfarreien überall auf unserem Kontinent hat sich das Bibel-Teilen für viele als die Quelle der persönlichen Bekehrung erwiesen, ebenso wie als Instrument für den Aufbau starker Nachbarschafts-Gemeinschaften. Man muß jedoch fragen, weshalb diese Praxis von seiten der Kirchenleitung so wenig Ermutigung erfährt, vor allem auch von seiten des Pfarrklerus.

3) *Inkulturation* des christlichen Glaubens in ihrer wahrsten Bedeutung wird in solchen Gruppen geschehen, denn es kann nur im heutigen afrikanischen Kontext sein, daß Christus inkarniert werden kann im Leben von afrikanischen Gläubigen (Saayman 1995: 191). Dies⁵ geschieht heute. Aber was wird getan, um diese kollektive Weisheit zu sammeln, sie mitzuteilen und aufzuzeichnen? Wie können Kirchenführer diesen Gemeinschaften eine offizielle Position in der kirchlichen Struktur anbieten? Oder müssen wir apathisch eine

⁴ Man schätzt etwa 5.000 Gruppen in Botswana, Südafrika und Swaziland (das Gebiet der Südafrikanischen Katholischen Bischofskonferenz), deren Mitglieder sich regelmäßig treffen, um ihren Glauben im Licht des Evangeliums miteinander zu teilen.

⁵ Ein klassisches Beispiel dafür wird in dem Roman von CHINUA ACHEBE berichtet: *Things fall apart*, Heineman, London.

Zukunft des fortdauernden Dualismus annehmen zwischen der populären Kirche der SCCs und der »offiziellen« institutionellen Kirche? Wenn diese Gemeinschaften »zerbrechliche Befügungen zu der wirklichen Kirche« bleiben (Prior 1992: 283), gibt es dann überhaupt noch eine Möglichkeit für eine inkulturierte Kirche in Afrika?

4) Eines der Probleme mit traditionellen Gemeinschaften ist ihre *Exklusivität*. Wenn Einflüsse von außen kommen, fühlen sie sich bedroht und sind geneigt, gegen alle Bemühungen für eine Änderung abwehrend zu reagieren. Dies geschieht in Nachbarschaftsgruppen, die bequem geworden sind und Neankömmlinge ablehnen. Was muß getan werden, damit dies in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften nicht geschieht? Wie könnte solchen Gemeinschaften geholfen werden, ihren missionarischen Elan zurückzugewinnen?

5) Viele Werte des Evangeliums sind in dem *gemeinschaftsbezogenen Führungsstil* enthalten, der sich entwickelt. Viele Leiter handeln wirklich als Diener ihrer Gemeinschaften. In vielen SCCs wird die Leitungsverantwortung geteilt. Frauen erfahren Gleichstellung und arbeiten mit Männern zusammen in gegenseitiger Ergänzung, wie sie es in den AICs tun (Brandel-Syrier 1984). Es gibt jedoch Probleme. In vielen Fällen folgt z.B. der Führungsstil in diesen Gruppen nicht dem Vorbild der traditionellen Gruppen, die sich unter dem Baum des Dorfes traf, sondern ahmen eher jenes vieler Politiker (und Missionare!) nach. Dies wird oft fälschlicherweise gerechtfertigt mit einem Hinweis auf »unsere kulturelle traditionelle Führung«. Auf welcher Grundlage kann dieser Geist der Dominierung herausgefordert und jener der echten afrikanischen Tradition eingepflanzt werden?

6) *Die weiterführende Schulung von Führungskräften* ist wesentlich für eine gesunde Gemeinschaftskirche. Ist die gegenwärtige klerikale Führungsschicht dafür bereit? Wenn nicht, wer wird dann diese Weiterbildung durchführen? Was ist vorauszusehen, wenn dies ignoriert wird?

Zum Schluß: Ich sehe große Hoffnung in dem einen christlichen Glauben, der neue Formen in Afrika entdeckt, vor allem wenn er von der Dimension der Gemeinschaft traditioneller Kulturen geformt ist. Wie ich gezeigt habe, gibt es jedoch Faktoren, die dem Reifen dieser neuen Formen entgegenwirken. Das wird die entstehende afrikanische Kirche daran hindern, in einen interkulturellen Dialog mit der Kirche in anderen Teilen der Welt einzutreten. Ich sehe es als eine Aufgabe für die Missiologen an, in einen konstruktiven Dialog mit den neuen Bewegungen in Afrika einzutreten und ihn zu dokumentieren, um sie zu unterstützen und zu ermutigen, und, wenn nötig, ihnen die Kritik zu geben, die sie benötigen.

Bibliography

- ACHEBE, C., *Things Fall Apart*, ed. by TURKINGTON, KATE, Heineman / London 1977.
AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa), *Conclusions of the Study Conference of the AMECEA Plenary. African Ecclesial Review*, 265-272, Gaba Pastoral Institute / Eldoret 1979.

- ANDERSON, A., »Challenges and Prospects for Research into AICs in Southern Africa«, *Missionalia*, Vol. 23 (No. 3, November), 1995, 283–294.
- BRANDEL-SYRIER, M., »The Role of Women in African Independent Churches«, *Missionalia*, Vol. 12 (No. 1, April), 1984, 13–18.
- DANEEL, M., »Towards a Theologia Africana? The Contribution of Independent Churches to African Theology«, *Missionalia*, Vol. 12 (No. 2, August), 1984, 64–89.
- DEI VERBUM, *Vatican II Documents*, ed. by FLANNERY, A., Costello / New York 1965, 750–765.
- DOLAN, J. / APPLEBY, R. / BYRNE, P. / CAMPBELL, D., *Transforming Parish Ministry*, Crossroad / New York 1989.
- EJIZU, C., »Conversion in African Traditional Religions«, *Pro Dialogo Bulletin*, Vol. 97 (No. 1), 1998, 68–80.
- FREIRE, P., *Pedagogy of the Oppressed*, Continuum / New York 1970.
- HEALEY, J., »Today's New Way of Being Church«, *Catholic International*, Vol. 3 (No. 16), 1992, 777–784.
- LOBINGER, F., *Towards Non-Dominating Leadership*, Lumko Institute / Germiston 1984.
- LOBINGER, F. / MILLER, M. / PRIOR, A., *God Renews the Word through Us* (second edition), Lumko Institute / Germiston 1995.
- »Lumen Gentium«, *Vatican II Documents*, ed. by FLANNERY, A., Costello / New York 1964, 350–426.
- MALULEKE, T., »Mission, Ethnicity and Homeland – The Case of the EPCSA«, *Missionalia*, Vol. 21 (No. 3 November), 1997, 236–252.
- MALULEKE, T., »In Search of »The True Character of African Christian Identity««, *Missionalia*, Vol. 25 (No. 2, August), 1997, 210–219.
- MASUKU, T., »African Initiated Churches: Christian Partners or Antagonists?«, *Missionalia*, Vol. 24 (No. 3 November), 1996, 441–455.
- MCBRIEN, R., *Catholicism*, Winston Press / Minneapolis 1980.
- PRIOR, A., »The New Evangelization in *Serving Humanity*«, in: S. BATE (ed.), Cluster / Pietermaritzburg 1996, 286–301.
- PRIOR, A. *Towards a Community Church* (second edition), Lumko Institute / Germiston 1997.
- PRIOR, A. / LOBINGER, F., *Developing Shared Ministry*, Lumko Institute / Germiston 1983.
- PRIOR, J. »Doing Mission Theology in Asia«, *Verbum SVD* (No. 3. Vol. 33), 1992, 273–294.
- SAAYMAN, W. »Christian Mission History in South Africa: Rethinking the Concept«, *Missionalia*, Vol. 23 (No. 2, August), 1995, 184–200.
- SACBC (Southern African Catholic Bishops' Conference), *We Are The Church*, Pretoria 1994.
- SCHREITER, R., *Constructing Local Theologies*, Orbis / New York 1985.
- VILLA-VICENCIO, C., *Trapped in Apartheid*, Orbis / New York 1988.

Modelle missionarischer Gemeinden im indischen Kontext

von Lourdasamy Chinnappan

1. Problemstellung

Wir alle wissen, Indien ist das Land der Kasten und Kastendiskriminierung. Dazu meine eigene Erfahrung als Einstieg.

Ich komme aus Tamil Nadu in Süd-Indien. Als kleiner Schuljunge erfuhr ich in den 60er Jahren merkwürdige Dinge in meinem Dorf, die ich damals nicht verstehen konnte. Aber ich habe gespürt, daß sie nicht gut sind. Es lebten dort einige Familien am Rande des Dorfes. Sie wurden in unseren Häusern als Bedienstete angestellt. Die Männer und Frauen dieser Gruppe durften ab dem Alter von 14 Jahren weder Hemden noch Blusen tragen. Die Männer durften ihre Kopftücher nicht normal tragen, sondern mußten sie um ihre Taille/Hüfte binden oder unter ihren Achseln tragen, wenn sie durch die Straßen gingen, in denen wir wohnten. Sie mußten auch die Schuhe in diesen Straßen ausziehen. Am Dorfteich hatten sie einen separaten Platz zum Baden.

Wenn jemand aus unseren Familien starb, so sandte man diese Leute in die Nachbardörfer, um die Nachricht zu überbringen. Sie mußten die Gräber ausheben und die Toten bestatten. Bei Familienfeierlichkeiten wie Hochzeiten und anderen zahlreichen Festen war es ihnen nicht erlaubt, mit uns zu essen. Sie mußten ihr eigenes Geschirr mitbringen. Wenn sie in unseren Häusern Wasser trinken wollten, goß man das Wasser in ihre hohlen Hände, nicht in Gläser. Wenn sie in unseren Häusern oder auf den Feldern arbeiteten, gab man ihnen das Essen auf Palmblättern, nicht auf Tellern. Das Traurigste für mich war, daß selbst Kinder aus unseren Familien die alten Leute unter diesen Arbeitern auf unhöfliche Art ansprachen oder schlugen.

Das waren und sind immer noch in manchen Dörfern die ungeschriebenen Gesetze; eine wirklich traurige Erinnerung für mich. Was war der Fehler dieser Menschen, daß sie so ungerecht behandelt wurden? Der einzige Grund, ihre einzige *Schuld* war, daß sie als sogenannte Unberührbare geboren wurden. Und damit stehen sie nahezu außerhalb der menschlichen Ordnung.

Was aber bedeutet das? Ich verdeutliche es mit den Worten Gandhis,¹ des Vaters unserer Nation: »In den sozialen Bereichen sind sie die Aussätzigen, wirtschaftlich sind sie schlechter gestellt als Sklaven. Im religiösen Bereich haben sie keinen Eintritt in den Tempel, den wir fälschlicherweise das Haus Gottes nennen. Es ist ihnen öffentlich verboten, die Straßen zu benutzen, zur Schule zu gehen, die Kliniken zu betreten, die

¹ M.K. GANDHI, *The Removal of Untouchability*, Navajivan Publishing House / Ahmedabad 1954, 4-5.

Dorfbrunnen zu benützen, in die Parks zu gehen. Es wäre anstößig sie dabei zu beobachten. Sie wohnen am Rande der Städte und Dörfer, wo die öffentlichen Dienste des Staates unmöglich sind.«

Neben der sozialen Wunde der Kastendiskriminierung finden wir in Indien zwei weitere Probleme, die aus anderen Teilen der Welt bekannt sind: Armut und interreligiöse Konflikte. Diese drei Herausforderungen prägen das missionarische Handeln der Kirche in Indien.

2. Wie werden Modelle missionarischer Gemeinde in Indien entwickelt?

Im indischen Kontext geht die Theologie stets von der religiösen Erfahrung (*anubhava*) als Beginn und Fundament für alle Theologie aus. Erfahrung und Erleben bilden das Herz der indischen Theologie. Indische Theologie ist eine Bewegung zu immer tieferer Erfahrung des Göttlichen in der Tiefe des eigenen Selbst. Eine Theologie der Erfahrung (*anubhava*) ist in ihrem Innersten grundsätzlich transformierend. In der indischen Erfahrung und Perspektive ist es wichtig, daß die Anhänger verschiedener Glaubensrichtungen an den jeweils anderen religiösen Ereignissen und Ausdrucksformen teilnehmen. Sie werden so zum Aufbau von wahrer Freundschaft und Gemeinschaft erzogen. Dabei bewahrt jeder das, was ihm heilig ist, auch seine Identität. Solch ein Austausch sollte ohne Mißtrauen und Vorurteile gegenüber dem Glauben des Anderen geführt werden.

Um dies zu illustrieren, möchte ich mich im Folgenden zunächst der Theologisierung oder Missionierung im Kontext Indiens zuwenden. Ich werde einige wichtige Beiträge von indischen Theologen zur Missionarischen Gemeinde im Kontext Indiens nennen. Die folgenden Theologen und bekannten Gottes-Sucher habe ich bewußt ausgewählt, da sie sich speziell auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs und des Gemeindeaufbaus engagieren und gegen Armut und Kastendiskriminierung kämpfen.

Ich nenne als Beispiel: Aloysius Pieris. Er hat als Theologe – in Dialog und Erfahrung (*anubhava*) – engen Kontakt mit Buddhisten und – im Bemühen um Befreiung der Armen – auch mit vielen multireligiösen Gruppen. Das ist der Kontext, der seinen theologischen Reflexionen zugrunde liegt. Pieris bestätigt mit Nachdruck, daß die armen Menschen Indiens/Asiens ebenfalls sehr religiös sind, weshalb theologische Überlegungen in Indien/Asien diese beiden Elemente, nämlich Armut und Frömmigkeit, gemeinsam zu bedenken haben. Diese zwei Elemente Armut und Religiosität² finden wir bei Christen und Andersgläubigen. Auf der Ebene der Praxis durch die Solidarität mit den Armen fördern so Gläubige verschiedener Religionen in menschlichen Basisgruppen gemeinsam die Ideale von Gleichheit und Gerechtigkeit für alle.

² A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, 1988, 57–58. Nur wenn die guten Seiten der freiwilligen Armut und der Religiosität zusammen kommen, können sie ihre Kraft für Befreiung und Gerechtigkeit entfalten. Auch Jesus selbst lebte arm aus der Beziehung zu seinem Vater. Im indischen Kontext haben freigewählte Armut und Religiosität ebenfalls einen hohen Wert.

Einen wichtigen biblischen Impuls bringt Soares-Prabhu. Er begann seine theologischen Überlegungen vom »Abba-Vater« Erlebnis Jesu her. Das ist die Erfahrung von Gottes bedingungsloser Liebe: Sie soll uns inspirieren, die Nachfolge Jesu zu leben. Nach Soares-Prabhu kann die Botschaft Jesu nur in der konkreten Praxis verstanden werden, zum Beispiel bei einer Tischgemeinschaft³ mit Kastenlosen, welche zur Beseitigung der Kastendiskriminierung und zum Aufbau der missionarischen Gemeinde beiträgt.

Ebenfalls sehr bekannt ist Sebastian Kappen. Dieser indische Theologe und religiöse Aktivist erklärt in seinem Buch »Jesus and Freedom« die revolutionäre Botschaft Jesu in der ökonomischen, sozialen, politischen, religiösen und personalen Sphäre des menschlichen Lebens in Gemeinschaft. Nach ihm benötigt der Aufbau der indischen Theologie Basisgemeinschaften und Missionarische Gemeinden, die sich für mehr Humanität einsetzen.⁴ Christliche Gemeinde muß wahrhaft ex-zentrisch sein, ihr Zentrum außerhalb von sich selbst in der absoluten Zukunft der Menschheit setzen. Sie muß das Reich Gottes (*basileic*) und seine Gerechtigkeit zuerst suchen. Sie bildet von daher die »*basileic communities*«, die Kräfte für die transformierende Aktion freisetzen. Das heißt: Wir müssen die Werte des Gottesreiches in das Leben der Menschen durch Bildung von Basisgemeinden einpflanzen und verkörpern. Solche Gemeinschaften stehen im heutigen Indien allen Gläubigen und Menschen guten Willens offen. Sie sind eingetaucht in die Masse seiner Armen. Sie folgen dem Gebot der Liebe und machen die traditionellen Symbole, wie zum Beispiel die Eucharistie, durch eine offene Tischgemeinschaft mit den Armen und Ausgestoßenen (Unterkasten) – wie Jesus es tat – wieder lebendig.

Mahatma Gandhi verband den sozialen-politischen Gedanken mit der Religion. Gandhi präsentierte die zukünftige Gesellschaft von *bhakti* und Nächstenliebe in Gerechtigkeit und Gleichheit als *Rama Rajya*, die Wiederkehr des Gesetzes des mystischen Königs *Rama*, in dessen Reich Wahrheit und Gerechtigkeit herrschen. Gandhis hauptsächliche Leistung war seine erfolgreiche Bemühung, durch Religion eine Veränderung der sozialen Ordnung herbeizuführen. Somit proklamierte Gandhi eine Zukunftsgesellschaft für ein freies Indien auf religiöser Basis.

An besonderer Stelle möchte ich einen bekannten Jesuiten nennen: Michael Amaladoss. Er versteht Religion in einem tiefergehenden Sinn als eine symbolische Struktur, welche eine Beziehung zwischen einer Person bzw. einer Gemeinschaft und dem Absoluten vermittelt.⁵ Die Beziehung zum göttlichen Mysterium, welche in den einzelnen Religionen gelebt und gefeiert wird, befindet sich für Amaladoss im Spannungsfeld zweier Pole. »Die personale Beziehung als Verpflichtung im Glauben hat einen einzigartigen und absoluten Charakter, vor allem weil sie eine Beziehung zum Absoluten ist. Ihr symbolischer Ausdruck ist kulturell, historisch und menschlich bedingt und deshalb relativ.«

³ Vgl. SOARES-PRABHU, »The Table Fellowship of Jesus: Its Significance for Dalit Christians in India Today«, in: *Jeevadhara* XXII/128, 1992, 140–159; »And The Kingdom of God: Jesus' Vision of a New Society«, in: *The Indian Church in the Struggle for a New Society*, ed. by D.S. AMALORPAVADASS, NBCLC / Bangalore 1981, 579–608.

⁴ S. KAPPEN, *Jesus and Freedom*, 1977.

⁵ Vgl. M. AMALADOSS, *Making All Things New*, 1990, 77–78.

Das Modell einer missionarischen Gemeinschaft nach Amaladoss ist »eine Gruppe von Menschen, welche berufen sind, eine Gemeinschaft zu bilden. Alle teilen diese gemeinsame Berufung und sind sich ihrer bewußt. Jeder und jede hat sein oder ihr besonderes Talent oder Charisma, welches er oder sie in den Dienst der Gemeinschaft stellt. Das Charisma wird als ein Geschenk Gottes und als eine Sendung (Mission) verstanden.« Durch die Zusammenarbeit aller wächst die Gruppe zu einer Gemeinschaft, in der die ganze Verschiedenheit der Personen als Bereicherung aufgehoben ist. Wie in einer menschlichen Gemeinschaft soll die Verschiedenheit der religiösen Traditionen nicht als Begrenzung oder Mangel, sondern als geschenkter Reichtum erlebt werden. Inhaltlich ist das Reich Gottes die Liebe Gottes zum Menschen. Reich Gottes ist die Gemeinschaft mit Gott und die Einheit unter allen Völkern,⁶ so sagt Amaladoss.

Aus allem, was wir gesagt haben, wird ein erstes Ergebnis klar: *Die Religionen sind auf den gegenseitigen Dialog angewiesen und die zentrale Frage des missionarischen Gemeindeaufbaus in Indien hat wesentlich mit dem interreligiösen Dialog zu tun.*

Diese Einsicht hat sich inzwischen in der Kirche in Indien durchgesetzt. In diesem Sinn spiegeln die Aussagen der Indischen und der Asiatischen Bischofskonferenzen nach dem II. Vatikanum einen Wandel in der Kirche in Richtung zu einer Kirche der Armen und einer Gemeinschaft mit Andersgläubigen wider. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC)⁷ und die Indische Bischofskonferenz (CBCI).⁸ Sie bilden ein Forum der Begegnung und des Austausches mit Andersgläubigen. Daraus sind im Laufe der Zeit Varianten einer *Asiatischen und Indischen Befreiungstheologie* und *Interreligiösen Zusammenarbeit* entstanden. Ich darf die Kenntnis der Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Basisgemeinden Lateinamerikas und Indiens voraussetzen.

3. Missionarische Basisgemeinde Indien – Lateinamerika im Vergleich

In der Praxis bilden die interreligiösen Basisgemeinden einen privilegierten Ort, um das zuvor genannte neue Verständnis des Zusammenlebens in die Tat umzusetzen. Hier kann die missionarische Basisgemeinde in Indien zweifellos in vielerlei Hinsicht an Ansätze und Anregungen besonders der lateinamerikanischen Theologie anknüpfen. Diese muß aber in den indischen Kontext übersetzt und es muß teils auch nach neuen Antworten auf spezifische Probleme gesucht werden.

Das gleiche Anliegen wie Lateinamerika hat auch mein Gemeindemodell in der multireligiösen Situation Indiens, wo zur krassen Armut – als Merkmal, das besondere

⁶ Vgl. M. AMALADOSS, »Interreligious Dialogue«, in: *International Bulletin of Missionary Research* 19, (1995, 2–5) 3.

⁷ The Origin of FABC dates back to 1970, the historic gathering of 180 bishops in Manila, on the occasion of the visit of Pope Paul VI.

⁸ Although the Catholic Hierarchy was established by Pope Leo XIII 1886, Catholic Bishops Conference of India was constituted only in 1944.

Aufmerksamkeit verlangt – der religiöse Pluralismus hinzukommt. In der indischen Basisgemeinde geht es um Dialog und Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen und Religionen im gemeinsamen Einsatz gegen die Armut und Kastendiskriminierung. Diese interreligiöse Zusammenarbeit zielt auf eine Transformation der Gesellschaft.

Diese spezielle Situation spiegelt sich im folgenden Schema. Es will Unterschiede und Gemeinsamkeiten von lateinamerikanischen und interreligiösen Basisgemeinden verdeutlichen.

Lateinamerikanische Basisgemeinden	Indische missionarische Basisgemeinden
1. Armut und politische Unterdrückung als Herausforderung der Christen, Befreiungstheologie	1. Armut, Kastendiskriminierung und Multireligiosität als Herausforderung von Christen und Andersgläubigen zur Befreiung
2. Sozialpolitische Volksbewegungen und Volksreligiosität. Ziel: gesellschaftliche Transformation auf christliche Werten basierende Gemeinde	2. Sozialpolitische Volksbewegungen. Ziel: interreligiöse und christliche Impulse für gesellschaftliche Transformation (interreligiöse, tolerante Gesellschaft)
3. Erlösung als Befreiung (sozial und gemeinschaftlich)	3. Erlösung von aller Bindung und Absonderung (individualistisch und psychisch) Moksha
4. Christliche Basisgemeinden	4. Missionarische (interreligiöse) Basisgemeinden

4. Die missionarische Gemeinde: ein interreligiöses Projekt

Wie sich aus dem bisher gesagten ergibt, ist die indische Basisgemeinde nur als *interreligiöse Form des Zusammenlebens sinnvoll*. Für ein ausreichendes Verständnis eines interreligiösen Dialogprozesses im indischen Kontext einer missionarischer Gemeinde muß zuerst die Notwendigkeit und Bedeutung der christlichen Mission begründet und geklärt werden.

Ich möchte im folgenden kurz auf Mission und missionarische Gemeinde im indischen Kontext eingehen. Mission kann heute am besten verstanden und praktiziert werden als Dialog. Dieser Dialog erweist sich im indischen Kontext als der beste Weg, dem Reich Gottes zu dienen und Gemeinden in einer religiös pluralistischen Welt zu errichten. *Mission ist das Geschehenlassen von Gotteserfahrung, die Ganzheit bringt und Fülle des Lebens für jeden*. Mission ist nicht Bekehrung des anderen, sondern Zusammenleben, ein gemein-

sames Arbeiten für das Reich Gottes. Mission im indischen Kontext bedeutet, den gemeinsam gelebten und erfahrenen Glauben miteinander zu teilen und sich gemeinsam um Befreiung zu bemühen.

Das Bemühen, solche Gemeinschaften aufzubauen, geht nicht ohne Hindernisse und Konfrontationen ab. Diese können aus mangelnder Kommunikation oder aus Mißverständnissen entstehen. In solchen Fällen muß man immer wieder von neuem deutlich machen, daß es dem christlichen Glauben um die Werte des Reiches Gottes geht und folglich auch darum, das Leid zu verringern, zu lindern und zu überwinden, was ja z.B. auch das Hauptziel des Buddhismus ist. Solche praktischen gemeinsamen Einsätze werden unser Verständnis von den Heiligen Schriften und unsere theologische Reflexion ändern. Daher werden sich unsere theologischen Überlegungen und die Kriterien des theologischen Dialogs ändern. So gesehen muß Mission eine gegenseitig verantwortliche Aufgabe aller Kirchen und Religionen sein, eine wirkliche Gemeinsamkeit, die auf Authentizität und Respekt für die Freiheit und Eigenart des andern basiert oder gegründet ist.

Dies möchte ich nochmals ein wenig verdeutlichen: *Worum geht es letztlich und worum nicht?* Es geht in der interreligiösen Basisgemeinde *nicht* um den Versuch, *eine* indische Religion, eine Einheitsreligion zu formen, die alle historischen Unterschiede zwischen den Religionen verwischt, um das gemeinsame Kernstück zu institutionalisieren und Religion darauf zu reduzieren. Es liegt auch nicht in der Absicht des Modells zu unterstellen, daß eine Religion *allein* die Kraft hat, all die anderen Religionen zu reinigen und zu absorbieren. *Nicht* gemeint ist auch jene Form von Toleranz, die alle Religionen aufruft zur gegenseitigen Anerkennung, um dann einander zu ignorieren und selbstzufrieden auseinanderzugehen.

Dieses Modell will demgegenüber ein aufrichtiger Versuch sein, zu einer Einheit zu gelangen, in der jede Religion ihre Identität (Selbsterkenntnis) durch Beziehung und Interdependenz mit den anderen Religionen intensivieren kann. Jede Religion behält ihre Einmaligkeit und findet durch die Beziehung zu den anderen Religionen zu einer neuen Tiefe und gegenseitigem Vertrauen. Die Herausforderung ist, die wirkliche, gemeinsame Verbindung zu erkennen und das Gefühl für universelles, gegenseitiges Vertrauen sowie die Verantwortlichkeit jeder Person für alle zu finden und somit die fundamentale Einheit menschlichen Seins als Familie zu erfahren.⁹

In einer solchen Grundhaltung sind wir gerufen, mitzuhelfen, daß die Fülle des Lebens und die Erfahrung des Gottesreiches zu den Menschen gelangt. Dieses Reich Gottes setzt letztlich zu seiner Annahme einen freien Menschen voraus, der sich frei entscheiden kann.

⁹ *The Memorandum of the Consultation Towards World Community*, ed. by S.J. SAMARTHA, 1975, 115f.

5. Soziales Handeln in den missionarischen Gemeinden – um Gottes Willen

Die gemeinsame Begegnung des Reiches Gottes will dem gegenseitigen Glaubensdialog dienen. Solch ein Dialog geht über das gemeinsame Engagement und den gemeinsamen Einsatz im Glauben hinaus und umfaßt auch einen vertrauensvollen Austausch über Erfahrungen der Begegnung mit Gott oder Erfahrungen des Absoluten – unabhängig davon, welchen Namen man ihm gibt.

In diesen interreligiösen Basisgemeinden entsteht ein Bewußtsein für gemeinsame Werte des Glaubens, für die man sich miteinander einsetzt. Deshalb erfährt der Glaubensdialog nicht nur eine innere Umwandlung, sondern löst auch Bewegungen aus, die zum Ziel haben, die gesellschaftliche Situation zu verbessern und einen Wandel herbeizuführen.

6. Der Schlüssel einer indischen missionarischen Gemeinde: Reich Gottes erfahrbar werden lassen

Wie können wir diese gelebte Gemeinsamkeit im Feld der Mission ausdrücken und größeres Feingefühl für den weiterreichenden göttlichen Plan und seiner Verwirklichung vermitteln? Um dies zu verstehen, gehen wir von der Sendung der Kirche selbst aus. Diese Sendung bzw. Mission der Kirche ist, dem Reich Gottes zu dienen. Dieses Verständnis greift das 2. Vatikanische Konzil auf, wenn es die Kirche als Sakrament der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander interpretiert (LG 1).¹⁰ Dadurch wird Raum geschaffen für den Gedanken, daß auch die anderen Religionen an der Wirklichkeit des Reiches Gottes teilhaben.

Als Sakrament muß die Kirche das Reich Gottes in unserer Welt gegenwärtig werden lassen. Sie verkündet dabei das Reich Gottes, wie es in Jesus Christus gegenwärtig geworden ist.

Charakteristisch für das Reich Gottes ist:

(1) Es dient dem Heil aller Menschen (soteriologischer Aspekt). Im indischen Kontext am Reich Gottes zu arbeiten heißt, die sozialen negativen Zustände wie Armut, Kastendiskriminierung und religiöse Auseinandersetzungen zu überwinden.

(2) Es wird geprägt durch ein christliches Gottesbild (theologischer Aspekt): Gott ist der geliebte Vater (Abba) aller Menschen. Die Anerkennung Gottes als Vater enthält die Aufforderung, alle Menschen als Geschwister der einen und gleichen Familie Gottes anzunehmen. Im indischen Kontext verlangt dies vor allem die Eingliederung der Kastenlosen. Wünschenswert wäre, wenn das auch zeichenhaft im gemeinsamen Mahl der Eucharistie zum Ausdruck kommen könnte.

¹⁰ LG 1: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.«

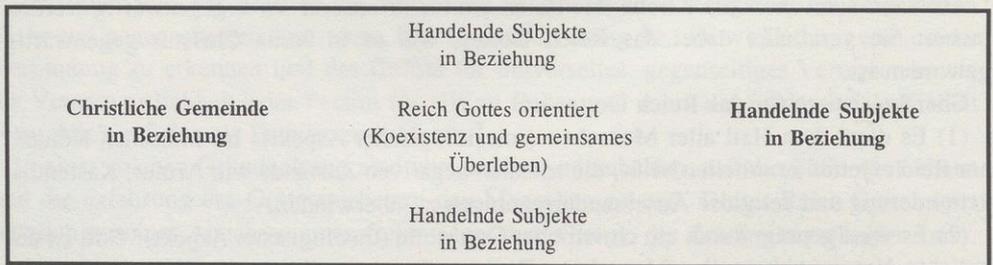
(3) Die Menschen – Kinder des einen Vaters – sind auf dem Weg zur Fülle am Ende der Zeit (eschatologischer Aspekt). Nach christlichem Glauben ist das Reich Gottes schon real gegenwärtig, zugleich aber noch nicht in seiner Fülle verwirklicht. Für Jesus ist dieses Reich des Vaters das auf die Zukunft hin ganz offene Reich Gottes, dessen endgültige Gestalt im Verborgenen liegt. Wir empfangen das Geschenk des Reiches Gottes, in dem wir zu seiner Verwirklichung mit beitragen.

(4) Das Reich Gottes ist eng verbunden mit Jesus Christus (christologischer Aspekt). Sein Leben, seine Verkündigung und sein Handeln haben dem Reich Gottes sichtbare Gestalt gegeben (Lk 11,20). Leben aus dem Glauben in der Nachfolge Jesu Christi bedeutet, in der Dynamik des Reiches Gottes zu leben. Jesus selbst ist unsere Inspiration, Motivation und Kraft, in unserem Kontext an der sichtbaren Verwirklichung des Reiches Gottes mitzuwirken.

7. Missionarische Gemeinde: Gotteserfahrung im Dialog

Diese Inspiration führt den Christen hinein in den Dialog als eine besondere Form, im indischen Kontext Reich Gottes gegenwärtig werden zu lassen. Im Dialog werden verschiedene religiöse Traditionen als potentielle Kräfte des gemeinsamen Gottesreiches gesehen. Deshalb wird der Dialog zur Notwendigkeit. Niemand wird als untergeordnet angesehen. Alle sind handelnde Subjekte in Beziehung.

Das heißt: Interreligiöser Dialog zwischen Subjekt und Subjekt wird zur Anregung, daß Christen, Hindus, Buddhisten oder Moslems durch ihre Erfahrung der göttlichen Wahrheit und Erlösung genauso beitragen zur gemeinsamen Arbeit für das Wohl aller wie wir Christen.



Die missionarische Basisgemeinde entspricht ganz und gar unserer Grundoption. Sie ist Orthopraxis, eine Form wahren Handelns von Christen und eine Antwort des Glaubens, die den Armen in einem multikulturellen und multireligiösen Kontext den Vorrang gibt, (mit den Worten des Evangeliums) eine offene Gemeinschaft auf das Reich Gottes hin.

Die interreligiöse Basisgemeinde ist ein Feld, auf dem das Teilen von Erfahrungen und Gefühlen Frucht bringen und zu einem Wandel des gemeinsamen Lebens führen kann. Die Besonderheiten der verschiedenen Religionstraditionen können sich in der interreligiösen

täglichen Lebens, die zweifellos die geeignetste Grundlage für eine Begegnung des Dialogs ist. Man nennt dies meist einen Dialog des Lebens.

Meiner Meinung nach führt ein derart transformierender Dialog in einer Gemeinde, die sich um eine Gestaltung ihres Alltagslebens nach dem Willen Gottes bemüht – denn dieser Gott ist ein Gott des Lebens – zu einem gemeinsamen Leben in Fülle. Das Evangelium nennt dies das Reich Gottes. Die Kontextualisierung des Glaubens beginnt damit, aus dem Reichtum des Glaubens kritisch zu schöpfen, so daß daraus eine fruchtbare Kreativität erwächst. Ohne Anerkennung der Besonderheiten der verschiedenen religiösen Traditionen als Antworten auf das Geheimnis Gottes wird kein einander bereichernder Dialog entstehen.

Die besondere Beziehung zu Jesus Christus kann ebensowenig aufgegeben werden wie ein Exklusivismus unverantwortbar ist. Gerade diese integrative, nicht exklusive christliche Haltung erwächst aus der Treue zu Jesus.

9. Offene Fragen und bleibende Spannungen

Im alltäglichen Zusammenleben treten immer wieder Spannungen auf. So bleibt z.B. für die Christen die Spannung zwischen interreligiösem Dialog auf der einen Seite und dem Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums auf der anderen. Als ich mit Gläubigen einer anderen Religion zusammenlebte und zusammenarbeitete, stellte ich fest, daß Dialog und Verkündigung nicht voneinander getrennt gesehen werden können, sondern sich gegenseitig beeinflussen und durchdringen.

Bei solchen Glaubensgesprächen aufgrund der Erfahrungen des gemeinsamen alltäglichen Lebens empfinden auch einfache Menschen ohne spezielle Ausbildung diese Spannung. Sie erleben diese Spannungen und die Gemeinsamkeiten auf verschiedenen Ebenen in gemeinsamen Feiern: Beim Erzählen einer Geschichte, beim gemeinsamen Singen und Malen oder in einem Rollenspiel etc. Der Treffpunkt einer solchen offenen interreligiösen Gemeinschaft ist nicht eine Kirche, ein Tempel oder eine Moschee, sondern die Lebensbereiche des Alltags.¹¹

In diesen Lebensbereichen des Alltags wird die missionarische Gemeinde fähig, die Spannung zwischen Einmaligkeit und Universalitätsanspruch der Person und dem Anspruch anderer religiöser Führergestalten zu leben. Die missionarische Gemeinde stellt sich die Frage, welche Rolle die Gemeinschaft der Religionen im Erlösungsplan Gottes für die Welt spielt.

Das Zweite Vatikanische Konzil jedenfalls sieht diese Gemeinsamkeit der Religionen auf dem Weg zu Gott und zu Menschen im positiven Licht. In seiner Linie muß die christliche

¹¹ Der Treffpunkt ist nicht mein Haus noch das meines Nachbarn, sondern die Kreuzungen außerhalb der Mauern, wo wir vielleicht Zelte für eine Weile aufschlagen. »Es ist gut, daß wir hier sind. Wir wollen drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Mose und eine für Elija.« (Mk 9,5)

indische Minderheit ihre christliche Identität zusammen mit den Andersgläubigen entdecken, als Mitglieder der multireligiösen Gesellschaft.

In den Lebensbereichen des Alltags soll diese missionarische Gemeinde heute zwischen der großen Masse der Armen, Unterkasten und Unterdrückten Indiens vermitteln. Um dieses Ziel zu erreichen, muß sich die christliche missionarische Gemeinde für andere Religionen öffnen. Sie bedarf entsprechender liturgischer Formen. Gott offenbart sich nicht nur in der Bibel, sondern auch in den Heiligen Schriften der anderen Religionen. Zahlreiche Werte sind nämlich allen Religionen gemeinsam. Christen können zugeben, daß sie ebenso von den anderen Religionen zu lernen haben wie die anderen Religionen vom Christentum.

Diese Fragen sind den Menschen in Indien in Fleisch und Blut übergegangen. Diese Tatsache bedeutet für uns als Christen nicht nur ein Risiko, sondern eine große Chance, glaubwürdig am Reich Gottes mitzuarbeiten und Gemeinde mitzubauen.

Zum Abschluß möchte ich eine persönliche Erfahrung mitteilen. Als Kaplan besuchte ich viele Familien in meiner Pfarrei. Oft begegnete ich Familien, in der der Vater Christ und die Mutter Hindu war. Zu meinem Erstaunen praktizierte jeder seine eigene Religion, blieb seinem Glauben treu und lebte dennoch mit seinem andersgläubigen Ehepartner zusammen. Als ich eines der Paare befragte: »Wie können Sie ein solch gemischtes religiöses Leben bewältigen?« – antwortete es mir: »Pater, Religion hat mit dem Gefühl, den Emotionen und Erfahrung zu tun, ebenso wie das Leben überhaupt. Es handelt sich um eine Herausforderung, die gelebt werden muß.«

Bibliography

- AMALADOSS, M., *Making All Things: Mission in Dialogue*, Orbis Books / New York 1990.
- AMALADOSS, M., *Making All Things New: Dialogue, Pluralism and Evangelization in Asia*, Maryknoll 1990.
- AMALADOSS, M., *Walking Together: The Practice of Interreligious Dialogue*, Anand 1992.
- AMALADOSS, M., »Interreligious Dialogue (A View from Asia)«, in: *International Bulletin of Missionary Research* 19, 1995, 2–5.
- FLANNERY, A. (Ed.), *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, New Revised Edition 1992, Study Edition, E.J. DWYER PTY. LTD: *Dominican Publications*, Second Printing 1992.
- GANDHI, M.K., *The Removal of Untouchability*, Navjivan Publishing House / Ahmedabad 1954.
- KAPPEN, S., *Jesus and Freedom*, Orbis Books / Mary Knoll, New York 1977.
- PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books / Mary Knoll, New York 1988.
- ROSALES, G. / AREVALO, C.G., *For All The Peoples Of Asia (FABC Documents from 1970–1991)*, Plenary Assembly I, Taipei 1974, nos. 14 & 15 Orbis Books / New York 1992.

- SOARES-PRABHU, G., »The Table Fellowship of Jesus: Its Significance for Dalit Christians in India Today«, in: *Jeevadhara* XXII/128, 1992, pp. 140–159.
- WILFRED, F. (Ed.), *Leave the Temple: Indian Paths to Human Liberation*, Orbis Books / Mary Knoll, New York 1992.
- WILFRED, F., *Sunset in the East?, Asian Challenges and Christian Involvement*, Chair in Christianity / University of Madras 1991.

»Missionarische Gemeinden vor Ort«

Ein Werkstattbericht über 7 Jahre in der evangelischen Jakobusgemeinde in Tübingen

von *Karlfriedrich Schaller*

1. Ein Ziel und vier Regeln

Am 29. August 1991 stimmte der Kirchengemeinderat der Jakobusgemeinde folgendem Ziel und vier Regeln zu: »Das Ziel aller Bemühungen soll sein, daß möglichst viele Menschen durch eine einladende Gemeinde zu einem persönlichen Verhältnis zu Jesus als dem Christus gelangen.«

Damit war durch einen einzigen Beschluß die Jakobusgemeinde eine der ersten Gemeinden, die zielorientiert lebte. Die Glieder dieser Gemeinde konnten und können in steigendem Maße Auskunft geben über ihre Mitgliedschaft. Sie sind deutbar geworden und meßbar und drangen so in das öffentliche Bewußtsein. Dieses Ziel wurde operationalisiert durch vier Regeln:

- 1. Allgemeines Expertentum aller Glaubenden*
- 2. Was nicht einfach geht, geht einfach nicht*
- 3. Was nicht regelmäßig geschieht, wird in der Regel mäßig*
- 4. Wer zum ersten Schritt einlädt, der muß auch den zweiten gehen*

Es sind vier *Regeln*, keine Gesetze. Aber es sind vier Regeln, die universal für die Innerungen und Äußerungen des Glaubens gelten, die spirituell ebenso gültig sind wie strukturell. Somit können sie auf jede Äußerung von Gemeinde angewandt werden: von der Feier des Gottesdienstes bis zum Organisieren einer Gemeindeaktion, vom Gebet bis zum KGR-Beschluß. Die vier Regeln wurden konsequent zunächst auf alle Beschlüsse des Kirchengemeinderates angewandt, dann immer mehr auch übernommen von der Kerngemeinde.

Diese Beschlüsse, das Ziel und die vier Regeln sowie eine Gottesdienst»reform« wurden drei Monate lang der Gemeinde durch Gemeindebrief, Informationsabende bzw. durch spezielle Ankündigungen bekanntgemacht und traten am ersten Advent 1991 in Kraft. Ein halbes Jahr später endete dieser Versuch mit einer Befragung in zwei Gottesdiensten, bei der die Gemeindeglieder durch freie, geheime und offene Wahl ihr Ja bzw. Nein sowie Ergänzungswünsche abgeben konnten. Das Gesamtergebnis der beiden Wahlsonntage ergab: 96,2% der abgegebenen Stimmen war dafür, 3,8% dagegen. Damit war dieser erste

Schritt von einer großen Mehrheit gebilligt und mitgetragen worden. In der Zwischenzeit entstanden die ersten drei Hauskreise, da die Jakobusgemeinde kein Gemeindehaus oder andere Räume zur Begegnung hatte. Inzwischen ist deren Zahl auf 20 angewachsen. Diese Zellen bilden einen wichtigen Bestandteil im Leben der Gemeinde. Eine Auswirkung der Zielorientiertheit, der Regelbeachtung und der Hauskreise war eine Steigerung der Gottesdienstbesucher von 40 auf 150 ein halbes Jahr später. Dieser Effekt setzte sich fort, so daß heute im Regelfall die Kirche mit ca. 370 Personen gefüllt ist.

Die dabei zu Tage tretende Dynamik, die Probleme und Freuden führten zu einer starken Belastung des geistlichen Leitungsgremiums, deshalb mußten wir parallel zu dieser ersten Grundentscheidung weitere Hauptwörter einführen.

2. Drei Hauptwörter

a) Eindeutigkeit

Der große Bedeutungsverlust von Kirche und Gemeinde im allgemeinen Bewußtsein sowie die Vieldeutigkeit, für die Kirche und Gemeinde steht, haben zu einem Lähmungsprozeß geführt. Wenn die Kirche für alles steht, bringt sie nichts mehr. Wenn sie wieder deutbar wird, setzt sie sich der Diskussion aus. Deutbarkeit setzt *Willen* voraus. Die normative Kraft des Neuen Testaments verflüchtigt sich in Selbstverständlichkeiten und gescheiterten Papieren. Ein Ziel zu formulieren, darauf zu beharren und mit möglichst vielen Menschen anzustreben schafft *Profil*, eine *corporate identity*. Dieses Profil (abwertend als Richtungs- oder Personal- oder besondere Gemeinden bezeichnet) prägt nach außen und nach innen. Die Schaffung eines *Logos* gehört ebenso dazu wie der Stil der Gottesdienste. Wir versuchen dabei, das erste Programm zu verändern, ohne es zu ruinieren, d.h. die landeskirchliche Wirklichkeit ist in Wort, Bild und Ton jederzeit zu erkennen und doch gleichzeitig so geöffnet, daß andere Frömmigkeitsstile (und Konfessionen) darin vorkommen können (weiteres unter Punkt 3, »Normalität«).

Der Wille und das Ziel setzen *Kontrolle* voraus. Wir lassen uns regelmäßig beraten vom ökumenischen Gemeindeinstitut in Niebüll (Christian Schwarz), das z.B. für unsere Gemeinde für das Jahr 1997 einen Minimumfaktor bei der »leidenschaftlichen Spiritualität« festgestellt hat. Dieses Ergebnis ist dann die Grundlage für Gespräche und Beschlüsse innerhalb des Leitungsgremiums. Weiter lassen wir unsere Gemeinde begutachten durch eine befreundete Pfarrerin aus Sachsen-Anhalt, die dafür ausgebildet ist. Wir haben Kontakt zu anderen Gemeinden, die in Zeiten fortlaufenden Erfolges den Aufbruch wagten (z.B. die Auferstehungsgemeinde in Mainz) und bilden uns im Leitungsgremium durch entsprechende Lektüre fort. Die Kontrolle geschieht aber auch durch die Gemeinde selber, die bei regelmäßigen Gemeindeversammlungen über wichtige Themen gehört und ernstgenommen wird.

Damit tritt das zweite Hauptwort auf den Plan:

b) Transparenz

Wir legen Wert auf größtmögliche *Information* der ganzen Gemeinde. Der Gemeindebrief ist das Aushängeschild und erreicht innerhalb der Parochie über 80% aller eingeschriebenen Kirchenmitglieder. Durch Reaktionen wissen wir, daß er aufmerksam gelesen wird, weil er mit Liebe und Verstand gemacht wird (beides, Liebe und Verstand, sind Hauptantriebsmittel der Mission!).

Durch Aushänge im Kirchenraum, Ankündigungen, durch Gespräche und Gruppen legen wir die Entstehungswege der Gedanken offen oder beteiligen möglichst viele schon sehr frühzeitig am Entscheidungsprozeß. Im Moment läuft z.B. die Frage nach einem zweiten Programm oder gar nach einer Gemeindeneugründung wegen überfüllter Gottesdienste oder auch nach Sinn und Zweck eines erweiterten Mitarbeiterkreises.

Wir haben in der Kirche detaillierte Informationen über unsere Gemeinde, so daß Interessierte sich ein Bild machen können. In regelmäßigen Abständen befragen wir bestimmte Zielgruppen (Gottesdienstbesucher, Hauskreise, Seminarteilnehmer) nach ihrer Meinung und ihren Wünschen. Diese werden ernst genommen und in Beschlüsse umgesetzt (und wiederum bekanntgegeben).

All dies bedarf aber des letzten und schwierigsten Hauptwortes, der

c) Konsequenz

Von allem Anfang an gerieten wir in große Schwierigkeiten: die berühmten »Stimmen in der Gemeinde«, denen jede Änderung suspekt ist, die verletzten Mitglieder, die vom Pfarrer beehrt werden wollten, die vielen, die das neue Pfarrerverständnis eines Trainers nicht nachvollziehen konnten, die KollegInnen, die ihren Neid in Theologie verpackten: Da wir eine Teilgemeinde von insgesamt sieben Gemeinden in Tübingen sind, wurde dieser Kampf vor allem auf finanziellem Gebiet ausgetragen.

Mit der Zeit gründeten wir deshalb einen Verein »Freunde der ev. Jakobusgemeinde«, der im Moment ca. 70 000 DM im Jahr an Spenden gemeinnützig sammelt. Mit diesem Geld gestalten wir nun Gemeinde, so z.B. durch Finanzierung einer 50%igen Stelle für eine Gemeindediakonin.

Die Konflikte wurden härter und persönlicher. Im Laufe von drei Jahren wechselte fast der gesamte Kirchengemeinderat. Wir haben gelernt, daß ein zielorientierter, transparenter Gemeindeansatz viel persönlichen Einsatz und Konfliktfähigkeit voraussetzt und deshalb achten wir sehr genau auf unser Energiereservoir. Der *Sabbath* hat neue Bedeutung gewonnen, das absichtslose Feiern, die Gesten, die gut tun, das Lob und die zärtliche Aufmerksamkeit. Das *Abendgebet* jeden Dienstag ist mit seiner Stille eine geistliche Wärmestube und das gemeinsame Gebet wird immer mehr ein persönliches Bedürfnis.

3. Normalität

Bei unseren Rückfragen, weshalb denn so viele Menschen unsere Angebote und Einladungen annehmen, bekamen wir öfter die erstaunliche Antwort: Ihr seid so normal!

Das heißt für uns

a) vorher waren wir nicht normal und

b) wir nähern uns der Welt, in der die Menschen, für die wir da sind, tatsächlich leben.

Am *Beispiel des Gottesdienstes* sieht die Annäherung an die Normalität folgendermaßen aus:

Die *Sprache* entfernt sich von dogmatischen Hülsen und wirbt verständlich um den Glauben.

Die Gebete finden sich auf der Lebensebene wieder (»Unser-Vater-im Himmel ...«, nicht »Vater-Unser ...«).

Die *Beteiligung von Gemeindegliedern* ist eine Selbstverständlichkeit (Schriftlesung, Gebete, Ankündigungen, Predigt).

Die *Musik* spielt eine große Rolle. Wir achten auf eine Gleichgewichtung zwischen traditionellem und neuem Liedgut, zwischen Orgel und Band, zwischen begleitetem Gesang und Gemeindegesang ohne Instrumente. Dahinein gehört auch, daß wir die Psalmen singen (russisch orthodox).

Die *Formen und Farben* werden abwechslungsreicher, d.h. mit der Alba und der Stola lernen Gottesdienstbesucher wieder das Kirchenjahr und seine spirituelle Bedeutung kennen.

Die Liturgie erfolgt weitgehend *ohne das abgelesene Manuskript* (ebenso die Predigt).

Die *Feier des Herrenmahls* wird getragen von der Freude über die Geistesgegenwart des auferstandenen Herrn und der konkreten Gemeinschaft.

Orte der Stille (stilles Gebet, nach der Predigt und bei den Fürbitten) sollen weiter ausgebaut werden.

Bei all dem Überraschenden und Neuen, den Konflikten und Freuden fällt es manchmal schwer, aus einer größeren Distanz die eigene Arbeit zu betrachten. Die Praxis verleitet zu Kurzatmigkeit, die Theorie allein zum Stillstand.

Der Kern des kleinen Frühlings ist und bleibt wohl letztlich die Liebe zu den Menschen, an die wir gewiesen sind und die Freude, gerade bei ihnen den Auferstandenen zu entdecken.

Aladura-Kirche + Afrikaner bei uns

von Rufus Ositelu

Geschichte der Einwanderer-Kirchen in Deutschland

Genauso wie in jedem anderen Land dieser Welt wanderten und wandern auch weiterhin Menschen aus allen Teilen der Welt aus den unterschiedlichsten Gründen nach Deutschland ein. Während einige hierher kommen um zu studieren, suchen andere Arbeit oder bitten um politisches Asyl.

Aber in weiten Teilen hat sich die Situation gravierend geändert. Wir haben heute Ausländer der zweiten oder dritten Generation in Deutschland. Eine große Anzahl dieser Mitbürger sind Christen, die sich einer christlichen Kirche des Landes, in dem sie leben, anschließen, aber es ist sehr wichtig für sie, eine Gemeinde zu finden, die die Traditionen der Kirche des Heimatlandes pflegt.

Einige dieser Kirchen sind Mitglied des Weltkirchenrates und arbeiten zusammen mit dem lokalen ökumenischen Rat des jeweiligen Landes. Andere dagegen bemühen sich noch um diese Mitglied- bzw. Partnerschaften.

Afrikanische Kirchen im Rhein-Main-Gebiet

Die meisten der afrikanischen Kirchen in Rhein-Main-Gebiet und auch darüber hinaus sind überwiegend pfingstlich und charismatisch. Einige gehören großen Organisationen mit Hauptsitz in Afrika an, andere dagegen sind völlig unabhängig ohne irgendeine Bindung an eine Organisation, wieder andere gehören einer Organisation außerhalb Afrikas an und haben ihren Hauptsitz irgendwo in Europa oder den USA.

Die Strukturen in diesen Kirchen sind sehr unterschiedlich. Während einige mehr oder weniger in ihren Strukturen den sogenannten Landeskirchen/Stadtkirchen gleichen, haben andere praktisch eine Konzession von der regionalen oder internationalen Zentrale ihrer Organisation.

Die meisten dieser Kirchen wurden durch Missionare gegründet, die von ihrer Organisation zur Verbreitung des Evangeliums nach Europa geschickt wurden. Sie haben ihre eigene geistliche Form und Gottesdienstordnung, in der Freiheit und Unabhängigkeit im Namen Jesus Christus herrscht.

Die meisten von ihnen arbeiten mit dem lokalen ökumenischen Rat zusammen, während andere sich davon distanzieren und lieber mit anderen lokalen afrikanischen Kirchen oder den internationalen christlichen Körperschaften der USA zusammenarbeiten.

Die afrikanischen Missionskirchen im Rhein-Main-Gebiet können in folgende Gruppen unterteilt werden:

Ökumenisch verbunden

Pfingstliche /charismatische Kirchen

- The Church of the Lord (Aladura), Langen, Rhein-Main
- Bethel Faith Brotherhood, Frankfurt/Main
- Ethiopian Protestant Congregation, Frankfurt/Main
- Celestial Church of Christ, Frankfurt/Main

Orthodoxe Kirchen

- Coptic Orthodox Church, Frankfurt/Main
- Ethiopian Orthodox Church, Frankfurt/Main
- Eriterian Orthodox Church, Frankfurt/Main

Andere afrikanische Gemeinden

- Eriterian Protestant Congregation, Frankfurt/Main
- Ecumenical African Congregation, Frankfurt/Main

Ökumenisch nicht verbunden

Pfingstliche Kirchen

- Revelation Church of God, Wiesbaden
- Church of Pentecost, Frankfurt/Main
- Christian Church Outreach Mission, Frankfurt/Main

Missio Africana? Zur Rolle der afrikanischen Diaspora in der Missionierungsdebatte Remissionierung »Mission Reversed«

Das Wort »Mission« ist sehr problematisch geworden, und die Vorwürfe gegen die Mission sind gravierend, wie z.B. die Behauptung, Mission sei nichts anderes als »religiöser Hausfriedensbruch«, Transkulturellismus oder Westlicher Kolonialismus usw.

Alle oben erwähnten Beispiele haben »Mission« in Mißkredit gebracht.

Mission ist trotzdem positiv zu betrachten, wenn man die erwähnten Beispiele und ihresgleichen vermeidet. Mission bedeutet, dem Weg Gottes in diese Welt hinein zu folgen und Gemeinschaft und Solidarität mit den Menschen zu bewahren. Mission bedeutet in erster Linie, Menschen für Jesus zu bekehren, wenn sie wollen, für Jesus zu gewinnen (Matthäus 28,18-20; Johannes 20,21).

Mission hatte immer etwas mit Aufbruch und Erneuerung der Kirche zu tun.

In Deutschland gibt es viele Afrikanische Religionsgemeinschaften, die sich durch ein hohes Maß an missionarischer Aktivität auszeichnen. Einige dieser afrikanischen Kirchen erzielen gegenwärtig beachtliche Missionserfolge.

Aladura's Missionsbegriff: Das Wort (die Bibel, die Botschaft Jesu) ist das Wichtigste, nicht die jeweilige Kultur. Deswegen dürfen die afrikanischen Missionare hier in Deutschland und anderswo nicht den gleichen Fehler wie ihre damaligen europäischen Kollegen machen: nicht kultureller Transfer oder Transkulturellismus, sondern Missionierung im Sinne der Evangelisation ist notwendig.

Es ist neben Evangelisation auch wichtig, unseren europäischen Brüdern und Schwestern zu zeigen, daß eine andere Form, den Gottesdienst zu feiern, existiert. Dies soll eine gegenseitige Bereicherung für die europäischen und die afrikanischen Christen sein.

Die Mission der Afrikanisch-Unabhängigen Kirchen (African Instituted Churches / AIC)

Die Mission der Afrikanisch Unabhängigen Kirchen in Deutschland und auch anderswo kann kurz und bündig als Remissionierung i.e. »Umkehr der Mission« (Mission Reversed) beschrieben werden. Diese Missionskirchen sind hier,

1. um sowohl neue als auch verlorene Seelen für Jesus Christus zu gewinnen;
2. aber auch, um die Erwartungen aller Christen mit dem gleichen Hintergrund oder der gleichen Tradition in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift zu erfüllen;
3. um Gott anzuerkennen in seiner unermesslichen Weisheit, für jede neue Generation ein neues Bewußtsein zu schaffen und so seine Kinder zu ihm zurückzubringen.

Eine kurze Fallstudie, die Einblick in das Leben und den Glauben der Church of the Lord (Aladura) in Deutschland gibt, wird genügen, die Mission der afrikanischen Kirchen in Deutschland und auch in anderen Regionen in knapper Weise zu beschreiben.

The Church of the Lord (Aladura), Deutschland

Einleitung: Die Church of the Lord (Aladura) ist eine ökumenische Gemeinschaft. Die Kirche ist sich ihrer religiösen und kulturellen Tradition und Aufgabe bewußt, das Evangelium in alle Winkel und Ecken dieser Welt zu verbreiten.

Das Yoruba-(*eine Sprache aus dem südwestlichen Teil Nigerias*)-Wort »Aladura« bedeutet »Gebetsgemeinschaft«. Die Grundlage der Kirche kann kurz beschrieben werden mit: musterhaft biblisch, mächtig pfingstlich, geistlich evangelisch, ausschließlich ökumenisch. (*Nach der Bibel und dem Pfingstgedanken leben, im Geist evangelisch und in der Auffassung ökumenisch.*) Aus dieser Selbstbeschreibung geht hervor, daß die Church of the Lord (Aladura) sich einer christpfingstlichen Tradition verpflichtet fühlt. Diese trägt für die Gemeinde auch charismatische Züge, weshalb durchaus von einer charismatisch-

pfungstlichen Gemeinde gesprochen werden kann. Die Church of the Lord (Aladura) betrachtet ihren Gottesdienst als ein geistliches Unternehmen. Das solide Fundament der Kirche beruht auf Liebe, Vertrauen und Hoffnung in Gott; drei zentrale Wertvorstellungen, an denen sich die Tätigkeiten der Gemeinde orientieren. Jeder Anhänger dieser Kirche hält sich daran und praktiziert diese Tugend.

Die Church of the Lord (Aladura) mit ihrem internationalen Hauptsitz in Ogere-Remo, Ogun-State, Nigeria wurde 1930 gegründet und hat bis heute weltweite Verbreitung gefunden.

Die Kirche ist Vollmitglied von:

- World Council of Churches (WCC) – *Weltkirchenrat*
- Organization of African Instituted Churches (OAIC)
- British Council of Churches (BCC)
- Christian Council of Nigeria

Darüber hinaus ist die Church of the Lord (Aladura) Mitglied von

- International Ministerial Council of Great Britain (IMCGB)
- und Gründungsmitglied des Internationalen Ministerialrates von Deutschland (IMCOG)

Es ist lange her, daß im Jahre 1925 die Vorsehung dem verstorbenen Reverend Dr. Josiah Olunowo Ositelu, dem ersten Primaten und Gründer der Church of the Lord (Aladura), offenbarte, daß seine Mission sich nicht nur auf die Yorubas in Nigeria beschränken sollte, sondern auch auf »people beyond the sea«, d.h. auf alle Teile der Welt erstrecken soll.

Diese Offenbarung als Teil von Gottes Seelen-Rettungs-Plan (ein neues Bewußtsein) erfüllte er während seines ganzen Lebens. Er lebte, um ein Zeugnis für die Kirche abzulegen, die Kirche zu bestätigen und seine Botschaft über den südwestlichen Teil Nigerias – wo alles begann – hinaus zu verbreiten bis in alle Teile Nigerias, Westafrikas und nach Europa. Die Kirche läßt nicht nach, ihre Mission in andere Teile der Welt zu bringen. Man kann die Anwesenheit der Church of the Lord (Aladura) in Deutschland, den USA und anderen Teilen der Welt sehen als Kundgebung und Erfüllung der Offenbarung Gottes an Josiah Ositelu im Jahr 1925.

Die Einrichtung in Deutschland

Die Church of the Lord (Aladura) in Deutschland wurde 1994 in Langen gegründet. Dies war die erste Gemeinde der Kirche in Deutschland. Die Kirche hat nun weitere Gemeinden in Hamburg, Uetersen, Frankfurt/Main und Gebetsgruppen in Bremen, Düsseldorf und Köln.

Gemeindeaktivitäten

- *Gottesdienst*: Die Church of the Lord (Aladura) feiert ihren Sonntagsgottesdienst und andere christliche Feste sowie Hochzeiten und Taufen mit viel Gesang und Tanz und begleitet von Musikinstrumenten, ganz der afrikanischen Tradition entsprechend.
- *Love Feast / Mahl der Nächstenliebe*: Jeden ersten Sonntag im Monat feiert die Kirche ihr »Love feast« nach dem Gottesdienst, wobei alle Gemeindemitglieder gemeinsam verschiedene Speisen und Getränke miteinander teilen.
- *Vigil / Nachtwache*: Jeden letzten Freitag im Monat kommt die Gemeinde zu einer Nachtwache zusammen, um Gott mit Liedern zu preisen und zu Gott zu beten. Das ist nicht überraschend oder verwunderlich, da die Kirche an die Macht des Gebetes glaubt. Das drückt auch der Name »Aladura« aus, Gebetsgemeinschaft.
- *Bibelstunde*: Die Gemeinde trifft sich jeden Mittwoch, um die Bibel zu studieren. Dies ist ein Treffen, bei dem allerlei Fragen gestellt werden können, gleichgültig ob sie das Thema des Tages betreffen oder nicht.
- *Tabieorar Day (Aussprache: »Taborah«)*: Das Tabieorar Fest wird jedes Jahr am 22. August gefeiert und wurde 1937 vom ersten Primat und Gründer der Kirche eingeführt.
- *Beratung*: Gemeindemitglieder haben die Möglichkeit, ihren Pastor jeden Sonntag nach dem Gottesdienst oder an jedem anderen Tag nach Absprache für ein Beratungsgespräch zu treffen.

Die Mission: Die Mission der Church of the Lord (Aladura) in Deutschland und anderswo ist es, die gute Botschaft allen Leuten in Deutschland zu bringen, unabhängig von ihrer Nationalität, Rasse oder politischen Einstellung. Durch die Mission soll also eine andere Form des Gottesdienstes vorgestellt werden, bei der jeder Gottes Gegenwärtigkeit fühlen kann.

Das Hauptziel dieser Mission ist es, neue und verlorene Seelen für Jesus Christus zu gewinnen. Ein Kommentar in einer Presseveröffentlichung des Christlichen Rates in Nigeria (Christian Council of Nigeria) von 1960 über die »Aladura Kirchen« beschreibt die Situation der Hauptkirchen so: »Die Bewegung der Aladura-Kirche ist aus dem Leben der Kirche herausgetreten (oder besser gesagt aus dem fehlenden Leben).« Das Erkennen des fehlenden Lebens in den Missionskirchen ist nicht nur auf die Nigerianischen Kirchen beschränkt, sondern betrifft auch alle anderen Kirchen der Welt.

Deshalb ist ein Teil der Aufgabe der Church of the Lord (Aladura), solche »lauwarmen« Seelen zu erwecken und die Kirchen, die weder heiß noch kalt sind in den Augen Jesus Christus (Offenbarung 3,16), wieder heiß auf Christus zu machen und sie zu Ihm zurückzubringen. Das geschieht nachweisbar in Nigeria und anderen Teilen der Welt. Einige Bräuche der Church of the Lord (Aladura), z.B. das Benutzen verschiedener Musikinstrumente, Rufen nach Freude, Tanzen, Klatschen (Psalm 95,1-7; 96,1-6) etc., alles was die Missionskirchen vorher verdammt hatten, wurde nun aufgenommen in den sogenannten »mainline« (Landes- oder Amts-) und »Gospel-«(Evangelikalen-)Kirchen.

Mitglieder: Die Mitglieder der Church of the Lord (Aladura) in Langen stammen aus den unterschiedlichsten Teilen der Welt, beispielsweise aus Großbritannien, Kuba, Deutschland, Ghana, Kenia, Nigeria, Trinidad & Tobago und den USA.

*Ökumenisches Verständnis und die Zusammenarbeit innerhalb des AIC
(Afrikanisch-Unabhängigen-Kirchen »African Initiated/
Instituted Churches«)*

In Epheser 4,4–6 ist zu lesen: »Ihr alle seid ein Leib, in euch allen lebt ein Geist, ihr habt alle eine Hoffnung, die euch Gott gegeben hat, als er euch in seine Gemeinde rief. Es gibt für euch nur einen Herrn, nur einen Glauben und nur eine Taufe. Und ihr kennt nur den einen Gott, den Vater von allem, was lebt. Er steht über allen. Er wirkt durch alle und in allen.« Des Weiteren: »Denn wir alle, Juden und Nichtjuden, Sklaven und Freie, sind in der Taufe durch denselben Geist in den einen Leib Christi eingegliedert worden, und wir haben auch alle an demselben Geist Anteil bekommen.« (1 Korinther 12,13)

Die unterschiedlichen Konfessionen, Traditionen und Kulturen in Deutschland, Europa und weltweit sind eine große Herausforderung und Chance, die Bedeutung von Ökumene zu verstehen und zu begreifen. »UNITY IN DIVERSITY« – Einheit in der Vielfältigkeit. (Epheser 4,4–6; 1 Korinther 12,12–13)

Für uns bedeutet es, um Ökumene zu verstehen und zu praktizieren, sich gegenseitig kennenzulernen durch Informationen, Treffen, Besuche, gemeinsame Projekte und Kooperationen.

Einige der afrikanischen Kirchen in Deutschland arbeiten mit anderen Konfessionen zusammen, kooperieren bei verschiedenen Projekten mit dem Büro der Ökumenischen Verbindung und nehmen aktiv an Workshops teil, sie planen und führen Festivals durch. Die Kooperation unter Christen ist sehr bedeutend. In 1 Korinther 12,26 ist zu lesen: »Wenn irgendein Teil des Körpers leidet, dann leiden alle anderen mit ihm. Und wenn irgendein Teil geehrt wird, freuen sich alle anderen mit.« Die Kirchen müssen deshalb in diesem Sinne zusammenarbeiten. Um dies effektiv tun zu können, müssen sie verfügbare Ressourcen teilen, unter anderem auch die Kirchengebäude und die finanziellen Mittel. Sie haben auch Vorsorge zu treffen, daß Christen aufeinander einwirken, sich gegenseitig kennenlernen und ganz speziell erfahren, was Ökumene bedeutet – »daß alle (Christen) eins werden, so wie wir (Dreieinigkeit) eins sind« (Johannes 17,11), und am wichtigsten, daß sie das Wort Gottes hören, lernen und danach handeln.

Im Rhein-Main-Gebiet gibt es einige Projekte, wo Jahr für Jahr Christen der unterschiedlichsten Traditionen und Kulturen zusammenkommen, um dem allmächtigen Gott zu dienen, zu ihm zu beten und gemeinsame Feste zu feiern.

Am 23. März 1998 trafen sich rund 30 ausländische Gemeinden aus dem Rhein-Main-Gebiet, um einen Dachverband zu gründen. Damit wollen sie ihre Interessen in der Gesellschaft, gegenüber den Behörden oder den etablierten deutschen Kirchen besser vertreten, aber auch die Vielfalt des christlichen Glaubens sichtbar machen.

Schlußwort

»Ihr Menschen aus den anderen Völkern seid also nicht länger Fremde und Gäste. Ihr gehört mit zum Volk Gottes und seid in Gottes Hausgemeinschaft aufgenommen.« (Epheser 2,19)

Alle christlichen Kirchen und Konfessionen stellen den Leib von Christus dar und unser Herr Jesus Christus ist der Kopf dieser Kirchen. Deshalb sollen die Begriffe wie »Fremden-Kirche« oder »Einwanderer-Kirchen« weggelassen und durch den Begriff »Missionskirchen« ersetzt werden. Sie haben eine Aufgabe hier und ihre Aufgabe ist es, neue und verlorene Seelen für Christus zu gewinnen.

Wenn Sie so wollen, so mögen Sie es nennen »Umkehr der Mission (Mission Reversed)«, wie jene, zu denen man über Christus seinerzeit gepredigt hat, und die jetzt auf das Gebiet zurückgekehrt sind – wie die Prediger seinerzeit –, um über Christus in all seiner Güte zu allen Einwohnern dieses Gebiet zu predigen.

Es gibt afrikanische Missionen in Deutschland:

- Innere Missionierung für AfrikanerInnen
- Äußere Missionierung für alle Menschen:
 1. neu Seelen für Jesus Christus zu gewinnen
 2. verlorene Seelen wieder für Jesus Christus zu gewinnen
 3. lauwarne Seelen, die weder heiß noch kalt für Jesus Christus sind, zu erwecken

Die Situation in Deutschland kann nicht isoliert betrachtet werden, ist aber exemplarisch für Westeuropa und die Welt.

Die Kooperation unter Christen der verschiedensten Konfessionen, Traditionen und Kulturen ist sehr wichtig für uns alle auf dem Weg zur Einigkeit, für die unser Herr Jesus Christus gebetet hat (Johannes 17,11). Wir sollten dieses neue Bewußtsein und die geistige Erneuerung begrüßen. Gott hat uns dieses in seiner immensen Liebe, Güte und unergründlichen Weisheit gegeben, um uns zu ihm zurückzubringen, daß wir ihn verehren und anbeten in Wahrheit und im Geist. »Und die Ihn anbeten wollen, müssen vom Geist der Wahrheit neu geboren sein. Von solchen Menschen will der Vater angebetet werden.« (Johannes 4,23–24)

Unser Anliegen soll sein, die unterschiedlichen Konzeptionen missionarischer Arbeit, die sich in Europa entwickelt haben, in einen Dialog miteinander zu bringen. Dabei geht es insbesondere um die Zusammenarbeit mit pfingstkirchlichen, charismatischen und evangelikalischen Bewegungen in Deutschland und Europa.

Wir sollen uns öffnen für Gott, um unser geistliches Geschenk zu empfangen. »Es gibt verschiedene Gaben; doch ein und derselbe Geist teilt sie aus. Aber das alles bewirkt ein und derselbe Geist. Aus freiem Ermessen gibt er jedem seine besondere Fähigkeit.« (1 Korinther 12,4,11)

Missionarische Impulse der afrikanischen Gemeinden in Deutschland können nicht geleugnet werden. Der Missionslandschaft hat sich verändert. Der Welt ist eine »Global

Village« geworden. Missionsarbeit findet überall heute statt. Es gibt daher nicht mehr wie früher ein Missionsgebiet.

Dialog und Zusammenarbeit soll zwischen den Amtskirchen und den afrikanischen Kirchen stattfinden, um die ökumenische Idee nach vorne zu bringen. Es soll dabei um ein Geben und Nehmen zwischen zwei Partnern sein.

DIE THOMASMESSE IN HELSINKI

von *Miikka Ruokanen*

Eine Planungsgruppe (die Gruppe bestand aus Männern, Frauen, Theologen und Laien) hat mit der Idee begonnen, einen neuartigen Gottesdienst zu veranstalten. Die Vorbereitungsphase hat ein paar Monate gedauert und viele Sitzungen im Herbst 1987 in Anspruch genommen.

Am 10. April 1988 war es endlich soweit, die Eröffnungsmesse konnte gefeiert werden. Seitdem haben sich jeden Sonntag ca. 1000 Leute aus der Hauptstadt und der Umgebung in die Mikael Agricola-Kirche zur Thomasmesse gesammelt. Bis heute sind es etwa 500 Messen gewesen.

Anfangs fanden die Messen nur im Herbst und Frühling statt. Die erste Sommermesse fand 1995 statt. In den letzten Jahren haben wir auch Weihnachts- und Ostermessen veranstaltet.

Um eine Thomasmesse zu feiern, werden ca. 50–70 Laien gebraucht, etwa 20 davon sind Musiker. Die Laien, die mitmachen wollen, können es durch Einschreiben ihrer Namen in die Veranstaltungsteilnehmerlisten tun.

Was ist eine Thomasmesse? Die Thomasmesse ist ein evangelisch-lutherischer Gottesdienst, der sowohl alte liturgische Traditionen der Kirche als auch der Ökumene aufnimmt. Ihren Namen hat sie nach dem Apostel Thomas, von dem überliefert wird, daß er viele Fragen hatte und gerade nicht problemlos glauben konnte. Der Vorgang einer Messe wird auf den ersten Seiten des Thomas-Liederbuches erläutert.

Wer sind die Messebesucher? Sonntag für Sonntag finden sich ca. tausend Leute aus der Hauptstadtregion und dessen Umgebung in der Thomasmesse ein. Die Thomasmesse ist besonders unter den Berufstätigen und jungen Erwachsenen beliebt.

Die Gestaltung der Messe? Jeden Sonntag braucht die Thomasmesse ca. 70 Freiwillige, teilweise auch Laien. Etwa 20 Leute sind Musiker. Die Diener an den Seitenaltären, die Leser der Bibeltexte, zwei Sprecher der Sündenbekenntnisse und Küchenhilfen wechseln sich Messe für Messe ab. An der Austeilung des Abendmahls sind neben sieben Pfarrern auch Laien beteiligt.

Wann war die erste Thomasmesse? Die erste Messe wurde am 10. April 1988 gefeiert. Nach monatelanger Vorbereitungszeit war es endlich soweit. Die kleine Gruppe von Männern und Frauen, Theologen und Laien, die von ihrem geistlichen Hintergrund sehr unterschiedlich waren, hatten sich über die Grundelemente eines neuartigen Gottesdienstes geeinigt. Für einen Stadtbewohner wäre es leicht gewesen, an der Thomasmesse teilzunehmen, aber die Messe hätte mehr das geistliche Suchen eines Besuchers wahrnehmen müssen.

Wann wird die Thomasmesse gefeiert? Die Veranstaltung findet jeden Sonntag um 18 Uhr in der Mikael Agricola-Kirche, Tehtaankatu 23, statt. Seit einigen Jahren veranstalten wir

auch während der Sommermonate eine kleinförmige Sommermesse (dauert ca. 1½ Stunden). Zu den Weihnachts- und Osterzeiten werden Sondermessen gefeiert.

Olli Valtonen: So ist die Thomasmesse entstanden

Offiziell begann die Planung der Thomasmesse im Herbst 1987 durch einen Brief, in dem etwa 40 Pfarrer und Laien zusammengerufen wurden, um sich zu besinnen, in welcher Weise Helsinki eine Gottesdienstgemeinde bräuchte.

Den Brief haben Olli Valtonen (Pfarrer/Journalist) und Miikka Ruokanen (Pfarrer/Theologieprofessor) verfaßt. Aber inhaltlich basierte er auf vielen einzelnen Gesprächen mit Menschen, die sich in verschiedenster Weise allein und einsam fühlten in Helsinki.

In dem Brief wurde das geistliche Gelände vorgestellt, aus dem eine neue Gemeinschaft entstehen sollte.

1. Laienverantwortung.
2. Das geistliche »Allein-sein« und die Einsamkeit in der Großstadt.
3. Die Entwicklung, die immer mehr zu einer Entfremdung von Kirche und Gemeinde führt. Man wollte eine neue, moderne Weise finden für solche Menschen, die das Reich Gottes nicht kennen, insbesondere mit Blick auf die baldige 2000-Jahr-Feier der Kirche.
4. Die Frage um eine Erweckung in der Stadt und um einen neuen Gottesdienst.

Von Anfang an waren bei diesen Zusammentreffen eine bunte Schar von Menschen, die aus ganz unterschiedlichen geistlichen Kontexten kamen. Mit Anna-Maija Raittila kamen Wirkungen aus Taizé, durch Reijo Telaranta und Ahti Hirvonen etwas von der Mission. Die Erfahrungen von Miikka Ruokanen kamen aus der Volksmesse. Pirjo Rauhaniemi und Juhani Rajaniemi u.a. brachten etwas von der charismatischen Bewegung mit. Mit Ritva Halme und Olli Valtonen waren Vertreter vom »Frühstückskreis«, mit Pirkko Eskola und Leila Valtonen Mitglieder der Bewegung einer Bibelstudiumsgruppe zugegen usw.

Die Gruppe bestand zur Hälfte aus Laien und zur anderen Hälfte aus Theologen (und das mit Bedacht). Ebenso verhielt es sich mit dem Verhältnis von Männern und Frauen.

Die Treffen fanden wöchentlich statt und es kamen immer mehr Leute dazu. Am Ende des Jahres waren es ca. 40 TeilnehmerInnen.

Wir haben in Gruppen gearbeitet, in denen man gefragt hat, was jeder einzelne braucht, was vom jeweiligen Hintergrund des einzelnen einfließen kann und muß, um den geistlichen Kampf durchzuhalten.

Airi Gråsten: Erfahrungen einer Leiterin der Fürbittengruppe in der Thomasmesse

Der Leiter der Fürbitte darf die Thomasmesse aus ganz verschiedenen Gesichtspunkten sehen. Einerseits sieht er die Aufregung, wenn die Menschen arbeiten und andererseits den Frieden und die Gemeinschaft, die Gott schafft.

Als einer der Leiter der Fürbitte möchte ich vor allem sichern, daß Gott sich ganz besonders für uns alle interessiert, vor allem für unseren Alltag, in dem wir leben. Wir können zu Ihm mit all unseren Anliegen gehen. Ich möchte auch ermutigen, solche Gebetsanhörungen anzunehmen, die nicht in unseren eigenen Rahmen hineinpassen.

Die Fürbitte ist ein Kennzeichen und ein wesentlicher Teil der Thomasmesse. Ich meine nicht nur das, was auf dem Hauptaltar geschieht. Für mich ist es sehr wichtig, daß wir gewöhnliche Menschen in verschiedenen Altersgruppen in der Fürbittengruppe sind, daß wir uns mitten unter den Menschen bewegen und ganz faßbar sein können. Das macht die Thomasmesse zu einem warmen und vertrauten Fest – durch die Gegenwart Gottes wird sie für uns zu einem gemeinsamen Fest.

Raimo Kuusmanen: Erfahrungen eines Liturgen in der Thomasmesse

Den Theologen ist gelehrt worden, daß der Liturg den Gottesdienst, den die Gemeinde ausführt, leitet. In der Thomasmesse wird dies Wirklichkeit, denn die Gemeinde hilft aktiv mit und verwirklicht den Gottesdienst. Das macht die Thomasmesse zu einer Herausforderung.

Eine Herausforderung entsteht auch dadurch, daß man in der Messe die Atmosphäre des »göttlichen Unerwartetseins« und doch voll von Erwartungen empfindet. Weil alles in dem Moment lebendig ist, in dem die Liturgie gefeiert wird, kann der Liturg nicht allein auf sich bauen. Er kann empfinden, daß Gottes Möglichkeiten wachsen. Ich habe es sehr gut empfunden, daß in jeder Messe in jedem Moment irgendetwas geschehen kann. Der Liturg muß danach streben, daß er alle Selbstverständlichkeiten vermeidet und er selbst in jedem Teil der Messe motiviert ist.

Außer den fünf feststehenden Choralliedern oder normalen Liedern und den Teilen der Liturgie, die für die Messe komponiert worden sind, gibt es Musik auch während der Fürbitte und während des Abendmahls.

Das Üben der Musik geschieht zwei Stunden vor dem Beginn der Messe. Für die Taizé-Lieder gibt es fertige Arrangements, aber für die anderen Lieder macht der Leiter der Instrumentalisten die Arrangements für die Spieler und nach Möglichkeit auch für die Sänger. Der Chorleiter übt mit dem Chor und der Leiter der Instrumentalisten mit den Vorsängern und Instrumenten.

Die richtige Mischung in allem ist eine zentrale Arbeit, damit das Vorspielen der Musiker gut gelingen kann.

Die Ölsalbung in der Thomasmesse

Nach dem Sündenerlaß und dem Lobgesang folgt in der Liturgie der Thomasmesse die Fürbitte. Sie fängt damit an, daß der Leiter der Fürbitte etwas über die geistliche Bedeutung der Fürbitte sagt. Er erklärt auch, daß man die Möglichkeit hat, an die Seitenaltäre zu gehen, um dort zu beten – aber auch, daß man vorne zum Hauptaltar kommen kann, um mit jemandem dort zu beten und um die Ölsalbung zu empfangen. Dazu liest der Fürbittenleiter gewöhnlicherweise einen von den beiden Bibeltexten aus dem Neuen Testament, entweder Matth 6,13 oder Jak 5,14, in denen wir das Vorbild für Gebet und Ölsalbung haben. Eine der Stellen ist – wenn man es richtig allegorisch auslegen kann – Luk 10,34. Der Herr Jesus erzählt dort über den barmherzigen Samariter, wie er zu dem geraubten und geplünderten Mann gegangen ist und seine Wunden mit Öl und Wein gesalbt und gebunden hat. Auf dem Altar stehen gerade das Öl, der Wein und das Brot, das Abendmahl, das den Menschen nachher ausgeteilt wird.

Am Anfang der Fürbitte sind alle die, die bei dem Abendmahl helfen, vorne am Altar. Wenn die Musik und das Singen anfängt, kommen von der Gemeinde diejenigen dazu, die die Fürbitte für sich wünschen.

Zuerst läßt der Abendmahlshelfer den Hilfesuchenden sein Anliegen erzählen und möglicherweise auch seinen Vornamen sagen. Beim Gebet und im Gespräch ist es leichter und natürlicher, seinen Namen zu gebrauchen. Zum Schluß macht man die Ölsalbung, z.B. in folgender Weise: man taucht den Zeigefinger und den Daumen in Öl und macht ein Kreuzzeichen auf die Stirn. Dann kann man den Segen aussprechen, wobei man die Hand auf seinen Kopf hält und sagt: »Ich salbe dich (NN) mit Öl im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und bete im Namen unseres Herrn Jesus Christus, daß« Man kann auch einen apostolischen Gruß aussprechen oder aber einen Tropfen Öl in seine rechte Hand nehmen und beim Handauflegen die genannten Worte aussprechen.

Buchbesprechungen

Broer, Ingo / Schlüter, Richard (Hg.): *Christentum und Toleranz*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 1996; 211 S.

Der Sammelband enthält die Referate des 8. Siegener Theologischen Symposiums des Faches Katholische Theologie der Gesamthochschule Siegen vom 24.-26.11.1994 über die Toleranz. Das Thema erschien schon deshalb bedeutsam, weil in einer Zeit des verbreiteten Fundamentalismus sich nicht selten eine Haltung zeigt, »die in Richtung entschiedener Gewißheit der eigenen Überzeugung und der Verachtung der Pluralität der Meinungen tendiert« und damit dem Geist der Toleranz völlig widerstrebt. In dieser Situation ist das Symposium sowohl verschiedenen Positionen im Laufe der Christentumsgeschichte als auch den systematischen Positionen nachgegangen. Für das Alte Testament beschreibt der Bonner Alttestamentler HEINZ-JOSEF FABRY die Toleranz als Ergebnisse einer Suchbewegung. Auch wenn es im Alten Testament keine ausdrücklichen Termini für Toleranz gibt, lassen sich doch Beispiele pragmatischer Toleranz aufzeigen. Die Hauptfrage betrifft die Vereinbarkeit von Monotheismus und Toleranz. FABRYS Beitrag bezeugt den Facettenreichtum der Fragestellung. RUDOLF HOPPE, Passau, bespricht das Thema innerkirchlicher Toleranz am Beispiel des Parusieglaubens, wie er im Evangelium gegeben ist. Wie auch INGO BROERS Beitrag, ebenfalls ausgerichtet auf das NT, hier aber mehr auf die paulinischen Briefe, machen alle drei die Heilige Schrift betreffenden Überlegungen deutlich, daß Toleranz wie Intoleranz wesentlich mit der Frage der Identitätswahrung zu tun haben. Die eher historisch orientierten Beiträge werden abgerundet von WOLFGANG SPEYERS Rückfrage nach Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche. Der Sprung in die Neuzeit beginnt mit JÜRGEN WERBICKS Ortung der Toleranzfrage im Kontext des modernen Pluralismus, wo Toleranz in hohem Maße im Geiste der Staatsräson propagiert wird. Weitere Motivationen ergeben sich aus der Freisetzung des wählenden Subjekts, aus der wachsenden Hochschätzung des Anderen in seinem Anderssein, in der pluralistischen Anerkennung der Anderen. Am Ende steht hier die Frage nach der Entscheidung zwischen einer Toleranz, die Geltenlassen oder Anerkennen bedeutet. In gewissem Sinne setzt HEINZ-GÜNTHER STOBBE diese Erwägung fort, wenn er Toleranz zwischen Postmoderne und Fundamentalismus ansiedelt. Seine Beschäftigung mit der religiösen Begründung der Toleranz ist ein Plädoyer für Ehrfurcht und Achtsamkeit. Es folgen zwei weitere Beiträge über die Toleranz in der innerkirchlichen Ökumene (RICHARD SCHLÜTER) und zwischen dem Christentum und den Nachbarreligionen (WOLFRAM WEIßE); letzterer behandelt vor allem religionspädagogische Anstöße. Der Band als ganzer kann in seinem Aufbau und seiner Durchführung als eine gelungene Einführung in die Toleranzproblematik unter besonderer Berücksichtigung des Christentums angesprochen werden.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

von Brück, Regina u. Michael: *Die Welt des tibetischen Buddhismus. Eine Begegnung*, Kösel-Verlag / München 1996; 160 S.

Unter den verschiedenen Formen des Buddhismus findet inzwischen in Europa der tibetische Buddhismus die weiteste Aufmerksamkeit und die nachhaltigste Verbreitung. Es bedarf daher bei aller Bemühung um ein Verständnis des Buddhismus im allgemeinen immer mehr der gründlichen

Darstellung und Beschäftigung mit dem tibetischen Buddhismus. Das Ehepaar VON BRÜCK hat während eines langjährigen Aufenthaltes in Indien eine tiefe Freundschaft mit dem Dalai Lama entwickelt, die wiederum zu einer sympathischen Kenntnisnahme des tibetischen Buddhismus geführt hat. Eine, nicht die einzige Frucht dieser Begegnung ist das vorliegende Buch, das – ausgehend von einem geschichtlichen Überblick – die Geisteswelt Tibets einmal unter den Gesichtspunkten Grundlagen (nochmals stark an den gemeinsamen Säulen des Buddhismus ausgerichtet), Geist, Bewußtseinsebenen und mentale Faktoren, dann Meditation, tantrische Praxis und Universum der Gnade behandelt, ehe dann im Teil »Medien und Trancen« die besonderen Seiten tibetischer Praxis ausgeleuchtet werden: Orakel, Initiation, die Hierarchie der Geister, die mediale Erfahrung. Das Buch ist eine gut leserliche Einführung in die Sondergestalt des äußerst lebendigen tibetischen Buddhismus.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Büchle, Herwig: *Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik*, Matthias-Grünewald-Verlag / Mainz 1996; 152 S.

Die »Globalisierung« wird heute für wirtschaftliche Krisen und den notwendigen »Umbau des Sozialstaats« verantwortlich gemacht. Sie löst die Angst aus, daß die Industrieländer ihren hohen Wohlstand in Zukunft kaum mehr werden halten können. Sie wird jedoch auch ideologisch zur Durchsetzung partikularer Interessen auf Kosten anderer mißbraucht. In der üblichen »Standortdebatte« wird »Globalisierung« als ein objektiver Sachzwang behandelt, dem man sich wohl oder übel anzupassen habe. Dabei gerät aus dem Blick, daß dieser Prozeß sehr wohl von Menschen gemacht wird, daß er politisch gestaltbar ist, ja daß gerade Politiker und Unternehmen aus den reichen Industrienationen diesen Prozeß ganz entscheidend steuern.

Der österreichische Jesuit HERWIG BÜCHELE, der seit 1978 an der Universität Innsbruck Sozialethik lehrt, macht die vielfältigen Probleme des Globalisierungsprozesses bewußt, verdeutlicht die Verantwortung der Christen für die »eine Welt« und skizziert Perspektiven für eine »Weltinnenpolitik« und »Weltordnungspolitik« einschließlich der dafür notwendigen globalen Institutionen.

In seiner Analyse beschreibt er das internationale politische und ökonomische System als ein System, in dem verschiedene und unterschiedlich mit Macht und Ressourcen ausgestattete Akteure, die zueinander in einem Konkurrenzverhältnis stehen, jeweils strategisch-eigennutzenorientiert handeln. In der Logik des »Gemeingüterdilemmas« (21) führt dies zur Schädigung der gemeinsamen ökologischen und sozialen Lebensgrundlagen. Die Einflußmöglichkeiten der ebenfalls miteinander konkurrierenden Nationalstaaten und der wenig mächtigen überstaatlichen Organisationen nehmen zugunsten wirtschaftlicher Machtkonglomerate ab. So wachsen zwar die weltweiten Interdependenzen. Gleichzeitig nehmen jedoch die Ungleichheiten zu. Je globaler die Prozesse werden, um so weniger kann man offenbar in dem bekannten emphatischen Sinn von der »Einen Welt« sprechen. Den zunehmenden Verflechtungen entsprechen keine ethisch verantworteten und rational geplanten Gestaltungen von gemeinsamen Regeln und globalen Rahmenbedingungen, die notwendig wären, damit die Kraft dieser Eigendynamik gebündelt und positiv orientiert würde.

Ausgehend von der alttestamentlichen Erzählung vom Turmbau zu Babel legt BÜCHELE im zweiten Kapitel ein ethisch-theologisches Fundament für das Handeln der Christen angesichts der beschriebenen Herausforderungen. Letzter Bezugspunkt der von ihm geforderten Umkehr ist der dreieine Gott. BÜCHELE ist sich darüber im klaren, daß damit zunächst nur grundlegende Orientierungen für Christen gegeben sind, die sich auf den Boden ihres Glaubens an den trinitari-

schen Gott stellen können. Weder ist durch diesen Ansatz das Problem gelöst, wie Christen diese Orientierungen in die konkreten Gegenwartsprobleme hinein konkretisieren können, noch wie dieser ethische Anspruch in einer Weise übersetzt werden kann, daß er auch von Nicht-Christen akzeptiert wird. Bei beiden Aufgaben sind Christen und die Kirche darauf verwiesen, im Dialog mit allen anderen nach der bestmöglichen Verwirklichung des Gemeinwohls zu suchen, nach Regeln und Institutionen, die in fairer Weise den Interessen aller entsprechen.

Im dritten Kapitel gibt BÜCHELE Hinweise auf mögliche Strukturen und Institutionen, die helfen könnten, das globale »Koordinationsdilemma« zu bewältigen. Er lehnt dabei die Idee eines homogenen Weltstaates als unrealistisch ab. Er spricht sich für die allmähliche Entwicklung einer pluralen Weltautorität auf der Basis schon bestehender Ansätze in Analogie föderativer Modelle auf nationalstaatlicher Ebene aus, wobei der Weg dorthin erst schrittweise mit Hilfe einer »komponierenden Ethik als Weglehre« zu erproben sei.

Das besprochene Büchlein schärft vor allem die ethisch-theologische Reflexion über die Verantwortung von Christen und Kirche, beschränkt sich in diesem Teil jedoch weitgehend auf die ethische Plausibilisierung auf der Basis christlichen Glaubens. Man würde zuviel erwarten, wenn man das Buch an der Komplexität der fachwissenschaftlichen Diskussionen in den entsprechenden politikwissenschaftlichen und ethisch-philosophischen Diskurszusammenhängen messen würde, denen es in dieser Kürze nicht gerecht werden kann.

Odenthal

Gerhard Kruij

Delgado, Mariano / Lob-Hüdepohl, Andreas: *Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit*, Morus / Berlin 1995; 364 S.

Dreißig Jahre nach dem Ende des 2. Vatikanischen Konzils fragte das Katholische Seminar der FU Berlin zusammen mit der Berliner Diözesanakademie in einer Vorlesungsreihe während des Studienjahres 1993–94 nach jenen »Zeichen der Zeit«, von denen die Pastoralkonstitution Nr. 4 so eindrucksvoll gesprochen hat. Die Überlegungen stehen unter vier Orientierungsworten, die stellenweise etwas gezwungen erscheinen: I. Zeitbestimmungen, II. Quellensicherungen, III. Subjektwerdungen, IV. Herausforderungen. Im ersten, themenmäßig stärksten Teil geht es unter verschiedenen Rücksichten um eine Theologie, die ihren Ort findet und der Zeit gerecht wird: eine Theologie zwischen universalem Anspruch und partikularer Einstellung – Stichwort »Kontextualität« (H. WALDENFELS), um die Zukunft des Christentums angesichts der »Wiederkehr der Religion« (M. DELGADO), um politische Theologie (T.R. PETERS), um feministisch-theologische Markierungen (H. MEYER-WILMES), um die Rezeption des Konzils in Amerika (G. BAUM) (hier stellt sich sofort die Frage nach der Rezeption in anderen Teilen der Welt). Das 2. Orientierungswort vereinigt drei eher bibelorientierte Beiträge: Christen und ihre jüdische Wurzeln (E. ZENGER), das Jesus-Drama und den Teufelskreis der Gewalt (J. NIEWIADOMSKI), den Disput zwischen tiefenpsychologischer Schriftdeutung und historisch-kritischer Exegese (H. MERKLEIN). Die Frage der neuzeitlichen Subjektwerdungen werden moraltheologisch an konzertierter Verantwortung (A. LOB-HÜDEPOHL), ekklesiologisch an der Volkwerdung der Kirche (E. KLINGER), liturgisch am Verhältnis von Gottesdienst und Menschwerdung (A. GERHARDS) erläutert. Es bleiben zwei weitere Beiträge, die etwas locker angehängt erscheinen, zur Entgrenzung der Kirche im Dienst der Diakonie (O. FUCHS) und zum interkulturell-interreligiösen Lernen (W. SIMON). Der Band lenkt den Blick in der Tat auf Fragestellungen, die – wo sie beachtet werden – der Theologie einen

deutlichen Bezug zur heutigen Raum-Zeitlichkeit bzw. zur heutigen geschichtlichen Weltsituation schenken. Der aufmerksame Leser wird sich an vielen Stellen in seiner eigenen Situation wiedererkennen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Dumoulin, Heinz: *Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielheit*, Grünewald / Mainz 1995; 280 S.

Mit dem Titel »Spiritualität des Buddhismus« knüpft DUMOULIN bei Henri de Lubacs Feststellung an, der Buddhismus sei »un fait spirituel«, »ein geistliches Ereignis«. Das Buch ist zugleich zum Vermächtnis des im Jahr seines Erscheinens – 1995 – verstorbenen berühmten Zenforschers geworden. Im Teil I finden sich eine Reihe früherer Studien, die überarbeitet, stellenweise gekürzt neu vorgelegt werden. Dieser Teil ist überschrieben: Grundakkorde. Die Überlegungen richten sich auf Sinn und Heil, den Geschmack der Erlösung, es gibt Hinweise zur Meditation, zu Kunst und Kult. In einer Zeit, in der die Frage nach einer neuen inneren Sinnlichkeit an Aktualität gewinnt, bleiben die weithin in sich abgerundeten Kapitel zu den genannten Themen lesenswert. Im Teil II erinnert Vf. an die spirituellen Züge der Buddha-Vita, an Aśoka, den idealen buddhistischen Herrscher, an das Fahrzeug des Hörens. Angesichts der neueren Forschungen wird Aśoka vielleicht eher etwas zu idealistisch gezeichnet. Vf. gelingt es aber, den für die verschiedenen buddhistischen Richtungen hintergründigen Seiten spiritueller Ausstrahlung neues, überzeugendes Relief zu geben. Teil III ist nach der Beschäftigung mit der Gründergestalt und dem Frühbuddhismus der Vielfalt des Mahāyāna gewidmet, den Weisheitssutren, der sittlichen Ordnung, dem Löwengebrüll der Königin Śrīmālā, dem Blumenschmucksutra, dem Lotussutra, dem Buddha des Lichtes und Lebens (Amida), weniger dem Tibetischen Buddhismus. Die relativ kurzen Kapitel wirken wie am Wege aufgelesene Früchte eines langen Studiums. Das Werk endet beim Ideal des Bodhisattva. Hier verweist Vf. auf zwei Übersetzungen des Namens Avalokiteśvaras, die lauten: »Der Herr, der sieht« oder »Der Herr, der hört«. Diese Versionen könnten eine Brückenfunktion einnehmen und zu einem starken Impuls im interreligiösen Gespräch werden, zumal die vieldiskutierte Frage nach Personalität bzw. Interpersonalität und Apersonalität nach wie vor nicht abgeschlossen ist. DUMOULIN faßt seine Sicht der Dinge dann dahin zusammen, daß er drei Leitfäden buddhistischer Spiritualität benennt: das Streben nach Transzendenz, den kenotischen Wesenszug und die als Ideal vorschwebende Bodhisattva-Gesinnung. Sein Buch ist zugleich ein starkes Zeugnis für seine freundschaftliche Verbundenheit mit Dietrich Seckel, der für seinen alten Freund die illustrierenden Bilder ausgesucht und kommentiert hat. Manches neuere Werk zum buddhistisch-christlichen Dialog aus Japan, den USA und Europa hat DUMOULIN nicht mehr wahrgenommen. Das ist nicht zu verschweigen. Doch selbst wer darin einen kleinen Mangel entdecken sollte, kann mit Nutzen nach diesem letzten Buch DUMOULINS greifen und sich auf den Weg des Buddha einstimmen lassen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Grundmann, Christoffer H.: *Leibhaftigkeit des Heils. Ein missionstheologischer Diskurs über das Heilen in den zionistischen Kirchen im südlichen Afrika*, LIT-Verlag / Hamburg 1996; 298 S.

Die überwiegende Mehrheit der Autorinnen und Autoren, die sich mit der Rolle religiöser Bewegungen im raschen Umbruchprozeß in Südafrika befaßt haben, hat die Bedeutung der *Mainline Churches* herausgestellt, vor allem der Mitgliedskirchen des Südafrikanischen Kirchenrates und anderer ökumenischer Institutionen, die politisch im Widerstand gegen die Apartheid standen. Dabei wurde meist übersehen, daß gerade im letzten Jahrzehnt die Zahl der sogenannten *African Independent (Instituted) Churches (AIC)* so sprunghaft zugenommen hat, daß die Prognose berechtigt erscheint, daß die Zukunft des Christentums im südlichen Afrika wesentlich von dem sozialpolitischen Verhalten der AIC bestimmt wird.

Dies gilt in besonderem Maße für die zionistischen Kirchen, die sich dadurch auszeichnen, daß sie sich von den Traditionen der aus der westlichen Mission hervorgegangenen Kirchen abgekoppelt und eigenständige, der traditionellen afrikanischen Weltanschauung und Lebensweise eher entsprechenden Formen der Spiritualität und Theologie entwickelt haben. Im Mittelpunkt der Gottesdienste vieler zionistischer Gemeinschaften stehen Heilungszeremonien, die von charismatisch und prophetisch begabten Persönlichkeiten ausgeführt werden. In der deutschen Forschung – eine rühmliche Ausnahme ist Hans-Jürgen Becken – gibt es kaum nennenswerte Beiträge zu den AIC des zionistischen Typs.

Es ist daher äußerst begrüßenswert, daß CHRISTOFFER H. GRUNDMANN in seiner Habilitationsschrift die Vorstellungen von Heil und Heilung, wie sie sich in den zionistischen Gemeinschaften manifestieren, einer sorgfältigen theologischen Analyse und Kritik unterzieht. Seine Untersuchung erörtert die Thematik aus missionswissenschaftlicher Perspektive. Es geht ihm darum, »den genuinen Beitrag der Zionisten ... deutlich zu Gehört zu bringen und zur Diskussion zu stellen«. Bemerkenswert ist die Gründlichkeit, mit der GRUNDMANN die umfangreiche Literatur zum Thema sichtet und kritisch auswertet. Dies gilt vor allem für die detaillierte Darstellung der Heilungspraxis des südafrikanischen Zionismus. In diesem Kernstück der Untersuchung geht es unter anderem um prophetische Aufgaben, Diagnose, Behandlungsmethoden und um Krankheiten, für die eine Heilung erbeten wird.

Im folgenden Kapitel werden »Fragen, Anfragen, Rückfragen« behandelt, die der Vf. an die Praxis und Theologie des zionistischen Heilens stellt und die den ökumenischen Dialog mit den AIC qualifizieren und ihn strukturieren sollen. Es ist ein Verdienst des Vf.s, eine oberflächliche und unkritische Idealisierung und Romantisierung der »Ganzheitlichkeit« dieser Kirchen zu vermeiden. Ihm ist andererseits auch die »neo-paternalistische« Versuchung bewußt, »die ertümlich gelebte Frömmigkeit zu domestizieren und einer europäischen Theologie gefügig zu machen, um ihr anschließend »Rechtgläubigkeit« und »Irrlehre« zu attestieren«. Erst von diesen Voraussetzungen her benennt er die »Theologischen Desiderate«, um anschließend seinen eigenen missionstheologischen Entwurf zu den »Methoden und Kategorien« und zu »Struktur und Inhalt einer Theologie der Leibhaftigkeit des Heils« zu skizzieren. Die Studie ist nicht nur ein wichtiger Beitrag zur Forschungsgeschichte der AIC, sondern stellt auch ein Meisterwerk interkultureller Hermeneutik dar, das beispielhaft für die theologische Diskussion innerhalb der ökumenischen Christenheit sein dürfte.

Hamburg

Erhard Kamphausen

Hünemann, Peter (Hg.): *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa* (= *Quaestiones disputatae* 165), Herder / Freiburg–Basel–Wien 1996; 222 S.

Der Band faßt unter der Herausgeberschaft des damaligen Präsidenten der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie die Referate des 2. Kongresses der Gesellschaft zusammen, der im August 1995 in Freising stattfand. Die sich rapide ändernde Situation religiösen Lebens in den verschiedenen Teilen Europas, die rückgängigen Zahlen der Gottesdienstbesucher, die ansteigenden Kirchenaustritte, der Rückgang geistlicher Berufungen, die Tradierungskrise des Glaubens und der Plausibilitätsschwund kirchlichen Lebens, verbunden mit der Ausbreitung einer eher diffusen Religiosität unterschiedlichster Herkunft, führt nach HÜNERMANN zur Frage, ob Gott inzwischen ein Fremder in unserem Haus Europa wird (s. Vorwort). Er bindet denn auch einleitend die Fragestellung in überzeugender Weise zusammen. Das bot sich schon deshalb an, weil in verständlicher Weise eine Fülle von Referaten zeitweilig auch vom Thema abführt. Im ganzen sind es 12 Referate, die je auf ihre Weise das Thema einkreisen. Am Anfang steht eine kritische Gegenwartsanalyse von PAUL VALADIER SJ (Paris) unter dem Titel »Europa und seine Götter« (15–29), in der der Abschied vom Gott der Christen in den Symptomen des europäischen Nihilismus und seinen Ersatzgottheiten, dem Gott des Liberalismus, des Augenblicklichen, des Nützlichen u.a. erkennbar ist. MICHAEL J. BUCKLEY SJ (Boston) beschreibt anschließend den Aufstieg des modernen Atheismus, der dann freilich in dieser Form kein spezifisch europäisches, sondern eher ein westliches Phänomen ist (30–51). »Gott wird zum Außenseiter« formuliert ELLEN VAN WOLDE (Tilburg, 52–64). Dennoch ist die Gegenfrage erlaubt, wieweit sich die alttestamentliche Erfahrung des verborgenen Antlitzes Gottes in der heutigen religiösen Krise fortsetzt (dazu WALTER GROß, Tübingen, 65–77), ergänzt durch Beobachtungen zu den Stromateis des Clemens von Alexandrien, wo sich das Bewußtsein von der Fremdheit und Vertrautheit Gottes als frühchristliche Rezeption eines platonischen Motivs ausmachen läßt (HILDEGARD KÖNIG, Tübingen, 78–95). Vom Verstummen Gottes in der Moral schreibt anschließend JEAN-PIERRE WILS (Nijmegen, 96–122), bestimmt in starkem Maße von der Situation nach Auschwitz. Nach diesen verschiedenen Erörterungen, in denen die systematische Theologie weithin draußen vor bleibt, aber auch Europa höchstens Ort der Erörterung, weniger ihr Grund ist, wendet sich ENRICO CHIAVACCI (Florenz) der ökonomischen Realität Europas zu und der damit verbundenen Konzeption des Christentums (123–133). Hinsichtlich der Ökonomie spricht CHIAVACCI von Niederlage und Chancen der christlichen Botschaft, zumal die ökonomischen Entwicklungen in ihren gesellschaftlichen Auswirkungen in der christlichen Moral nicht eingeholt worden sind. Er fordert eine neue Grundeinstellung, die in zwei Forderungen Ausdruck findet: a) Du sollst nicht danach streben, dich zu bereichern. b) Wenn du hast, dann hast du, um zu geben. Die moraltheologische Aufgabenstellung wird dann von KARL-WILHELM MERKS (Tilburg) fortgeführt, wenn er im Lichte der autonomen Moral die moralische Erfahrung als Weg zu Gott entfaltet, wobei es ihm nicht zuletzt um das Verhältnis von Moral und Dogmatik geht (134–148). Gottes Fremdheit wird sehr stark nochmals in den letzten vier Beiträgen herausgearbeitet. GIUSEPPE RUGGIERI (Catania) fragt nach Gott als Fremdem in der Kirche (149–170), wobei der immer wieder neu akzentuierten Christologie besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. ILONA RIEDEL-SPANGENBERGER (Mainz) geht der wichtigen Frage nach der Erwähnung Gottes in europäischen Verfassungen nach (171–184). PAUL M. ZULEHNER (Wien) dreht die Thematik um, wenn er pastoraltheologisch formuliert: Die Fremdheit des Menschen im Hause Gottes (185–202); hilfreich sind hier u.a. die statistischen Feststellungen. Der Band schließt mit einem Beitrag des Herausgebers: Der fremde Gott – Verheißung für das europäische Haus (203–222). Am Ende dieses inhaltreichen Bandes fällt auf, daß hier vor allem Theologen unter sich gesprochen haben. Das führt zu dem fast unvermeidlichen Ergebnis, daß trotz der Regionalbenen-

nung »Europa« dieser Kontinent am Ende selbst ohne starke Konturen bleibt. Das ist aber dann wohl auch der auffallendste Schönheitsfehler des Bandes.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Heyden, Ulrich van der / Heike Liebau (Hg.): *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien* (Missionsgeschichtliches Archiv, Bd. 1) Franz Steiner Verlag / Stuttgart 1996; 472 S.

Der vorliegende Sammelband ist aus den Referaten einer Tagung hervorgegangen, die vom 17. bis 20. Oktober 1994 unter dem gleichen Titel in Berlin stattfand. Historiker, Kirchengeschichtler, Missionswissenschaftler, Ethnologen und Anthropologen beschäftigten sich in insgesamt 32 Beiträgen mit der Interaktion und Interdependenz von Missions-, Kirchen- und Profangeschichte, wobei sich – generell – zwei thematische Schwerpunkte herausstellen lassen: zum einen die gewichtige Rolle der Missionsgeschichte für die außereuropäische Regionalgeschichte, zum anderen die nicht minder große Bedeutung missionarischer Quellen sowohl für die religiös-kirchengeschichtliche Entwicklung außereuropäischer Regionen und Länder als auch überhaupt für die Geschichte und Gegenwart dieser Gebiete; stellen doch nicht selten, namentlich in Kulturräumen ohne Schriftlichkeit, die Zeugnisse der Missionare – nicht zuletzt aufgrund ihrer Sprachkenntnisse die besten Beobachter – die wichtigsten Quellen für die prä- und frühkoloniale Geschichte dieser Regionen, ihrer religiös-kulturellen und sozioökonomischen Strukturen, dar. Ein Großteil der Beiträge ist daher der »Rekonstruktion« von Vergangenheit an Beispielen vornehmlich aus Afrika gewidmet. Weitere Blöcke widmen sich der »Begegnung« von europäischen Missionaren und indigenen Gesellschaften sowie der Entstehung und Entwicklung der »jungen« bzw. Nationalkirchen im Kontext der jeweiligen Regional- bzw. Nationalgeschichte, wobei etwa ein Beitrag wie der von YOUNG-WHAN PARK für Korea verdeutlicht, daß die Verbreitung des Christentums nicht notwendig an *europäische* Missionare gebunden war. Auf die Verbreitung des Christentums ohne den weltlichen Arm von Kolonialismus und Imperialismus hebt auch der Missionswissenschaftler WERNER USTORF in einem der vier Hauptreferate ab, wenn er die seiner Meinung nach den Missionaren von Historikern zugeschriebene »Kolonial- und Conquista-Mentalität« als »unzureichende Sichtweise« definiert. Seine z.T. berechtigten Einwände ändern freilich nichts – wie schon das in dem Sammelband ausgesparte Lateinamerika-Beispiel leicht zeigen könnte – an der historisch engen Verzahnung von christlicher Missionsausweitung und europäischer Kolonialausbreitung. Nicht verifizierbare »Theologismen« helfen da kaum weiter. Schon eher bedenkenswert ist daher der universalhistorische Ansatz von IMANUEL GEISS in einem weiteren Hauptreferat, der – verbunden mit dem Plädoyer zum Verzicht auf larmoyante Moralisierung – auf die letztlich unabdingbare Rahmenbedingungen von europäischem Imperialismus und Kolonialismus für die Ausbreitung christlicher Mission verweist; übersieht der Historiker GEISS doch auch nicht die »Dialektik« missionarischer Tätigkeit, die trotz kolonialer Kooperation gleichzeitig, z.B. via Missionsschulen (ein vernachlässigter Aspekt des Sammelbandes), Modernisierungseffekte und nationale Emanzipation vorantrieb. Die Thesen von NIELS-PETER MORITZEN, Schlußbeitrag des Blocks zur Methodik der Missionsgeschichtsforschung sowie des Gesamtbandes, scheinen den rechten Weg zukünftiger Missionsgeschichtsschreibung zu weisen: eine Überwindung der traditionellen missionarischen Erfolgsgeschichte und die Hinwendung zu einer quellengestützten Missionsgeschichte »von innen«, die den *Einfluß* der Mission auf die jeweilige Gesellschaft untersucht und die *Begegnung* mit dem Christentum in den Mittelpunkt rückt; die Behandlung der Betroffenen als handelnde *Subjekte* »ihrer

eigenen Geschichte ... im Raum ihrer eigenen regionalen Kultur«; Brüche und Kontinuitäten in den fremden Kulturen wahrzunehmen, aber deswegen *interkulturelle* Beziehungen und Befruchtungen nicht zu vernachlässigen; und schließlich: offen sein für Fragestellungen und methodische Zugänge *benachbarter* Wissenschaften, etwa der Geschichte und Ethnologie. Vieles von diesen Forderungen mag der insgesamt aspektreiche Sammelband bereits einzulösen, für anderes gibt er bedenkenwerte Anstöße.

Münster

Horst Gründer

Käser, Lothar: *Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*, Verlag der Evang.-Luth. Mission / Erlangen, Verlag der Liebenzeller Mission / Lahr 1997; 342 S.

Der Autor verbrachte fünf Jahre (1969–1974) im Auftrag der Liebenzeller Mission auf Toon, einer der Inseln des Chuuk Atolls, in Mikronesien als Lehrer. Seine oft schmerzvollen Erfahrungen im Umgang mit einer fremden Kultur regten ihn an, Ethnologie zu studieren und haben dieses vorliegende Buch inspiriert. Wie vielen anderen Entwicklungshelfern und selbst Ethnologen erging es ihm nicht anders als jenen, die meinen, etwas von fremden Kulturen zu verstehen und in fremden Kulturen etwas verändern zu können, ohne ernsthaft die Verankerung der einheimischen Menschen in ihrem transzendenten Weltbild wahrzunehmen. Es gibt heutzutage viele Einführungen in die Ethnologie, aber keine wie die vorliegende, die sich zum Ziel setzt, in einfacher und anschaulicher Sprache ethnologische Grundgedanken Nicht-Ethnologen näher zu bringen. Daß dieses Ziel gelungen ist, kann man rundherum anerkennen.

Der Inhalt des Buches umfaßt einen kurzen Abriss der Geschichte der Ethnologie, die heute keine speziellen »Schulen« klassischen Stiles mehr kennt. Die Unterscheidung von Ethnologie, die sich ausschließlich mit der Kultur schriftloser Völker befaßt und die Kulturanthropologie, die allgemein die Kulturen der Völker bearbeitet, ist obsolet. Sie wird vielleicht noch von einigen deutschen Schultheoretikern aufrecht erhalten, hat aber im internationalen Vergleich längst keine Daseinsberechtigung mehr. Es folgt eine Erklärung des Begriffs »Kultur« und seiner konkreten Ausprägungen in Umwelt, Wirtschaft, Technologie, Ergologie, Verwandtschaft, Psyche, Denkformen, Sprache, Religion und Medizin. Sehr erhellend sind die immer wieder eingeflochtenen, konkreten Beispiele aus der eigenen Erfahrung, die dem Leser das Buch nicht zu einer trockenen, theoretischen Abhandlung werden lassen.

Kritisch anzumerken sind einige Ausführungen, die zwar den angepeilten Leserkreis nicht weiter stören werden, aber dennoch der Vollständigkeit halber gesagt werden müssen. Die Definition des Begriffes »Kultur« als »Strategie der Daseinsbewältigung« (37) ist m.E. zu kurz gegriffen. Viele Bereiche der Kultur wie die Kunst, die Sprache, der Sport etc. dienen nicht unmittelbar der Daseinsbewältigung, sondern sind Ausdruck menschlicher Spontaneität, ohne einen direkten funktionalen Bezug zum Überlebenskampf zu besitzen. Geradezu falsch werden die Ausführungen, wenn der Autor sich auf das Gebiet der Philosophie begibt, wie es sich bei der Definition von »Begriff« ergibt: »Für die Praxis am brauchbarsten ist die Formulierung, ein Begriff sei ein Ding, eine Eigenschaft, ein Verhalten oder ein Vorgang in gedachter Form« (42). Ein Begriff ist nicht das gedankliche Abbild eines Gegenstandes oder Vorgangs, sondern bereits die gedankliche Abstraktion des konkreten Dinges oder Vorgangs, d.h. eine allgemeine Vorstellung des »Dinges« oder des »Vorganges«. Ohne diese Fähigkeit, allgemeine Begriffe zu bilden, wäre die Fähigkeit der Sprache überhaupt nicht möglich.

Die Zuordnung bestimmter Religionsformen zu Wirtschaftsformen ist problematisch. So ist es überhaupt nicht erwiesen, daß Wildbeutergesellschaften eine »animistische Religion« besitzen (63) oder daß für sie »die Institution des Schamanen« charakteristisch ist (64). Es gibt Wildbeutergesellschaften, die keine Schamanen kennen (Pygmäen Afrikas), und moderne Industriegesellschaften, in denen das Schamanentum geradezu boomt (Korea). Ebenso sind die Erklärungen für die Herkunft der Verwandtschaftsformen nicht sehr hilfreich. Die Matrilinearität aus dem lateinischen Grundsatz »mater semper certa est« erklären zu wollen, grenzt an Kaffeesatzleserei (69), denn dieser Grundsatz gilt uneingeschränkt für alle Verwandtschaftsformen. Matrilinearität scheint eher an die Kultivierung des Bodens und den Bodenbesitz geknüpft zu sein. Denn dort, wo die Frau den Boden kultiviert und besitzt, können am ehesten die Machtverhältnisse und daher Abstammungslinien innerhalb der Familienzugehörigkeit matrilinear gestaltet werden. So bestimmen auch die Besitzverhältnisse bei den höheren Ackerbauern und bei den Viehzüchtern die Patrilinearität (73, 75).

Auch der Begriff der »Inkulturation« ist nicht richtig erfaßt (113): »Damit bezeichnet man die Übertragung eines Kulturelements aus einer Kultur in eine andere, in der es Fuß faßt, an sie angepaßt wird ...« Der hier geschilderte Vorgang wird in der Literatur mit »Akkommodation«, »Assimilation« und »Akkulturation« bezeichnet. »Inkulturation« dagegen will besagen, daß ein fremdes Element sich in einer neuen kulturellen Umgebung so verformt, daß es nicht mehr als »fremdes« wahrgenommen wird, sondern als »authentisches« in die eigene Kultur integriert erscheint. Demgegenüber ist die »Enkulturation« für die menschliche Psyche so grundlegend, »daß es einem Individuum nicht möglich ist, seine Kultur zu wechseln. Wohl aber kann es eine zweite Kultur lernen, wenn auch bei weitem nicht so vollkommen wie seine Erstkultur. Deren Strategien werden immer im Vordergrund stehen und sein Handeln entscheidend bestimmen« (119). Jeder, der längere Zeit in einer anderen Kultur gelebt hat, wird diesen Satz voll und ganz unterstreichen können.

Im Kapitel über die Religion (191–224) wird etwas zu schematisch verfahren. Der Satz »Schriftreligionen sind in der Regel monotheistisch« (193) stimmt so nicht. Er stimmt nur für die jüdisch-christliche Tradition (worunter ich auch den Islam rechne). Für alle anderen Schriftreligionen aber ist er falsch: der Hinduismus besitzt einen vielfältigen Götterhimmel, der Buddhismus in seiner strengen Form ist weder mono- noch polytheistisch, sondern atheistisch, Taoismus und Konfuzianismus sind Religionssysteme, die aus diesem Unterscheidungsmerkmal ganz herausfallen. Das Höchste Wesen ist häufig nicht ein »otius« (sic 197), sondern ein »Deus otiosus«, das Numinose leitet sich nicht von »numinos« (sic 209) ab, sondern vom neulat. »numinosus« (numen, numina). Gravierender als diese ethymologischen Fehler ist das Fehlen des Zusammenhangs von Mythos und Kult. Auf S. 199 heißt es: »Mythen sind mündlich überlieferte ... Erzählungen. Ihre eigentliche Funktion ist es, Sachverhalte, die nicht auf einfache Weise erklärbar sind, in eine Handlung zu kleiden, die man erzählen ... kann. Durch diese Aktualisierung erscheint das Unerklärbare sinnvoll und sein Vorhandensein begründet.« Seit den Studien von Mircea Eliade ist wohl allgemein geläufig, daß Mythen nicht etwas erzählen oder begründen wollen, sondern den Ursprung der Dinge und der Welt im rituellen Nachvollzug gegenwärtig setzen. Aus diesem Gegenwärtigsetzen des Ursprungs erhält die Gemeinschaft (und durch sie der einzelne) die notwendige Lebenskraft für die jetzt konkret anstehende Aufgabe der Lebensbewältigung. Es geht hierbei nicht um eine rationale Erklärung gegenwärtiger Ereignisse durch die Erzählung von Mythen, sondern um die sakramentale Kraftübertragung der transzendenten Macht im kultischen Handeln.

Sankt Augustin

Joachim Piepke

Knitter, Paul F.: *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hg. v. **B. Jaspert**; aus d. Engl. v. R. Ficker, Lembeck / Frankfurt a.M., Bonifatius / Paderborn 1997; 423 S.

Erstmals in deutscher Übersetzung und nun leicht zugänglich wird mit diesem Band eine Auswahl von zweiundzwanzig Aufsätzen des Religionstheologen PAUL KNITTER, der vor allem durch sein Werk »No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions« (New York, 1985) weite Beachtung fand. Die Entstehung dieser Aufsätze erstreckt sich über einen Zeitraum von 1965 bis 1995. Und dieser Umstand macht auch, einmal abgesehen von den spezifischen Themen, den eigentlichen Reiz des Buches aus: Denn es spiegelt die allmähliche Entwicklung eines zunächst durchaus exklusivistisch denkenden Religionstheologen zu einem erklärten Vertreter des pluralistischen religionstheologischen Modells wider. So spricht KNITTER in seinem autobiographischen Vorwort (13–27), auf seine eigene theologische Biographie rückblickend, auch nicht von ungefähr von »Etappen der Odysse« (14). Das eigentlich Spannende dieses Bandes ist somit, dies sei vorweg geschickt, nicht so sehr, daß hier inhaltlich vollkommen Neues geboten würde. Statt dessen ermöglicht es dem Leser, sozusagen in biographischer Verdichtung, den Reflexionsweg eines Theologen zum Vertreter eines religionstheologischen Pluralismus nachzuvollziehen. Gerade für jüngere Theologen ist das Buch deshalb höchst aufschlußreich.

Die vier Aufsätze des ersten Blockes »Vom Exklusivismus zum Inklusivismus« (29–89) stehen noch ganz unter dem Zeichen der Fragestellung, wie das Verhältnis des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen zu bestimmen ist. Klar ist hier für KNITTER bereits, daß die Kirche »ihre Aufgabe an den Religionen« »nicht durch ihre Macht, nicht durch ihre hervorragende Stellung, nicht durch ihre gesprochenen Worte und ihre Evangelisation«, sondern durch das »Zeugnis, das testimonium ihres christlichen Lebens« erfüllt. (45) Deutlich wird in dieser Phase aber auch bereits das entscheidende theologische Problem einer Verhältnisbestimmung des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen, nämlich das der Christologie. So kommt es nicht von ungefähr, daß die entscheidende Auseinandersetzung in dieser Zeit mit Karl Barth geführt wird. Bei Barth erhebt Vf. den Befund, dieser schließe zwar keineswegs ein Rechtfertigungshandeln Gottes unter anderen als christlich-religiösen Menschen aus. Wohl aber verhindere der Christomonismus Barths, in anderen Religionen ein wirkliches Geschehen von Offenbarung zulassen zu können (65f). Deutlich spürbar ist in diesen Aufsätzen die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbundene Aufbruchstimmung, die ja auch eine Neubestimmung des Verhältnisses zu den nicht-christlichen Religionen umfaßte. Und eindeutig benennbar ist auch die für den Vf. in dieser Zeit bestimmende katholische Referenzfigur, nämlich Karl Rahner. Aber es ist eben auch Rahners Theorie vom anonymen Christentum, die für KNITTER im Rückblick verhinderte, daß er sich habe vorstellen können, daß »Weisheit und Gnade in anderen Traditionen etwas anderes sein könnte als »Spiegelung« der Fülle der Wahrheit und der Gnade, die in Jesus Christus inkarniert ist« (18).

Die im Block »Vom Inklusivismus zum Pluralismus« (91–174) zusammengefaßten sechs Aufsätze zeigen, wie KNITTER zum Modell eines religionstheologischen Pluralismus findet. In dieser Phase seines Denkens wird die christologische Fragestellung zentral, und dies deshalb, weil es für KNITTER eben »das Verständnis von Christus« ist, das den »ökumenische(n) Dialog mit anderen Dialogen behindert«. (130; vgl. auch 150, 287–299 u. passim) Näherhin fragt KNITTER, »ob die Absolutheit, sei sie exklusiv oder inklusiv verstanden, ein notwendiger Bestandteil der Lehre von der Inkarnation und traditioneller christologischer Aussagen sei« (ebd.). Und die damit verbundene Frage lautet nun: Kommt ausschließlich Jesus soteriologische Relevanz zu? (vgl. 170) KNITTER selbst dagegen fordert eine Transformation klassischer Christologie in Richtung einer theozentrischen Christologie, die es erlaubt, »die Einzigartigkeit und universale Bedeutung dessen zu bekennen, was Gott in Jesus getan hat«, die es aber eben auch erlaubt, »die Einzigartigkeit und

universale Bedeutung dessen anzuerkennen, was das göttliche Geheimnis durch andere offenbart hat« (153).

In einem dritten Block sind Aufsätze zum Thema »Pluralismus und Befreiung« (175–300) versammelt, die, wie der Titel schon andeutet, deutlich von Entwicklungen in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspiriert sind. In dieser Phase seines Denkens wird die Frage virulent, »was die Theologie der Religionen von der Theologie der Befreiung lernen muß« (177), aber auch, worin beide konvergieren können. Mit John Hick rückt nun das Kriterium soteriologischer Effektivität ins Zentrum der Reflexion, ein Kriterium, das es ermöglicht, den Dialog der Religionen zu orientieren, aber auch, an der befreiungstheologisch vorrangigen Option für die Marginalisierten festzuhalten. (vgl. 189f) Dabei brauchen nach KNITTER »solche heilsorientierten Kriterien [...] nicht zu einer neuen Form der Letztbegründungsideologie oder zu einem archimedischen Punkt in der Ethik außerhalb der Praxis der Befreiung und des Dialogs zu führen« (190).

Der vierte und letzte Block enthält »Beispiele für einen pluralistischen Dialog« (301–374), die aus der Sicht von Knitter einen gelungenen interreligiösen Dialog darstellen, der von der Sorge um den leidenden anderen Menschen, aber auch von der Sorge um die ökologischen Grundlagen der Welt geleistet ist. Namens- und Sachregister beschließen den Band.

So nachvollziehbar mir auf den ersten Blick viele der Motive sind, die den Vf. auf seinem theologischen Weg vorangetrieben haben, so wenig vermag ich aber auch zu verschweigen, daß mich die Logik, mit der KNITTER sich vom inklusivistischen Modell verabschiedet, und die angebliche Notwendigkeit, mit der er sich um der Ermöglichung des Dialogs willen dem pluralistischen Modell zuwendet, dann letztlich doch nicht überzeugen. Daß sich Gott selbst in nicht überbietbarer und so in einmalig-endgültiger Weise in der Geschichte Jesu geoffenbart hat, gehört, so meine ich, konstitutiv und unlösbar zum christlichen Glaubensbekenntnis. Und wenn die altkirchliche Gotteslehre und Christologie diese Grundüberzeugung des christlichen Glaubens auch in ontologischer Perspektive hatten explizieren wollen, dann doch nur deshalb, weil man an diesem Glauben begründet festhalten können wollte. Man wird sogar so weit gehen dürfen zu behaupten, daß bis heute die Suche nach einer geeigneten Denkform für die Christologie und Gotteslehre von keinem anderen Interesse geleitet ist, als dieser hermeneutischen Aufgabe der Theologie auch in ihrer begründungslogischen Dimension nachzukommen. Um es anders zu sagen: Es ist der Glaube, daß Gott selbst in der Geschichte Jesu sich in seiner letztgültigen Bestimmtheit für die Menschen geoffenbart hat, und Menschen so von der unbedingten Bedeutsamkeit dieses Ereignisses für *alle* Menschen überzeugt sind, daß sie auf der Einmaligkeit dieses Ereignisses insistieren und deshalb auch im interreligiösen Dialog (!) von ihm Rechenschaft ablegen wollen. Solange aber an dieser Ansicht festgehalten wird und aus der Sicht derjenigen, die von der Einmaligkeit dieses Ereignisses überzeugt sind, auch festgehalten werden muß, ist immer schon präjudiziert, daß der religions-theologische Weg in den Pluralismus abgeschnitten ist. Die Vorstellung, daß damit ein ernsthafter Dialog mit anderen Religionen verhindert sei, folgt daraus keineswegs, geschweige denn, daß die Verkündigung dieser Botschaft nochmals in Gewalt umschlagen dürfte, da dies den Inhalt dieser Botschaft verraten würde. Und erst recht folgt daraus nicht, daß man so prinzipiell die Vorstellung von heilshaften Ereignissen in anderen Religionen ablehnen müßte, oder gar, diese Ansicht wäre dann in der Tat fatal und würde sich nicht mehr auf dem Boden des II. Vaticanums bewegen, daß man religiös Andersdenkenden ein ernsthaftes ethisches Engagement absprechen könnte. Wohl aber folgt dann, daß Christen immer noch insistieren müßten, daß Gott sich in der Geschichte Jesu in einer Unbedingtheit zugesagt hat, die vergleichslos ist, und daß gerade hierin die spezifische und aufrechtzuerhaltende Differenz zu den anderen Religionen liegt. Diese Differenz ist aber keineswegs marginal, sondern bestimmt in eminenten Weise auch das Weltverhältnis des Menschen. Im Glauben schon jetzt auf die unbedingte Zusage Gottes setzen zu dürfen, schon jetzt, angesichts der Antinomien ethischen Handelns, von den Vorgaben des Evangeliums zehren zu dürfen, bestimmt

auch noch einmal die konkrete Hinwendung zu den Marginalisierten. Ob aber andere Religionen ein solches Zeichen der Menschengüte Gottes kennen, darüber müßte doch noch gestritten werden.

Münster

Magnus Striet

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

P. Dr. Lourdusamy Chinnappan OFM, Franziskanerkloster, Angerzellgasse 5,
A-6020 Innsbruck;

Dr. Reinhart Hummel, Bernsteinstr. 100, 70619 Stuttgart;

Prof. Dr. h.c. mult. Jürgen Moltmann, Biesingerstr. 25, 72070 Tübingen;

Most. Ref. Dr. Rufus Ositelu, Weserstr. 11, 63225 Langen;

Fr. Anselm Prior OFM, Lumko Institute, P.O. Box 5058, Delmenville 1403,
Südafrika;

Pater Francisco Antonio Jiménez Rosario, Seminario Pontificio Santo Tomás
de Aquino, Apdo. 83, Av. Sarasota Esq. Núñez de Cáceres, Santo
Domingo D.N., Dominikanische Republik;

Prof. Dr. Miikka Ruokanen, Faculty of Theology, Box 33, F-00014 Helsinki;

Erzbischof Silvestre L. Scandian, Caixa Postal 107, 29.001-970 Vitória,
Espírito Santo, Brasilien;

Pfr. Karlfriedrich Schaller, Julius-Kerner-Str. 2, 72070 Tübingen;

Prof. Dr. Franz Weber, Pradler Str. 81/II, A-6020 Innsbruck.

EDITORIAL

Das vorliegende Heft vereinigt drei unterschiedliche Beiträge. Der Rostocker Religionswissenschaftler *Klaus Hock* beschreibt in seinem Beitrag »Die Kraft der Prophezeiung und die Macht der Geister« anhand zweier Beispiele aus dem westafrikanischen Kontext die religiöse Dimension innergesellschaftlicher Konflikte. Das eine Beispiel stammt aus dem Umkreis des in Nordnigeria wirkenden Muhammadu Marwa und seiner Bewegung, die bekannter unter dem Namen Maitatsine ist, und der als »Vermittler-Figur im Schnittbereich von Islam und Afrikanischen Traditionellen Religionen« eine entscheidende Rolle spielt. Zum besseren Verständnis der Maitatsine-Bewegung erinnert Hock an den Mahdismus, der in den bisherigen Interpretation dieses Phänomens kaum beachtet wurde, obwohl er seit der ersten Islamisierung Westafrikas lebendig geblieben ist. Das andere Beispiel stammt aus Liberia, das Ende der 80er Jahre in einen eskalierenden Bürgerkrieg geriet, dessen Ursache nicht interethnischer Art, sondern »in der politischen Rivalität machtbesessener Politiker« zu suchen war, welche die Konflikte ethnisch etikettierten. Allerdings gibt es hier einen kaum beachteten Zusammenhang zwischen anarchischer Gewalt und der Auflösung der spirituellen Ordnung, was dem liberianischen Bürgerkrieg kultische Dimensionen verleiht. Dieser wird man erst dann gewahr, wenn auf die traditionellen Konzeptionen von Macht und Machtkontrolle, wie sie in Geheimgesellschaften der Poro zu finden sind, geachtet wird. Die beiden Beispiele zeigen nicht nur das destruktive Potential, das religiösen Faktoren innewohnen kann, sondern eröffnen auch Perspektiven auf mögliche Alternativen jenseits der Gewalt. Das gilt für mahdistische Traditionen wie auch für das Poro, in dem die sozio-politische Kontrolle über die unsichtbaren Mächte gefunden werden soll. Religionsgeschichte zeigt nicht zuletzt darin ihre praktische Relevanz, daß sie – wie Hock an den beiden Beispielen verdeutlicht – die politische Bedeutung religiöser Symbolik sowie religiöse Dimensionen politischer Diskurse aufdeckt.

Im Unterschied zu dem mehr zeitgeschichtlichen Beitrag von K. Hock beschäftigen sich die beiden folgenden Beiträge von *Leo Both* und *Claudia von Collani* mit Problemen früherer Religions- und Missionsgeschichte. Der Bonner Privatdozent *L. Both* setzt sich mit dem staatspolitischen Aspekt des Königs Aśoka auseinander, wie sie sich aus den über den indischen Subkontinent verteilten Inschriften ergeben. Aśoka stützt seine Herrschaft auf das universale Gesetz, auf den Dhamma, womit die Verpflichtung der Menschen zu einer sittlichen Verhaltensweise in Übereinstimmung mit der Tradition gemeint ist und weitgehend der griechischen eusebeia entspricht. Mit der Dhamma-Verkündigung soll Aśoka als Herrscher legitimiert werden. Wer den Dhamma befolgt, dem wird von dem seinen Aufgaben und Pflichten nachkommenden Herrscher »den Gewinn des Diesseits und des Jenseits in Aussicht« gestellt. Aśoka sieht es als seine Verpflichtung an, für das Heil der Welt zu wirken. Auch von den Regierungs- und Verwaltungsbeamten wird ein entsprechendes Verhalten erwartet. Both zeigt in seinem Aufsatz, wie Aśoka in seiner Religionspolitik Toleranz und Staatsinteressen zu verbinden verstand.

Die Würzburger Missionswissenschaftlerin und China-Expertin *C. von Collani* erinnert in ihrem Beitrag an das große kartographische China-Projekt der Jesuiten zu Beginn des 18. Jhs., das in engem Zusammenhang mit deren Akkommodationsmethode steht. Die kartographischen Kenntnisse der Jesuiten sollten die Neugierde chinesischer Schüler wecken und damit möglicherweise deren Interesse für das Christentum. Es waren vor allem französische Jesuiten, die in dem für Astronomie und Kartographie führenden Paris ausgebildet wurden, und die im Projekt eine wichtige Rolle spielten. *C. von Collani* geht auf eine kleine Episode dieses großen Projektes ein. Ausgehend von der Analyse zweier Schriftstücke des Deutschen Jesuiten Kilian Stumpf zeigt die Autorin u.a. Probleme interkultureller Verständigung auf. Sie geht der Frage nach, wer als erster die Idee einer kartographischen Gesamtdarstellung Chinas hatte und geht auf die weitere Entwicklung des vom Kaiser Kangxi geförderten Projektes ein. Dazu liefern die ausgewerteten Quellen von Stumpf detaillierte Informationen, insbesondere was das den Kaiser irritierende, eigensinnige Verhalten von *J. Bouvet* betrifft.

DIE DHAMMA-PROKLAMATION IN DEN INSCHRIFTEN AŚOKAS (CA. 268–233 V. CHR.) ALS MITTEL ZUR HERRSCHAFTSLEGITIMATION UND HERRSCHAFTSSICHERUNG

von Leo Both

Gemäß der buddhistischen Tradition war König Aśoka der große Förderer des Buddhismus. Nicht nur in Indien, sondern auch jenseits der Reichsgrenzen soll er den Buddhismus verbreitet, das dritte Konzil nach Pātaliputra einberufen und 84.000 Stūpas erbaut haben. In seiner grenzenlosen Freigebigkeit schenkte er ganz Jambudvīpa, sein gesamtes Herrschaftsgebiet, der buddhistischen Gemeinde, und sein Sohn Mahendra soll maßgeblich an der Missionierung Ceylons beteiligt gewesen sein. Durch diese buddhistischen Legenden beeinflusst, behaupten einige Gelehrte,¹ daß Aśoka den Buddhismus als Staatsreligion eingeführt habe,² und vergleichen Aśokas Funktion bei der Verbreitung des Buddhismus mit der Rolle des römischen Kaisers Konstantin (306–337 n. Chr.) hinsichtlich des Christentums.³ D.R. Bhandarkar vertritt die Ansicht, daß Aśoka bestrebt gewesen sei,

¹ DIETER SCHLINGLOFF ist der Ansicht, daß uns in den Inschriften Aśokas die ältesten buddhistischen Zeugnisse erhalten seien. S. SCHLINGLOFF: »König Asoka und das Wesen des ältesten Buddhismus«, in: *Saeculum* 36 (1985), 326–333.

Nach der Auffassung von GRIGORIJ MAKSIMOVIČ BONGARD-LEVIN hat Aśoka in den letzten Lebensjahren seine Politik der religiösen Toleranz aufgegeben und den Buddhismus stärker gefördert. S. BONGARD-LEVIN: *Mauryan India*, New Delhi 1985, 347.

Und in der Brockhaus Enzyklopädie heißt es: »Ashoka förderte die Ausbreitung des Buddhismus durch Mission.« S. *Brockhaus Enzyklopädie. In vierundzwanzig Bänden*, Bd. 2, 19., völlig neu bearbeitete Auflage, Mannheim 1987, 179.

² »About eighty years after his time Taxila was taken by Aśōka, who afterwards ascended the throne of Magadha and made Buddhism the state religion of his vast dominions.« S. JOHN WATSON MCCRINDLE: *Ancient India as Described in Classical Literature*, [1901] Amsterdam 1971, Anm. 4, 33–34.

»Asoka dagegen ließ der Lehre des Erhabenen und dem buddhistischen Mönchsorden nicht nur in Indien weitgehende staatliche Förderung zuteil werden, sondern entsandte auch seinen Sohn Mahinda als Missionar nach Ceylon. Auch nach Hinterindien sollen bereits Missionare Asokas gelangt sein. So stieg der Buddhismus durch die Aktivität von einer indischen Sekte zum Rang einer Weltreligion empor.« S. W. SCHUMACHER: *Die Edikte des Kaisers Asoka. Vom Wachstum der inneren Werte*, Konstanz 1948, 10.

³ »In his patronage of Buddhism, which helped to transform a local into a world religion, he has been compared to Constantine in relation to Christianity.« S. RADHAKUMUD MOOKERJII: *Aśoka*, [1928] Delhi 1972, 1.

»Constantine the Great issued the Edict of Milan in 313, by which Christianity was recognized by the Roman Empire, and he convened the first Council of Nicaea, but there is no reason to suppose that these actions resulted from a new moral insight and little indication to suggest that his conversion influenced his conduct – and indeed he was not baptized until the time of his death in 337. Moreover, Christianity was established in the Roman empire, while Buddhism was expelled from India.« S. N.A. NIKAM / RICHARD MCKEON: *The Edicts of Aśoka*, Chicago 1959, 4–5.

das Herrscher-Ideal eines Cakravartin Dharmarāja zu verkörpern, so wie es im Pali-Kanon⁴ beschrieben wird.⁵ Entsprechend erklärt er alle Vergleiche Aśokas mit anderen historischen Gestalten⁶ als unzulässig. Einzig die Parallele mit dem Heiligen Paulus, hinsichtlich der Transformation einer kleinen Sekte in eine umfassende Weltreligion, läßt er gelten.⁷

In seiner *Histoire du Bouddhisme Indien*⁸ legt der Buddhistologe Étienne Lamotte den Inschriften Aśokas mehr Gewicht als den buddhistischen Quellen bei und zeigt Aśoka mehr als Staatsmann denn als Buddhisten. Zwar erklärte Aśoka in der ersten kleinen Felseninschrift, daß er ein buddhistischer Laienanhänger sei,⁹ jedoch kommt Lamotte zu dem Schluß, daß der von Aśoka in den Inschriften propagierte Dhamma nicht mit der buddhistischen Lehre gleichgesetzt werden dürfte.¹⁰ Er weist darauf hin, daß alle wichtigen buddhistischen Begriffe und Lehren in den Inschriften gänzlich fehlen. So sucht man vergeblich nach den vier edlen Wahrheiten, dem edlen achtfachen Pfad, dem Prinzip des Entstehens in Abhängigkeit oder dem Nirvāna-Konzept (Pali *nibbāna*).¹¹ Daher betrachtet Lamotte den Dhamma Aśokas als eine Form der buddhistischen Laienetik.¹² Entschieden lehnt er die Vorstellungen ab, daß Aśoka einen buddhistischen Staat gründen wollte oder daß seine Gesandten und Beauftragte buddhistische Missionare gewesen wären.¹³ Doch hält es Lamotte für sehr wahrscheinlich, daß Aśokas Dhamma-Unterweisungen den Boden für die buddhistische Mission bereiteten.

Schon Ludwig Alsdorf hat auf den staatspolitischen Aspekt der Aśoka-Inschriften hingewiesen,¹⁴ und Ulrich Schneider, der die 14 großen Felseninschriften bearbeitet hat,

»Aśoka was a patron of the Buddha's doctrine and was responsible for raising Buddhism from the status of a local sectarian creed of Eastern India to that of one of the principal religions of the world.« S. DINES CHANDRA SIRCAR: *Inscriptions of Aśoka*, [1957] Delhi 1967, 17.

⁴ *Lakkhaṇa-Suttanta*, 13. Sutta des *Dīgha-Nikāya*.

⁵ S. D. R. BHANDARKAR: *Aśoka*, [1923] Calcutta 1955, 203. Dagegen stellt ROMILA THAPAR die Frage, ob die Beschreibung des Cakravartin im *Cakkavattisihanādasutta* (*Dīghanikāya* III, 58ff) in der Zeit vor Aśoka entstanden sei, oder ob dieser Text erst durch Aśoka inspiriert worden sei? S. ROMILA THAPAR: *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford 1961, 8.

⁶ Darunter der schon genannte Kaiser Konstantin, aber auch Mark Aurel (Marcus Aurelius Antoninus *121 n. Chr., regierte von 161–180 n. Chr.), Karl der Große (*747–814 n. Chr.) sowie der Moghul Kaiser Akbar (*1542–1605 n. Chr.).

⁷ BHANDARKAR, a. a. O., 217.

⁸ S. ÉTIENNE LAMOTTE: *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Śāka*, Paris 1958, 255–256; sowie die englische Übersetzung *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Śāka Era*, Paris 1988 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 36), 233–234.

⁹ »[C] *adhikāni adhātīyāni vasāni yaṃ hakam upāsake*. [C] Seit mehr als zweieinhalb Jahren bin ich nun ein (buddhistischer) Laienanhänger.« Zur Edition der kleinen Felseninschriften s. PAUL KENT ANDERSEN: *Studies in the Minor Rock Edicts of Aśoka*, I. Critical edition, Freiburg 1990, 123.

¹⁰ S. LAMOTTE: *History of Indian Buddhism*, 228.

¹¹ S. LAMOTTE, a. a. O., 230.

¹² Zu der Unterweisung der Laien (*upāsaka*) s. *Lakkhaṇasuttanta* (*Dīgha*, III, 142–79), *Siṅgālovāda* (*Dīgha*, III, 180–93) und die verschiedenen *Gahapativagga* (*Majjhima*, I, 339–413; *Samyutta*, II, 68–80 und *Aṅguttara*, IV, 208–35).

¹³ S. LAMOTTE, a. a. O., 234.

¹⁴ »Daß der Kaiser ein frommer Buddhist war, bezeugt er in seinen Inschriften mehrfach; er berichtet sogar im Kleinen Felsenedikt von seiner Bekehrung und seinem danach zunächst nur geringen, später aber gewachsenen Glaubenseifer. Aber von diesen persönlichen Bekenntnissen abgesehen fehlt in den für das ganze Volk bestimmten (im

charakterisiert den König Aśoka folgendermaßen: »Und zu alledem kommt, für den dafür empfänglichen Leser, das Erlebnis einer großen Persönlichkeit, eines Politikers von Rang, der fern jeder Schwarmgeisterei ernst und entschlossen eine Pax Mundi anstrebt.«¹⁵

In diesem Aufsatz möchte ich den staatspolitischen Aspekt der Inschriften Aśokas anhand von drei Fragen untersuchen:

1. Wie legitimiert Aśoka seine Herrschaft?
2. Wie motiviert er seine Untertanen, seiner Herrschaft anzuerkennen?
3. Welche Maßnahmen ergreift er zur Sicherung seiner Herrschaft?

1. Die Legitimation seiner Herrschaft

Schon die Verteilung der Inschriften über den indischen Subkontinent lassen die Bedeutung, die Aśoka ihnen beimaß, erkennen.¹⁶ Eine Konzentration von Inschriften findet man im Kerngebiet der Mauryas entlang der Yamunā und der Gaṅgā sowie im Norden um die Provinzhauptstadt Taxila und im Süden um Suvāṇṇagiri. Auch entlang der Reichsgrenzen wurden Inschriften aufgestellt: im Nordwesten bei Kandahār, im Westen bei Gīrnār und Sopārā und im Osten bei Jaugaḍa und Dhauli.

Vermutlich¹⁷ erhielt Aśoka die Anregung zur Aufstellung von Säuleninschriften von den achämeniden Königen Kyros II. (559–529), Dareios I. (521–486) oder Xerxes I. (480–465). Doch was die religiöse Herrschaftslegitimation angeht, so gibt es einen gravierenden Unterschied. Dareios sagte von sich: »Ahura Mazdā machte mich zum König

Unterschied von den an die buddhistische Gemeinde gerichteten) Edikten alles spezifisch Buddhistische; weder kommt der Name des Buddha vor noch erscheint ein einziger der wesentlichen buddhistischen Termini und Lehrgegenstände. Man hat diesen auffälligen Gegensatz damit erklären wollen, daß die hier gepredigte Moral- und Sittenlehre eine Art vereinfachter Laienbuddhismus oder ein Buddhismus in statu nascendi sei [1]; es scheint mir dagegen völlig sicher, daß die Ausschaltung alles spezifisch Buddhistischen ein bewußter *staatspolitischer Akt* der so charakteristisch indischen religiösen Toleranz ist, die der Kaiser in dem berühmten zwölften Felsenedikt in klassischen Wendungen verkündet.« S. *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Wiesbaden 1962 (= AWLM 1961, Nr. 6), 52.

¹⁵ S. SCHNEIDER: *Die großen Felsen-Edikte Aśokas*, kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte, Wiesbaden 1978 (Freiburger Beiträge zur Indologie: 11), 7.

¹⁶ S. HERMANN KULKE / DIETMAR ROTHERMUND: *Geschichte Indiens: von der Induskultur bis heute*, [Stuttgart 1982] München 1998, Karte 5, 482.

¹⁷ Schon mehrfach wurden die Argumente für eine Abhängigkeit der Inschriften Aśokas von achämenidischen Vorbildern zusammengestellt. So sollen die Palastsäulen des Dareios und des Xerxes in Persepolis den Säulen Aśokas als Vorbilder gedient haben. Auch das Publizieren von Edikten auf Felsen oder auf Säulen könnte Aśoka von den Achämeniden übernommen haben. Ferner ist zu erwähnen, daß die Kharoṣṭhī-Zeichen von einer aramäischen Schrift abgeleitet wurden und daß die ältesten Kharoṣṭhī-Inschriften auf dem indischen Gebiet des Achämenidenreiches gefunden wurden. Auch der Anfang der Edikte *devānam piyo piyadasī lājā hevam āha* »der Liebling der Götter, König Piyadasi, spricht so« erinnert an achämenidische Inschriften wie zum Beispiel: *θātiy dārayavauš xšayaθiya* »es spricht Dareios, der König«. Auch die Verwendung des iranischen Begriffs *dipi* für »Inschrift« zeugt von dem iranischen Einfluß. So bezeichnet Aśoka seine Schreiber in der Inschrift von Šhāhbāzgarhī als *dipakara*, wohl in Anlehnung an das iranische *dipibara*. S. FABIO SCIALPI: »The Ethics of Aśoka and the Religious Inspiration of the Achaemenids«, in: *East and West*, New Series 34 (1984), 55–74 sowie OSKAR VON HINÜBER: *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*, Stuttgart 1990 (AWL 1989, Nr. 11), 55–58.

auf dieser Erde«. ¹⁸ Aber in Indien gibt es nicht eine allgemein anerkannte Vorstellung eines einzigen, höchsten Gottes. Dies wird auch an der Selbstbezeichnung Aśokas *devānaṃ piyo* »Liebling der Götter« deutlich. Aber indem Aśoka seine Herrschaft auf das universale Gesetz, auf den *Dhamma* (Sanskrit *Dharma*), stützte, der mit der ägyptischen Maat oder dem chinesischen Tao vergleichbar ist, grenzte er keine der damaligen Religionen aus. So entspricht Aśokas *Dhamma* ¹⁹ auch nicht der buddhistischen Laienethik, sondern bezeichnet ganz allgemein »die Verpflichtung eines jeden Menschen zu einer sittlichen Verhaltensweise in Übereinstimmung mit der Tradition«. Diese Verpflichtung besitzt sowohl für die Buddhisten als auch für die Ajīvikas, die Jainas und die Brāhmaṇas Gültigkeit.

In der griechischen Übersetzung einer Aśoka-Inschrift, die in Kandahār gefunden wurde, wird der Begriff *Dhamma* mit dem griechischen Wort *Eusébeia* »Frömmigkeit, Ehrfurcht, korrektes Verhalten gegenüber den Göttern und Menschen« ²⁰ wiedergegeben. Diese griechische Übersetzung trifft die Bedeutung, in der Aśoka den Begriff *Dhamma* gebrauchte, recht gut, wie wir der folgenden Zusammenstellung der *Dhamma*-Pflichten entnehmen können:

- Gehorsam gegenüber den Eltern und den Respektspersonen,
- höfliches Benehmen gegenüber den Alten, den Lehrern, den Freunden, den Bekannten und den Verwandten sowie gegenüber den Brāhmaṇas und Śramaṇas,
- korrektes Verhalten gegenüber den Sklaven, den Dienern und den Armen,
- Freigebigkeit gegenüber den Brāhmaṇas und Śramaṇas sowie gegenüber Freunden, Bekannten und Verwandten,
- das Nicht-Töten von Lebewesen,
- das Sprechen der Wahrheit,
- die Mäßigung im Ausgeben und im Horten von Reichtum.

Gegen die Annahme, daß es sich bei Aśokas *Dhamma*-Tugenden um Universalien handelt, könnte man einwenden, daß sich das Verbot, Tiere zu töten, gegen die Opferpraxis der Brāhmaṇas richten könnte. Doch Ludwig Alsdorf zeigt in seiner Abhandlung *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, daß das *Ahimsā*-Gebot, kein Lebewesen zu verletzen, einer gemeinindischen Geistesbewegung entsprungen sei. ²¹ Gemäß den Ausführungen Alsdorfs lag der Ersatz der Tieropfer (*yajña*) durch

¹⁸ *Auramazdā mān XŠyam akunauš ahyāyā BUyā*. S. FABIO SCIALPI, a.a.O., 69. S. hierzu auch das Kapitel »3. Der König als der erwählte Stellvertreter der Gottheit, a. König »nach dem Willen Ahuramazdās« in der Dissertation von GREGOR AHN: *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation*, Leiden 1992 (Acta Iranica: 31), 196–199.

¹⁹ S. hierzu den Exkurs über die *Dhamma*-Belehrung Aśokas von ULRICH SCHNEIDER, a.a.O., 156–160.

²⁰ S. L. COENEN / K. HAACKER: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Band 1, Wuppertal–Neukirchen 1997, 533, sowie P.H.L. EGGERMONT / J. HOFTUIZER: *The Moral Edicts of King Aśoka. Included the Greco-Aramaic Inscription of Kandahar and Further Inscriptions of the Maurian Period*, Leiden 1962, 6.

²¹ »Das kann doch nur bedeuten, daß nicht etwa der Jinismus – und Gleiches gilt a fortiori vom Buddhismus – die eigentliche Quelle der *Ahimsā* war, die, wie oft angenommen, von den Reformreligionen auf die brahmanische Religion übergegriffen hätte; vielmehr ist deutlich, daß Buddhismus und Jinismus nur teilnehmen an einer *gemeinindischen Geistesbewegung*, die freilich bei ihnen besonders günstige Vorbedingungen traf und daher von ihnen mit besonderem Eifer aufgegriffen und mitgemacht wurde.« S. ALSDORF, a.a.O., 49.

unblutige Opfer (*pūjā*) im Trend dieser Epoche, und daher richtete sich diese Politik Aśokas nur gegen bestimmte Gruppierungen innerhalb der brahmanischen Religion. So heißt es auch in Kauṭalyas *Arthaśāstra*: »(Die Pflichten) aller (Bevölkerungsgruppen sind:) das Nicht-Verletzen (aller Lebewesen), die Wahrhaftigkeit, die Ehrlichkeit, das Fehlen von Mißgunst und Boshaftigkeit sowie die Nachsicht.«²²

Besonders deutlich wird Aśokas Wunsch, mit seinen Dhamma-Tugenden an die überlieferte Tradition anzuknüpfen, wenn er in der zweiten kleinen Felseninschrift eine Auswahl der oben genannten Dhamma-Tugenden mit der Bemerkung schließt:

»[I] Auf solche Weise sollt ihr (das Volk) im Namen des Liebling der Götter anweisen. [J] Auf solche Weise sollt ihr die Elefantentreiber, die Schreiber, die Wagenlenker, die Brāhmaṇas anweisen. [K] Auf solche Weise sollt ihr die Schüler unterweisen, so wie es der alten Regel entspricht.«²³

Aśoka vergleicht sich mit dem Lehrer und seine Untertanen mit den Schülern, und knüpft so an das indische Ideal des Lehrer-Schüler-Verhältnisses an. Dagegen bezeichnet er sich im 1. Separatedikt als Vater und seine Untertanen als seine Kinder. In der vierten großen Säuleninschrift bleibt Aśoka bei dem Bild der Vater-Kind-Beziehung und vergleicht seine Beamten mit erfahrenen Ammen. Die Vergleiche mit dem Vater und dem Lehrer, die beide für die Erziehung und Unterweisung der Kinder verantwortlich sind, machen deutlich, daß Aśoka durch die *Dhamma*-Verkündung seine Funktion als Herrscher legitimiert.

Auch die Eroberung Kaliṅgās rechtfertigt Aśoka nachträglich als eine »Eroberung durch den *Dhamma*«. So heißt es in der 13. großen Felseninschrift im Anschluß an die Ermahnung der eroberten Völker: »[P] Diese Eroberung aber wird vom Liebling der Götter als die größte angesehen: nämlich die Eroberung durch den *Dhamma*.«²⁴ Denn Aśoka möchte den besiegten Stämmen ein gerechter Herrscher sein und den *Dhamma* nahebringen. Gemäß unserem Verständnis wird dadurch kein Eroberungskrieg legitimiert. Doch Ulrich Schneider hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Aśoka zwar sein Bedauern über den Kaliṅgā-Feldzug ausdrückt, aber daß er kein wirkliches Schuldgefühl besitzt oder gar Reue zeigt.²⁵

Nun möchte ich die Herrschaft Aśokas den von Max Weber aufgestellten Herrschaftstypen zuordnen. In seiner Studie *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie* unterscheidet Weber folgende drei reine Typen legitimer Herrschaft:

1. Die Herrschaft *rationalen* Charakters, die auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen beruht.

Zu der Frage, welchen Ursprung die Ahimsā-Idee hatte, s. HANNS-PETER SCHMIDT: »The Origin of Ahimsā«, in: *Melanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris 1968, 625–655 und J.C. HEESTERMAN: »Non-Violence and Sacrifice«, in: *Indologica Taurinensia* 12 (1984), 119–127.

²² *sarveṣāṃ ahimsā satyaṃ śaucam anasūyānṛṣaṃsyaṃ kṣamā ca* / (*Arthaśāstra* 1.3.13.)

²³ [I] *hevaṃ tuṃphe ānapayātha devānāṃpiyavacanena* [J] *hemeva ānapayātha hathi-yārohāni kāranakāni yūgyācariyāni bambhanāni ca tuṃphe* [K] *hevaṃ nivesayātha aṃtevasīni yārisā porānā pakiti*. S. unter dem Kürzel »Er« (Erragudi / Yerragudi) in ANDERSEN: *Studies in the Minor Rock Edicts of Aśoka*, 131.

²⁴ [P] *iyam ca mokhyamute vijaye devānāmpiyasa e dhammavijaye*. S. SCHNEIDER, a.a.O., 118–119.

²⁵ S. SCHNEIDER, a.a.O., 175.

2. Die Herrschaft *traditionalen* Charakters, die auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und an die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen beruht.
3. Die Herrschaft *charismatischen* Charakters, die auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen beruht.²⁶

Gundsätzlich besitzt Aśokas Herrschaft traditionellen Charakter. Aśoka ist der Enkel des Dynastie-Gründers, und er beruft sich auf die Tradition. Doch durch seine Dhamma-Proklamation erhält seine Herrschaft zusätzlich einen charismatischen Zug. Und Aśoka ist sich der Außergewöhnlichkeit seiner Dhamma-Proklamation bewußt. So schreibt er in der siebten großen Säuleninschrift, daß auch frühere Könige für das Wohlergehen des Volkes gesorgt hätten, jedoch nur er würde die Untertanen im Dhamma unterweisen.

2. Die Motivation der Untertanen zum Gehorsam

Max Weber versteht unter Herrschaft »die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen *Gehorsam zu finden*«. Dagegen definiert er »Macht« als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen *auch gegen Widerstreben durchzusetzen*, gleichviel worauf diese Chance beruht«.²⁷

Diese Bereitschaft der Untertanen, seine Herrschaft anzuerkennen und seinen Anordnungen zu gehorchen, motivierte Aśoka in verschiedener Hinsicht. In elf von den dreiunddreißig bekannten Inschriften²⁸ forderte Aśoka seine Untertanen auf, den Dhamma zu befolgen, und stellte ihnen als Belohnung den Gewinn des Diesseits und des Jenseits in Aussicht. Und wie schon erwähnt, bestand eine der von Aśoka proklamierten Dhamma-Tugenden im Gehorsam gegenüber den Respektspersonen, also auch gegenüber seinen Beamten und ihm selbst.²⁹

Abgesehen davon, daß die Menschen für die Verwirklichung ihrer Ziele auf der Erde selbst verantwortlich sind, können wir der 12. großen Felseninschrift und der siebten großen Säuleninschrift entnehmen, daß Aśoka auch Laien, die im Dhamma fest verwurzelt waren, schon hier im Diesseits Ehrungen und Gaben zukommen ließ.

Andererseits stellte Aśoka seine Herrschaft in den Dienst seiner Untertanen, damit sie im Diesseits glücklich werden und durch seine Dhamma-Unterweisung im Jenseits den Himmel gewinnen. In der sechsten großen Felseninschrift heißt es: »[I] Denn ich betrachte

²⁶ S. MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. revidierte Auflage besorgt von Johannes Winkelmann, Tübingen 1972, 124.

²⁷ S. WEBER, a.a.O., 28.

²⁸ In der 6., 9., 10., 11. und 13. großen Felseninschrift, im 1. und 2. Separatedikt sowie in der 1., 3., 4. und 7. großen Säuleninschrift betont Aśoka die Wichtigkeit, den Dhamma zu befolgen.

²⁹ HARRY FALK setzt die Bedeutung von *āvlādh* bzw. *āvrādh* mit »für sich einnehmen« oder »zufriedenstellen« an, und betont, daß der Himmel im Jenseits eine Art von Autorität darstelle, so wie der König im Diesseits, die beide zufriedenzustellen sind. S. »Das erste Säulenedikt Aśokas«, in: *Festschrift Dieter Schlingloff*, Reinbek 1996, 29–46.

es als meine Pflicht, für das Heil der ganzen Welt zu wirken. ... [L] Und worum immer ich mich bemühe, das ist: ich möchte schuldfrei vor den Geschöpfen werden; einerseits möchte ich hienieden möglichst viele glücklich machen, andererseits sollen sie im Jenseits den Himmel³⁰ gewinnen.«³¹

Aśoka war sich wohl bewußt, daß die Untertanen nur solange den Befehlen eines Herrschers gehorchen *wollen*, solange sie das Gefühl haben, daß der Herrscher seinen Aufgaben und Pflichten nachkommt. Und zum Beweis, daß er keine leeren Versprechungen macht, lesen wir in der siebten großen Säuleninschrift, die er 26 Jahre nach seiner Königsweihe schreiben ließ: »[Q] König Piyadasi, der Liebling der Götter, spricht folgendes: [R] Und an den Wegen ließ ich Feigenbäume pflanzen, (damit) sie den Tieren und Menschen Schatten spenden. Mangohaine ließ ich anlegen. [S] Alle acht Kroṣas [zwischen 14 und 29 km] ließ ich Brunnen graben und Herbergen errichten. [T] Zum Vergnügen der Tiere und der Menschen ließ ich hier und dort viele Tränken bauen. [U] Aber dies ist gewiß ein geringes Vergnügen. [V] Denn mit verschiedenen Annehmlichkeiten wurde das Volk schon von früheren Königen und auch von mir erfreut. [W] Dies aber wurde von mir getan, damit die (Menschen) dem Dhamma-Weg folgen.«³²

Die Aussage Aśokas, daß diese Annehmlichkeiten schon von früheren Königen eingeführt wurden, darf man als Beleg werten, daß die Forderung in Kauṭalyas *Arthaśāstra*,³³ die Verwaltungsbeamten des Königs sollten Wasser- und Landwege anlegen sowie Handelsstädte und Bewässerungsanlagen bauen lassen, schon vor Aśoka Beachtung gefunden hat.

Ferner richtete Aśoka zur Förderung des Allgemeinwohls 13 Jahre nach seiner Königsweihe das Amt der Dhamma-Mahāmāta ein, die er alle fünf Jahre zu Visitationsreisen aussandte. In der fünften großen Felseninschrift erteilte er ihnen den Auftrag, im Land den Dhamma zu verbreiten, sich nach dem Wohlergehen von Sklaven, Dienern, Armen, Alten sowie Strafgefangenen zu erkundigen und gegebenenfalls diese zu unterstützen. Und in diesem Sinne heißt es im 2. Separatedikt: »[Y] Zu folgendem Zweck ist diese Inschrift hier angeschrieben: auf daß die Stadtrichter unablässig bemüht seien, daß die Menschen nicht ohne Grund in Fesseln gelegt werden oder ohne Grund gefoltert werden.«³⁴

³⁰ Ganz im Sinne seines universalen Dhamma-Begriffs nennt Aśoka als jenseitige Heilsvorstellung den Himmel (*svarga*) und nicht das buddhistische *Nirvāṇa*.

³¹ [I] *kaṭaviyamate hi me savalokahite. ... [L] aṃ ca kichi palakamāni hakaṃ kiti: bhūtā-naṃ ānaniyaṃ yehaṃ, hida ca kāni sukhāpayāmi palata ca svagaṃ ālādhayatu.* Vgl. SCHNEIDER, a.a.O., 108–111.

³² [Q] *devānaṃpiye piyadasi lājā hevaṃ āhā: [R] magesu pi me nigohāni lopāpitāni, chāyopagāni hoṣaṃti pasumunisānaṃ. aṃbāvaḍḍikā lopāpitā. [S] adhakosikyāni pi me udupānāni khānāpāpitāni. niṃsiddhiyā ca kālāpitā. [T] āpānāni me bahukāni tata tata kālāpitāni paṭibhogāye pasumunisānaṃ. [U] lahuke ca esa paṭibhoge nāma. [V] vividhāyā hi sukhāyanāyā pulimehi pi lājīhi mamayā ca sukhayite loke. [W] imaṃ cu dhammanūpaṭipatī anupaṭipajamtu ti etadathā me esa kaṭe.* S. E. HULTZSCH: *Inscriptions of Asoka*, Corpus Inscriptionum Indicarum, Bd. 1, Oxford 1924, 132. S. auch die zweite große Felseninschrift in SCHNEIDER, a.a.O., 104–105.

³³ *Arthaśāstra* 2.1.19–20.

³⁴ [Y] *etāye aṭhāye iyaṃ lipi likhita hida: ena nagala-viyohālakā savataṃ samayaṃ yūjevū ti, ena janasa akasmā palibodhe va akasmā palikilese va no siyā ti.* Zur Edition und Übersetzung s. LUDWIG ALSDORF: *Aśokas Separatedikt von Dhauri und Jaugada*, Wiesbaden 1962 (AWLM, 1962, Nr. 1), 32–38 sowie SCHNEIDER, a.a.O., 84–94.

Aśoka war bemüht, ein gerechter König zu sein. In der vierten großen Säuleninschrift ordnete er an: »[K] Denn dies ist zu wünschen: daß es nämlich die Gleichheit (aller Menschen) bei einem Rechtsstreit bzw. Prozeß und die Gleichheit bei der Bestrafung gibt.«³⁵

Dies war eine revolutionäre Neuerung. Denn zur Zeit Aśokas waren die Kastenunterschiede schon ausgeprägt, und in der *Manusmṛiti* oder auch in Kauṭalyas *Arthaśāstra* werden z.B. verschiedene Strafmaße für die verschiedenen Kasten (*varṇa*) im Falle einer geschlechtlichen Beziehung zu einer Brahmanin genannt.³⁶

Darüber hinaus verpflichtete sich Aśoka, stets für die Angelegenheiten seiner Untertanen ansprechbar zu sein. In der sechsten großen Felseninschrift heißt es: »[D] Zu jeder Zeit, während ich esse, im Privatgemach, im Schlafgemach, in den Stallungen (?), in der Sänfte, im Park, überall haben mir Berichterstatter über die Angelegenheiten der Leute zu berichten.«

Und etwas weiter: »[H] Denn nicht werde ich nachlassen in persönlicher Anstrengung und rascher Erledigung der Angelegenheiten. [I] Denn ich betrachte es als meine Pflicht, für das Heil der ganzen Welt zu wirken.«³⁷

Im Vergleich hierzu möchte ich zwei Verse aus Kauṭalyas *Arthaśāstra* zitieren, die Vorschriften für den König enthalten: »Jede dringliche Angelegenheit soll er anhören und keine lasse er vorüberschlüpfen; nur mit Mühe oder gar nicht mehr ist in Ordnung zu bringen, was man versäumt hat.«

Und: »In der Freude der Untertanen besteht die Freude des Königs und im Heil der Untertanen sein Heil, nicht was ihm selber lieb wäre, ist Heil für den König, sondern was den Untertanen lieb ist, das ist sein Heil.«³⁸

Auch von seinen Verwaltungsbeamten erwartete Aśoka Pflichtbewußtsein und Gerechtigkeit. Im 2. Separatedikt warnte er seine Beamten vor schlechten Charaktereigenschaften wie Neid, Jähzorn, Grausamkeit, Übereilung, Mangel an Eifer, Trägheit, Schläffheit. Ferner wies er jeden seiner Beamten an, einen Kollegen zu ermahnen, der seine Anweisungen nachlässig befolgte.³⁹

³⁵ [K] *ichitaviye hi eṣā, kiṃti? viyohālasamatā ca siya daṇḍasamatā cā*; s. HULTZSCH, a.a.O., 123.

³⁶ Ein Kṣatriya, der mit einer Brahmanin Verkehr hatte, soll die höchste Strafe bezahlen, ein Vaiśya verliert sein ganzes Habe und ein Śūdra wird in einem Strohfeuer verbrannt (*Arthaśāstra* 4.13.32). S. auch *Manusmṛiti* 8.374–378.

Zu der Gleichheit bei der Bestrafung (*daṇḍasamatā*) schreibt HARAPRASĀD SHĀSTRĪ: »The Brāhmaṇas have always claimed the privilege of immunity from criminal punishment. For offences, however heinous, their highest punishment was banishment with all their property and possession from the kingdom. Capital punishments were unknown to them.« S. SHĀSTRĪ: »Causes of the Dismemberment of the Maurya Empire«, in: *JASB* May 1910, 260.

³⁷ [D] *savaṃ kālāṃ adamānasā me olodhanasi gabhāgālasi vacasi vinitasi uyānasi savatā paṭivedakā aṭhaṃ janasa paṭivedayaṃtu me. ... [H] nathi hi me tose uṭhānasi aṭhasaṃtilānāye ca. [I] kaṭaviyamate hi me savalokahite*. S. SCHNEIDER, a.a.O., 108–109.

³⁸ *sarvam ātyayikaṃ kāryaṃ śṛṇuyān nātipātayet /*

kṛcchrasādhyam atikrāntaṃ asadhyaṃ vāpi jāyate // (Kauṭalya: Arthaśāstra 1.19.30)

praṅśukhe sukhaṃ rājñāḥ prajānāṃ ca hite hitam /

nātmapriyaṃ hitam rājñāḥ prajānāṃ tu priyaṃ hitam // (Kauṭalya: Arthaśāstra 1.19.34)

S. *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, das Arthaśāstra des Kauṭilya*, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von JOHANN JAKOB MEYER, [Leipzig 1926] Graz 1977, 48.

³⁹ »[L] Demgegenüber müßt ihr euch vornehmen, einen Mittelweg zu gehen. [M] Durch folgende Charaktereigen-

Doch die Motivation seiner Untertanen zum Gehorsam gegenüber seiner Herrschaft ist nur die eine Seite der Medaille. Aśoka war sich seiner Macht durchaus bewußt und auch gewillt, von ihr Gebrauch zu machen, falls ihm der Gehorsam verweigert würde. Man kann es mit Lenin sagen: »Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser« oder mit »Zuckerbrot und Peitsche« umschreiben, die Inschriften Aśokas lassen erkennen, daß er die Zügel seiner Herrschaft nicht schleifen ließ oder gar zu einem pazifistischen Schwärmer wurde und so den Niedergang seiner Dynastie verursacht habe, wie es von Raychaudhuri⁴⁰ vertreten wird.

3. Aśokas Dhamma-Verkündung als ein Instrument der Herrschaftssicherung

Dies soll im Hinblick auf die verschiedenen Bevölkerungsgruppen dargestellt werden.

3.1 Die Herrschaftssicherung in Bezug auf die Verwandtschaft und die eigenen Beamten

In der fünften großen Felseninschrift schrieb Aśoka: »[M] Sie [die Dhamma-Mahāmāttas] sind überall, hier [d.h. in Pāṭaliputa] und in den auswärtigen Städten, mit sämtlichen Privatgemächern meiner Brüder und Schwestern sowie all meiner sonstigen Verwandtschaft befaßt.«⁴¹

schaften aber gelingt dies nicht vollständig: durch Neid, Jähzorn, Grausamkeit, Übereilung, Mangel an Eifer, Trägheit, Schläffheit. [N] Daher müßt ihr euch vornehmen: »Möge ich diese Eigenschaften nicht haben.« [O-P] Die Grundlage [Hauptsache] aber von alledem ist, immer frei zu sein von Jähzorn und Übereilung. Wer etwa schlaff ist, der soll sich aufraffen und sich in Bewegung setzen, sich rühren und sich fortbewegen. [Q] Wer von euch es ebenso ansieht, der soll immer wieder zu einem andern (seiner Kollegen) sagen: »Sehet, so und so lautet die Anweisung des Lieblinges der Götter! [R] Großen Nutzen bringt deren genaue Ausführung, großen Schaden ihre nicht genaue Ausführung; [S] wenn man sie nämlich unvollkommen ausführt, gewinnt man nicht den Himmel, gewinnt man nicht den König.« [T] Zweifachen Gewinn bringt nämlich schon das Normalmaß dieses Werkes, um wieviel mehr erst, was darüber hinausgeht! [U] Wenn ihr es aber vollkommen ausführt, werdet ihr den Himmel gewinnen und eurer Schuld gegen mich ledig werden.«

[L] *tata icchitaviye tuphehi kiṃti: majhaṃ paṭipādayemā ti. [M] imehi cu jātehi no sampaṭipajati: isāya, āsulopena, niṭhūliyena, tūlanāya, anāvutiya, ālasiyena, kilamathena. [N] se icchitaviye kiṃti: ete jātā no huvevu mamā ti. [O] etasa ca savasa mūle anāsulope atūlanā ca [P] nitiyaṃ. e kilamte siyā ti, tena ugaca samcalitaviye tuvaṭṭitaviye etaviye vā. [Q] hevaṃmeva e dakheya tupaḥā, tena vataviya aṃn'amne: »dekhata, hevaṃ ca hevaṃ ca devānampiyasa anusathi! [R] se mahā-phale etasa sampaṭipāda, mahā-apāye asampaṭipati. [S] vipaṭipādayamīne hi etaṃ nathi svagasa āladhi, no tājāladhi.« [T] duahale hi imasa kaṃmasa same, kute mana atileke! [U] sampaṭipajamīne cu etaṃ svagaṃ ālādhiyatha mama ca ānaniyaṃ ehatha.* Zur Edition und Übersetzung s. ALSDORF, a.a.O., 32–38 sowie SCHNEIDER, a.a.O., 84–94.

⁴⁰ S. H. C. RAYCHAUDHURI: *Political History of Ancient India*, Calcutta 1953, 354–355.

⁴¹ [M] *hidā bhāhilesu ca nagalesu savesu olodhanesu bhātinaṃ ca me bhagininaṃ ca e vā pi amne nāṭike savata viyāpaṭā.* S. SCHNEIDER, a.a.O., 108–109.

Ulrich Schneider hat schon darauf hingewiesen, daß Aśoka durch dieses Edikt alle seine Brüder und Schwestern den Dhamma-Mahāmāttas, deren Befugnisse bis in die Privatgemächer reichen, unterstellte.⁴²

In der siebten großen Säuleninschrift verfügte Aśoka, daß auch die Schenkungen seiner Verwandten der Kontrolle der Dhamma-Mahāmāttas unterliegen.⁴³ Damit erschwerte er auch eventuellen Verschwörern die Möglichkeit, Palastintrigen finanziell zu unterstützen. In diesem Zusammenhang sei auf die siebte große Felseninschrift verwiesen, in der es heißt: »[E] Freigebigkeit aber, sei sie auch sehr groß, ist bei einem, der nicht Selbstbezüglichung, Herzensreinheit, Dankbarkeit und feste Zuneigung hat, ganz gewiß etwas Niedriges.«⁴⁴

Denn jemand, der ohne die von Aśoka genannten Voraussetzungen Schenkungen macht, verfolgt eigennützige Ziele.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß Aśoka in den Separatedikten seine Verwaltungsbeamten zur gerechten Pflichterfüllung aufforderte. Doch Aśoka beließ es nicht bei der bloßen Aufforderung. Der folgende Teil des zweiten Separatedikts lautet: »[Z] Und zu folgendem Zweck werde ich alle fünf Jahre einen Mahāmāta zu einer Visitationsreise aussenden, der nicht hart, nicht heftig (sondern) von milder Handlungsweise sein wird, um dies zu erkunden: »Machen sie [die Stadtrichter] das auch so, wie meine Anweisung lautet?«⁴⁵

Diese Inschrift belegt, daß Aśoka seine Verwaltungsbeamten regelmäßig kontrollierte. Doch hat das öffentliche Aufstellen des Edikts noch eine andere Konsequenz. Denn Aśoka nannte damit allen ungerecht behandelten Untertanen *den Ansprechpartner*, dem sie ihre Beschwerden vortragen konnten, und ermöglichte ihnen auf solche Weise, sich gegen Willkür und Ausbeutung zu wehren.

Aśokas Argwohn gegenüber der eigenen Verwandtschaft und den Verwaltungsbeamten war gewiß berechtigt. Auch Kauṭalya fürchtete die von diesen beiden Gruppen ausgehende Opposition und eventuelle Revolten. Im *Arthaśāstra* widmete er gleich mehrere Kapitel der Prüfung und Kontrolle der Regierungsbeamten sowie der Überwachung der Prinzen.⁴⁶ Das

⁴² S. SCHNEIDER, a.a.O., 162.

⁴³ »[DD] Es wurde von mir verfügt, daß sie auch mit der Verteilung der Gaben meiner Söhne und auch der anderen Prinzen meiner Königinnen befaßt sind, damit es beispielhafte Dhamma-Taten sind und dem Befolgen des Dhammagemäßen (dienen).«

[DD] *dālakānaṃ pi ca me kaṭe aññaṇaṃ ca devikumālānaṃ ime dānavisagesu viyāpaṭā hohaṃti ti dhammāpadānāthāye dhammānupatipatiye*. S. E. HULTZSCH: *Inscriptions of Asoka* (Corpus Inscriptionum Indicarum. Bd. 1), Oxford 1924, 131.

⁴⁴ [E] *vipule pi cu dāne asa nathi sayame bhāvasudhi kiṭanāṭā diḍhabhatitā ca nice bāḍhaṃ*. S. SCHNEIDER, a.a.O., 110-111.

⁴⁵ [Z] *etāye ca aṭhāye hakaṃ mahāmātaṃ paṃcasu paṃcasu vasesu nikhāmayisāmi, e akhakhase achamḍe sakhinālaṃbhe hosati, etaṃ aṭhaṃ jānitave: taṃ pi tathā kalamti atha mama anusathi? ti*. Zur Edition und Übersetzung s. ALSDORF, a.a.O., 32-38 sowie SCHNEIDER, a.a.O., 84-94.

⁴⁶ 1. Buch, 10. Kapitel: Erkenntnis der Lauterkeit oder Unlauterkeit der hohen Beamten durch listige Proben

1. Buch, 11. Kapitel: Die Anstellung von Geheimdienern (Die Errichtung von Spionagestellen)

1. Buch, 17. Kapitel: Der Überwachung der Prinzen

Ende der Maurya-Dynastie bestätigt nachträglich die Richtigkeit von Aśokas Mißtrauen. Nicht einmal 50 Jahre später wurde der letzte Maurya-Herrscher Brhadratha von seinem eigenen General Puṣyamitra Shunga während einer Truppenparade ermordet (185 v. Chr.).⁴⁷

3.2 Die Herrschaftssicherung in Bezug auf die verschiedenen Religionsgemeinschaften

Obwohl Aśoka sich als Laienanhänger zum Buddhismus bekannte, lassen die beiden Inschriften, die er direkt an die buddhistische Gemeinde richtete, in keiner Weise erkennen, daß er gewillt war, sich der buddhistischen Gemeinde unterzuordnen. Im Gegenteil: es war Aśoka, der sich in die inneren Angelegenheiten der buddhistischen Gemeinde einmischt und ihr Vorschriften machte. Hierzu zwei Beispiele:

In der dritten kleinen Felseninschrift von Bairāt empfahl Aśoka der buddhistischen Gemeinde sieben Texte⁴⁸ zur besonderen Beachtung. In dem Aufsatz »The Calcutta-Bairāt Edict of Aśoka« fragt Ulrich Schneider⁴⁹ nach der generellen Absicht Aśokas, und stellt eine Spannung zwischen dem einleitenden Satz: »Ihr Ehrwürdigen, alles was von dem Erhabenen Buddha gesprochen wurde, war wohl gesprochen« und dem letzten empfohlenen Text »die Ermahnung Rāhulas, die der Erhabene Buddha bezüglich der falschen Rede verkündet hat« fest. Nun zieht Schneider die 12. große Felseninschrift heran, worin Aśoka eine Mäßigung im Tadel fremder Religionsgemeinschaften forderte, und gelangt zu der Schlußfolgerung, daß hier Aśoka auf einen konkreten Anlaß hin die buddhistische Gemeinde ermahnte, keine Lügen zu verbreiten.

Als zweites Beispiel möchte ich einen Hinweis, den Heinz Bechert in dem Aufsatz »The importance of Asoka's so-called Schism Edict«⁵⁰ herausgestellt hat, aufgreifen. Bechert betont, daß Aśoka angesichts der »chaotischen Zustände im Aśokarāma« mit Hilfe seiner königlichen Autorität die Einheit der buddhistischen Gemeinde wiederhergestellt und gesichert habe. Meiner Meinung nach hat dieses Schismen-Edikt nicht der »gläubige Buddhist« Aśoka verfaßt, sondern der Staatsmann, der hier ordnungspolitisch eingreift und auch finanzielle Aspekte zu berücksichtigen hat. Denn die Spaltung der Gemeinde kann

1. Buch, 18. Kapitel: Verhalten des vom Hof verbannten Prinzen und Verfahren gegen den vom Hof verbannten Prinzen

2. Buch, 8. Kapitel: Wiedererlangung dessen, was Beamte vom Einkommen gestohlen haben

2. Buch, 9. Kapitel: Beaufsichtigung der Regierungsbeamten.

⁴⁷ KULKE / ROTHERMUND: *Geschichte Indiens*, München 1998, 91-92.

⁴⁸ Von mehreren Indologen gibt es verschiedene Identifikationen dieser Texte mit den uns überlieferten kanonischen Texten, wobei einige Zuordnungen fraglich bleiben. S. auch ÉTIENNE LAMOTTE: *History of Indian Buddhism*, a.a.O., 235f.

⁴⁹ S. ULRICH SCHNEIDER: »The Calcutta-Bairāt Edict of Aśoka«, in: *Indological and Buddhist Studies (in Honour of Professor J.W. de Jong)*, Canberra 1982, 491-98.

⁵⁰ S. HEINZ BECHERT: »The Importance of Asoka's So-called Schism Edict«, in: *Indological and Buddhist Studies (in Honour of Professor J.W. de Jong)*, Canberra 1982, 61-68.

nicht im Interesse Aśokas liegen, weil solche Splittergruppen durch seine Dhamma-Mahāmāttas wesentlich schwieriger zu kontrollieren wären. Berücksichtigt man die siebte große Felseninschrift, in der er jeder Religionsgemeinschaft eine Wohnung zusicherte, entstehen durch jede Spaltung der Staatskasse neue Ausgaben, die Aśoka aber nur unter der Voraussetzung tragen mochte, daß diese Religionsgemeinschaft den Dhamma befolgte.

Die drei Schenkungsinschriften an den Ājīvika-Höhlen belegen, daß die Freigebigkeit gegenüber allen Religionsgemeinschaften, die Aśoka in seinen Inschriften mehrfach forderte, kein bloßes Lippenbekenntnis war. Doch zeigen seine Edikte auch, daß er die Religionsgemeinschaften nicht nach dem Gießkannen-Prinzip unterstützen wollte.

In der 12. großen Felseninschrift, die auch als Aśokas *Toleranz-Edikt* bekannt ist, erklärte er: »[B] Nicht aber hält der Liebling der Götter Geschenke oder Ehrungen für so (wichtig) wie, daß Wachstum im Wesentlichen bei allen Religionsgemeinschaften sei.«⁵¹

Und in der fünften großen Felseninschrift heißt es: »[N] Sie, die Dhamma-Mahāmāttas, sind überall in meinem Reich mit den Dhamma-Anhängern befaßt, (um festzustellen,) ob einer entweder (nur) dem Dhamma zugeneigt ist oder ob (bereits) eine Ausrichtung auf den Dhamma besteht, oder ob einer (sogar schon) würdig für Schenkungen ist.«⁵²

3.3 Die Herrschaftssicherung in Bezug auf die eroberten Völker

Die 13. große Felseninschrift, in der Aśoka die Greuelthaten des Kalingā-Krieges schilderte, wurde von Ulrich Schneider ausführlich behandelt.

Zwei Punkte seiner Analyse erscheinen mir besonders wichtig: Zum einen deutet nichts auf ein wirkliches Schuldgefühl Aśokas hin, und zum zweiten beinhaltet Aśokas folgende Äußerung eine massive Drohung: »[M] Und auch die Dschungelbewohner, die im Reich des Lieblings der Götter sind, auch die behandelt er freundlich und bringt sie zum Nachdenken. [N] Und bei aller Reue des Lieblings der Götter wird ihnen (seine) Macht verkündet, damit sie sich zurückhalten mögen und nicht getötet werden.«⁵³

Zweifellos war Aśoka bereit, eine neue militärische Offensive zu unternehmen, falls sich diese Völker ihm widersetzen sollten. Er war nicht zu »einem Pazifist um jeden Preis« geworden. Auch die Aussage im ersten Separatedikt: »Und (auch) diese Überzeugung sollen (die unterworfenen Grenznachbarn) gewinnen: »Der Liebling der Götter wird uns

⁵¹ [B] *no cu tathā dānaṃ vā pūjā vā devānaṃpiye maṃnati athā kiti: sālavaḍhi siyā savapāsaṃdānaṃ.* S. SCHNEIDER, a.a.O., 114-115.

Angesichts dieser Inschrift klingt die Beschreibung des Lebensendes von Aśoka nach dem *Aśokāvadāna* recht unglaubwürdig. Dort heißt es, daß Aśoka seinen gesamten Besitz der buddhistischen Gemeinde geschenkt habe und daß Sampadīn ihn deshalb entmachtet habe. S. JOHN S. STRONG: *The Legend of King Aśoka*, Princeton 1983, 288.

⁵² [N] *e iyaṃ dhammanisite ti vā dhammādhithāne ti vā dānasayute ti vā savata vijitasi mama dhammayutasi viyāpatā te dhammamahāmātā.* S. SCHNEIDER, a.a.O., 108-109.

⁵³ [M] *ā pi ca atavi devānaṃpiyasa vijitasi hoti, tam pi anunayati anunijhapayati. [N] anutāpe pi ca pabhāve devānaṃpiyasa vucati tesam kiti: avatapeyu no pi ca hamneyu.* S. SCHNEIDER, a.a.O., 116-117.

verzeihen, was verziehen werden kann«⁵⁴, bedeutet nicht, daß Aśoka gewillt war, *alles* zu verzeihen.

Ferner geht aus der vierten großen Säuleninschrift hervor, daß Aśoka keinesfalls die Todesstrafe abschaffte,⁵⁵ und dem zweiten Separatedikt können wir entnehmen, daß er auch die Folter nicht verbot.⁵⁶

3.4 Die Herrschaftssicherung als Familien- und Nachbarschaftskontrolle

In der 9. und 11. großen Felseninschrift forderte Aśoka – etwas überspitzt formuliert – zur gegenseitigen Familien- und Nachbarschaftskontrolle auf, als er nach der Aufzählung der verschiedenen Dhamma-Tugenden schrieb: »[D] Ebendas muß gesagt werden sowohl von einem Vater, wie von einem Sohn, wie von einem Bruder, wie von einem Herrn, wie von Freunden oder Bekannten, ja sogar von einem Nachbarn: ›Dies ist gut, dies muß getan werden.‹ [E] Indem man auf solche Weise handelt und was auch der Gewinn hier in der Welt ist, so entsteht unendliches Verdienst im Jenseits durch die Dhamma-Gabe.«⁵⁷

Abschließend ist noch zu erwähnen, was Megasthenes über die Herrschaft Candragupta schrieb. Megasthenes, der die indische Bevölkerung in sieben Klassen einteilte, berichtete: »Die sechste Klasse der Inder sind die sogenannten Aufseher. Sie überwachen, was im Land und in den Städten geschieht, und melden dies dem König, sofern die Inder von einem König beherrscht werden, oder den Behörden, soweit sie unabhängig sind. Sie dürfen nichts Falsches melden; und kein Inder wurde je angeklagt, gelogen zu haben.«⁵⁸

⁵⁴ (G) ... *hevam ca jānevū iti: khamisati ne devānaṃpiye aphākā ti e cakiye khamitave*. ... Zur Edition und Übersetzung s. ALSDORF, a.a.O., 32-38 sowie SCHNEIDER, a.a.O., 84-94.

⁵⁵ »[L] Und mein Befehl lautet, daß von jetzt an die Gefangenen, die schon ihr Urteil erhalten haben und zum Tode verurteilt wurden, von mir (einen Aufschub) von drei Tagen zum Geschenk erhalten.«

[L] *ava ite pi ca me āvuti baṃdhanabadhānaṃ munisānaṃ tilitadamāḍānaṃ patava-dhānaṃ timni divasāni me yote diṃne*. S. HULTZSCH, a.a.O., 123.

K.R. NORMAN vertritt in dem Aufsatz »Aśoka and Capital Punishment« die Meinung, daß *vadha* nicht mit ›Töten‹, sondern mit ›Schlagen‹ zu übersetzen sei, und versucht so zu zeigen, daß Aśoka sein eigenes *Ahimsā*-Ideal nicht verletzt habe. Doch dürfte diese Interpretation Normans an der Wirklichkeit vorbei gehen. Auch in der 5. großen Säuleninschrift [B-C] wird *vadh* in der Bedeutung ›töten‹ verwendet.

⁵⁶ Im 2. Separatedikt (Y) verbietet Aśoka nur die grundlose Folter (*akasmā palikilese*):

[Y] *etāye aṭhāye iyaṃ lipi likhita hida: ena nagala-viyohālakā sasvataṃ samayaṃ yūjevū ti, ena janasa akasmā palibodhe va akasmā palikilese va no siyā ti*. »[Y] Zu folgendem Zweck ist diese Inschrift hier angeschrieben: auf daß die Stadtrichter unablässig bemüht seien, daß die Menschen nicht ohne Grund in Fesseln gelegt werden oder ohne Grund gefoltert werden.« Zur Edition und Übersetzung s. ALSDORF, a.a.O., 32-38 sowie SCHNEIDER, a.a.O., 84-94.

⁵⁷ [D] *esa vataviye pitinā pi putena pi bhātinā pi suvāmikena pi mitasamthutena pi āva paṭivesiyenā: iyaṃ sādhu iyaṃ kaṭaviye*. [E] *se tathā kalamtaṃ hidaloke ca kaṃ āladhe hoti palata ca anaṃtaṃ punnaṃ pasavati tena dhammadānenā*. Vgl. SCHNEIDER, a.a.O., 114-115.

⁵⁸ Diese Beschreibung findet man als Zitat bei STRABO, DIODORUS (1. Jh. v. Chr.) sowie ARRIAN (2. Jh. n. Chr.). S. ARRIAN: *Der Alexanderzug. Indische Geschichte*, griechisch und deutsch, herausgegeben und übersetzt von GERHARD WIRTH und OSKAR VON HINÜBER, München 1985, 641 und JOHN WATSON MCCRINDLE: *Ancient India as*

Vergleicht man diesen griechischen Bericht mit den beiden Kapiteln des *Arthaśāstra*,⁵⁹ in den Kauṭalya die Anstellung und die Aufgabe der Geheimagenten bzw. Spitzel darstellte, erhärtet dies die Vermutung, daß auch Aśoka sich solcher Geheimagenten bediente, um seine Beamten und alle Untertanen zu kontrollieren.

4. Resümee

Soweit wir uns ein Bild Aśokas aus den Inschriften machen können, dürfen wir sagen, daß er bestrebt war, zum Wohl seiner Untertanen zu regieren. Aber die Inschriften und deren Vergleich mit Kauṭalyas *Arthaśāstra* zeigen, daß Aśoka ein realistischer Staatsmann und kein religiöser Schwärmer war, so wie die buddhistischen Legenden uns glauben machen wollen.

Auch den beiden Hypothesen bezüglich des Niedergangs der Maurya-Dynastie von Haraprasād Shāstri⁶⁰ und Raychaudhuri⁶¹ möchte ich widersprechen: Weder unterdrückte Aśoka die Brāhmaṇas, so daß man die Revolte von Puṣyamitra als eine brahmanische Reaktion auf Aśokas pro-buddhistische Politik ansehen könnte, noch war Aśoka in dem Maße ein Pazifist, als daß der Niedergang seiner Dynastie durch eine pazifistische Politik verursacht worden wäre. Das Gegenteil sollte gezeigt werden, daß nämlich Aśokas Religionspolitik wesentlich zur Stabilisierung des Reiches beitrug. Entsprechend betrachtet auch Romila Thapar⁶² in dem Buch *Aśoka and the Decline of the Mauryas* zwei Schwächen der Nachfolger Aśokas als die Ursachen für das Ende der Dynastie: Erstens herrschten sie nur jeweils wenige Jahre, und zweitens besaßen sie allem Anschein nach nicht die erforderliche Stärke, die zentrifugalen Kräfte der politischen, ökonomischen und sprachlichen Vielfalt auf dem Subkontinent zu bändigen und die Einheit zu garantieren.

Gerade die Religionspolitik Aśokas, die einerseits von Toleranz geprägt war, und andererseits die Staatsinteressen zu wahren wußte, hat wesentlich dazu beigetragen, die Einheit des Subkontinents während seiner 37jährigen Herrschaft zu sichern. Und zu Recht hat der indische Staat nach Erlangung der Unabhängigkeit das Kapitell der Säulen Aśokas zum indischen Staatswappen erhoben.

Described in Classical Literature. Being a collection of Greek and Latin texts relating to India, extracted from Herodotus, Strabo, Plinius, Aelianus, Kosmas, Bardesanes, Porphyrios, Strobaios, Dion Chrysostom, Dionysios, Philostratos, Nonnos, Diodorus Siculus, the Itinerary and Romance History of Alexander and other works. Translated into English, with copious notes, a critical introduction and an index, [1901] Amsterdam 1971, 47.

⁵⁹ *Arthaśāstra* 1.11-12.

⁶⁰ S. HARAPRASĀD SHĀSTRĪ: »Causes of the Dismemberment of the Maurya Empire«, in: *JASB* May 1910, 259-262.

⁶¹ S. H. C. RAYCHAUDHURI: *Political History of Ancient India*, Calcutta 1953, 354-355.

⁶² S. ROMILA THAPAR: *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford 1961, 197-212.

Summary

According to the Buddhist tradition king Aśoka was a great benefactor of Buddhism. He is said to have promoted Buddhism not only in India itself but outside India too. Buddhist legends made some scholars believe that Aśoka made Buddhism the state religion of his kingdom. In spite of this Buddhist tradition Étienne Lamotte pointed out in his *Histoire du Bouddhisme Indien* that the Dhamma which Aśoka proclaimed in his edicts is not the Buddhist Dhamma but a universal law like the Egyptian Maat or the Chinese Tao. Aśoka professed himself a Buddhist layman. His edicts, however, are the writings of a statesman and not of a Buddhist missionary. In this paper I want to examine political intentions of Aśoka's edicts by means of three questions: 1) How did he legalize his claim to power? 2) What reasons did he give for accepting his sovereignty? 3) What measures did he take to safeguard his sovereignty?

In his inscriptions Aśoka regarded himself as the father or guru of his subjects, whose responsibility it was to teach the universal Dhamma. By showing his subjects the way to happiness in this world and in heaven Aśoka legalized his claim to leadership. In eleven of the thirty-three known inscriptions Aśoka requested his subjects to follow the Dhamma. Needless to say, one rule of the Dhamma was to obey the authorities. On the other hand he specified what he understood by gaining this world. He had banyan trees and mangroves planted, he had wells dug and rest houses built. Moreover he tried to establish a just administration with uniformity in judicial procedure and punishment. This was quite a revolution in a country with a caste system. All these measures were intended to motivate his subjects to accept his sovereignty. But still he did not give up violence when he thought it necessary to achieve his goal. Neither did he abolish the death sentence or torture. He threatened the forest tribes of his empire with death if they offered resistance. And even the private chambers of his relatives were within the purview of his Dhamma-officers.

The inscriptions give no reason to describe Aśoka's kingship as a weak one, which might have been the reason for the decline of the Mauryan empire. As I see it, Aśoka's politics ensured the stability and unity of the Indian subcontinent, which has always been torn apart by separate languages, cultures etc. The reason for the decline has to be sought among his weak successors.

DIE KRAFT DER PROPHEZEIUNG UND DIE MACHT DER GEISTER

Anmerkungen zur religiösen Dimension gewaltsamer Konflikte
im westafrikanischen Kontext

von Klaus Hock

Vornehmlich auf dem Gebiet der internationalen Politik und der Entwicklungszusammenarbeit kommt seit einigen Jahren dem Phänomen der sogenannten »innergesellschaftlichen« Konflikte besondere Aufmerksamkeit zu. Darunter werden – zumeist gewaltsam ausgetragene – Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen innerhalb eines Nationalstaates verstanden. Sicherlich haben diese Konflikte in ihrer gewalttätigen Dynamik an Intensität und Häufigkeit zugenommen: der Wegfall der ideologisch-militärischen Polarisierung zwischen West und Ost hat die zuvor mehr oder weniger unfreiwillig eingegangenen »Vernunftbündnisse« aufgeweicht, und unterhalb der propagierten Einheit sind nach der Auflösung der Blöcke tiefe Risse sichtbar geworden – man denke nur an das frühere Jugoslawien oder die ehemalige UdSSR. Doch der Typus von Konflikten ist nicht neu: Von »Stammeskämpfen« sprach man früher; heute ist – scheinbar mehr *sophisticated* – von »tribalen Auseinandersetzungen« oder »ethnischen Konflikten« die Rede; sogenannte »religiöse Unruhen« gehören in diese Kategorie ebenso wie »Hungerrevolten«, »Landstreitigkeiten« usw.

Doch es geht hier nicht darum, in eine Debatte über die Typologisierung gewaltsamer Auseinandersetzungen einzugreifen. An dieser Stelle ist zunächst lediglich festzustellen, daß bestimmte Formen von Konflikten dem Typus der innergesellschaftlichen Konflikte zugeordnet werden, deren Genese einmal mehr aus sozialen, ein andermal eher aus wirtschaftlichen, ein drittes Mal stärker aus religiösen, dann wieder vornehmlich aus politischen, kulturellen, ethnischen oder anderen Faktoren erklärt wird. Daß der religionswissenschaftliche Blick hierbei vor allem auf die religiösen Phänomene und Aspekte dieser innergesellschaftlichen Konflikte gerichtet ist, versteht sich wohl von selbst.

Nun mag kritisch gefragt werden, ob es denn wirklich nötig sei, sich nun auch noch aus religionswissenschaftlicher Perspektive mit dieser Problematik zu beschäftigen und damit womöglich Gefahr zu laufen, eine religiöse Dimension aus solchen innergesellschaftlichen Konflikten herauszulesen oder in sie hineinzuprojizieren; schließlich sei ja recht deutlich erkennbar, ob es sich um religiös motivierte Auseinandersetzungen handelt oder nicht, und außerdem habe letztlich jeder vorgeblich religiöse Konflikt seine »eigentliche«, nämlich sozio-ökonomische Basis – so jedenfalls die landläufige Meinung.

Dazu ist zunächst festzustellen, daß Religionswissenschaftler selbstredend das Recht für sich in Anspruch nehmen, auch zum Thema »innergesellschaftliche Konflikte« etwas zu sagen und zum Verständnis ihrer Entstehungsbedingungen sowie ihrer Erscheinungs- und Verlaufsformen beizutragen – dies umso mehr, je offensichtlicher religiöse Elemente eine Rolle spielen. Außerdem muß erst einmal noch geklärt werden, ob tatsächlich so eindeutig erkennbar ist, wo es sich um religiös motivierte Konflikte handelt und wo nicht; und schließlich steht auch zur Debatte, ob nicht der religiösen Dimension gegenüber der oft beschworenen sozio-ökonomischen Basis bisweilen eine Priorität zukommen kann.

Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich mit einigen Aspekten der Frage nach der religiösen Dimension innergesellschaftlicher Konflikte, und zwar vornehmlich im Blick auf ihren religionsgeschichtlichen Hintergrund und hinsichtlich des Beitrags der religiösen Aspekte zur Dynamik des Konfliktverlaufs. Zu diesem Zweck werden zwei Beispiele von gewaltsamen Konflikten aus dem westafrikanischen Kontext herausgegriffen, die religiöse Aspekte aufweisen, diese jedoch in äußerst unterschiedlicher Weise erkennen lassen:

- Im einen Fall scheint die religiöse Dimension auf der Hand zu liegen, ist sogar so vordergründig, daß durch die Etikettierung des Konflikts als »religiöser Konflikt« der Blick auf das komplexe Ursachengeflecht ein Stück weit verstellt zu werden droht.
- Im anderen Fall muß die religiöse Dimension erst mühsam erhoben werden, da sie alles andere als offensichtlich ist und Gefahr läuft, hinter einer Vielzahl in sich scheinbar »unerklärlicher« und unzusammenhängender gewaltsamer Einzelaktionen der Wahrnehmung des Beobachters zu entgehen.

Wehen der Endzeit: Die Maitatsine-Unruhen der 80er Jahre in Nordnigeria¹

Kano, Nordnigeria, am 18. Dezember 1980. An diesem klaren Tag verdunkeln Rauchsäulen den Himmel über der Stadt. Schnell verbreitet sich die Nachricht, daß sie von Lastkraftwagen stammen, die von den Anhängern eines exzentrischen muslimischen Predigers nach Zusammenstoßen mit der Polizei in Brand gesetzt worden sind. Dies war der bisherige Höhepunkt in einer Reihe von kleineren Auseinandersetzungen, die zwischen

¹ Zum Thema »Maitatsine« findet sich Literatur im Überfluß! Über die Ereignisse vom Dezember 1980 liegt ein offizieller Untersuchungsbericht vor: *Report of the Kano Disturbances Tribunal of Inquiry* (»Aniagolu-Report«) vom 14. April 1981. Von Beginn an hat das darin enthaltene Material Interpretationen angeregt, die über die im Aniagolu-Report selbst gegebenen Erklärungsversuche hinausgehen, was nicht unerheblich dazu beigetragen haben mag, daß sich eine solche intensive Debatte über die Deutung des Phänomens »Maitatsine« entwickelte. An dieser Stelle seien stellvertretend lediglich genannt: A. CHRISTELOW, »The 'Yan Tatsine Disturbances in Kano – a Search for a Perspective«, in: *The Moslem World* LXXV, 2 (1985), 69–84; M. HISKETT, »The Maitatsine Riots in Kano 1980: an Assessment«, in: *Journal of Religion in Africa* XVII, 3 (1987), 210–223; E. ISICHEI, »The Maitatsine Risings in Nigeria 1980–85: a Revolt of the Disinherited«, in: *Journal of Religion in Africa* XVII, 3 (1987), 194–208; N. KASTFELDT, »Rumours of Maitatsine: a Note on Political Culture in Northern Nigeria«, in: *African Affairs* Vol. 88, No. 350 (1989), 83–90; P. LUBECK, »Islamic Protest Under Semi-Industrial Capitalism: 'Yan Tatsine Explained«, in: *Africa* Vol. 55, Nr. 4, 369–389.

dieser radikalen Gruppe und den Sicherheitskräften seit Mitte der 70er Jahre an verschiedenen Orten im Stadtgebiet immer wieder aufgeflammt waren. Wie es hieß, plante die militante Gruppe, während des Freitagsgebets die Zentralmoschee in der Altstadt von Kano zu besetzen. Dies wollte die Polizei mit einem Präventivschlag verhindern – aber die schlecht ausgerüsteten Sicherheitskräfte wurden zurückgeschlagen, die Mitglieder der Gruppe setzten mehrere der Polizeilastwagen in Brand und kamen in Besitz der von den fliehenden Sicherheitskräften zurückgelassenen Waffen. Am nächsten Tag rückten die Polizeitruppen mit Verstärkung an, doch sie konnten die Situation nicht unter Kontrolle bekommen. Zehn Tage später intervenierte die Armee. Ihr gelang es unter dem Einsatz von Panzern, Helikoptern und schweren Geschützen, die besetzten Stadtgebiete zu erobern und die Gruppe zu zerschlagen. Die Bilanz: ein Großteil der Altstadt und der angrenzenden Viertel wurde im Verlauf der Aktion völlig zerstört, und es gab nach offiziellen Angaben insgesamt mehr als 4.000 Tote. Auch der Anführer der Gruppe wurde bei der Militäraktion getötet.

Bei ihm handelt es sich um Alhaji Muhammadu Marwa, der, wie der Name besagt, aus Marua in Nordkamerun stammt. Doch bekannt wurde er vornehmlich unter dem Spitznamen »Maitatsine«, »der Verflucher« – abgeleitet von einer Phrase, die er oft in seinen Predigten verwendet haben soll: *Wanda bai yarda ba, Allah ta tsine* – »Gott soll den verfluchen (wörtlich: »aussortieren«), der nicht zustimmt«. Schon in den 50er Jahren war Muhammadu Marwa in Kano als exzentrischer Prediger aufgefallen, saß mehrfach im Gefängnis ein und wurde 1962 ausgewiesen, kehrte jedoch noch in den 60er Jahre wieder zurück. Seitdem arbeitete er mit wachsendem Erfolg daran, mitten im Herzen Kanos einen »Staat im Staate« aufzubauen, in dem sich seine Anhänger, die *'Yan Tatsine*, wie sie genannt wurden, gegenüber der Außenwelt abkapselten und ihren eigenen Gesetzen – den Gesetzen Maitatsines – folgten. Der militante Eifer der Bewegung führte zu Konflikten mit der Bevölkerung, den Sicherheitskräften und schließlich der Staatsregierung, die unter der Führung von Gouverneur Abubakar Rimi lange vergeblich gehofft hatte, durch Nachsicht und Toleranz eine weitere Eskalation der gewalttätigen Zusammenstöße zu vermeiden.

Die Lehre Muhammadu Marwas enthält auf den ersten Blick einige exzentrische Elemente – so etwa, wenn er gegen »gottlose Innovationen« wie Fahrräder, Radiogeräte und Armbanduhren polemisierte. Doch die eigentliche Provokation lag in seinem gegen Ende der 70er Jahre implizit erhobenen Anspruch, das Prophetentum Muhammads in seiner Person aufzuheben.² Dieses Selbstverständnis kombinierte er mit einer eigenwilligen Koranexegese,³ die über das Verständnis der äußeren, offensichtlichen Bedeutung (*zâhir*; Hausa: *zahiri*) auf den inneren, verborgenen Sinn der Verse zielte (*bâtin*; Hausa: *badini*). Muhammadu Marwas allegorische Auslegung spiegelt dabei nicht selten den lokalen westafrikanischen Kontext wider. Beispielsweise wird das koranische *illâ man tâba* (»außer dem, der bereut«, etwa in Sure 19:60; 25:70 u.ö.) so interpretiert, daß nur errettet wird,

² N. KASTFELDT, a.a.O., 83.

³ Zum folgenden s. M. HISKETT, a.a.O., 217ff.

wer auf das Rauchen verzichtet – wobei die Bedeutung des arabischen *tâba* aufgrund seines assoziativen Anklangs zum Hausa-Wort *taba* als »Tabak«, »Zigaretten« uminterpretiert wird. In ähnlicher Weise griff der Prediger andere phonetische Ähnlichkeiten auf, um seinen Anhängern die geheime Bedeutung der koranischen Verse zu erschließen, so z.B. in Bezug auf Sure 62:11, wo es im Koran heißt *wa tarakkûka qâ'imun*, »und sie lieben Dich stehen«. Muhammadu Marwa identifizierte die arabischen Silben *kûka* als *kuka* – das Hausa-Wort für den Baobab-Baum und dessen Blätter, die in der nordnigerianischen Küche zu den wichtigsten Zutaten zählen. Kuka gehöre zu den verbotenen Speisen, verkündigte Maitatsine, und wer es ißt, handele, als hätte er den Propheten »stehen lassen« und damit verraten. Abgesehen von diesen extremen Beispielen eigenwilliger Koraninterpretation befinden sich andere Auslegungen, die Muhammadu Marwa vornimmt, durchaus im gängigen Rahmen mystischer Koranexegese, wie sie in Westafrika über Jahrhunderte hinweg tradiert worden ist – so etwa die Folgerung aus Sure 2:115, wo es heißt: »Gottes ist der Osten und der Westen, und in welche Richtung auch immer ihr euch wendet, da ist das Anlitz Gottes«, es sei unerheblich, in welche Richtung sich der gläubige Muslim beim Gebet wendet. Doch der eigentliche Bruch mit dieser durchaus noch tolerierten Tradition der Koranexegese, der Skandal bestand in Muhammadu Marwas radikaler Verwerfung der Sunna des Propheten als autoritativer Quelle und der daraus abgeleiteten Verdammung aller, die ihr folgen. Nicht ohne Grund wurden Maitatsines Gefolgsleute, die *Yan Tatsine*, also »die Verflucher«, auch *'Yan kala (kalon) kato* genannt, die »bloßes Geschwätz-Leute« – in Anspielung auf ihre Behauptung, die Prophetenworte seien nur leeres Gerede gewesen, das keine religiöse Autorität beanspruchen könne. »Koranischer Integralismus« ist diese Doktrin einmal genannt worden, und der 1993 verstorbene nigerianische Gelehrte Alhaji Abubakar Gumi hat Maitatsine als Vertreter eines Typus von *malamai* (sg. *malam*) gesehen, die »in geradezu bessener Weise vom Koran in Bann geschlagen sind, und zwar unter Ausschluß aller anderen Wirklichkeit«. ⁴ Nicht umsonst beanspruchte Muhammadu Marwa für sich den Titel eines *Mai Tafsiri* – eines Meisters der Koranexegese; neben seiner eigenen Interpretation jedoch ließ er keine andere Auslegung gelten.

Ein weiterer, von außen verliehener Titel für Muhammadu Marwa verweist auf eine ganz andere, schockierende Dimension der Aktivitäten Maitatsines: *Mai yanka* – »Schlächter«. ⁵ Von »menschlichen Ersatzteillagern« sprach die nigerianische Presse, als gemeldet wurde, man habe auf den Gehöften seiner Anhänger Gräben voller menschlicher Überreste gefunden. Auf Maitatsines Grundstücken selbst sei eine Hütte als Schlachthaus benutzt worden – nicht für Tiere, sondern für Menschen, wie eine seiner Frauen später bestätigt haben soll. Insgesamt gesehen gibt es in der Tat einige Indizien dafür, daß von Maitatsine und seiner Gefolgschaft ein blühender »Organhandel« betrieben wurde – zur Herstellung besonders wirksamer Ingredienzen. Das wirft natürlich die Frage auf, wie diese Gruppierung um Muhammadu Marwa einzuordnen ist; daß es sich um »muslimische Fundamentalisten« handelt, ja überhaupt um Muslime, wurde und wird von vielen

⁴ Zit. nach A. CHRISTELOW, a.a.O., 83.

⁵ Zum folgenden s. M. HISKETT, a.a.O., 215ff.

Muslimen gerade unter Verweis auf diese un-islamischen Praktiken immer wieder leidenschaftlich bestritten.⁶ Doch was hat es mit der Bewegung der 'Yan Tatsine auf sich?

Über das Phänomen Maitatsine gibt es eine ganze Reihe von Theorien, und wie einmal jemand festgestellt hat, ist wohl kaum über einen anderen Aspekt des nordnigerianischen Islam so viel geschrieben und spekuliert – und zugleich so wenig gesagt – worden, wie über Maitatsine.⁷ Es lassen sich hauptsächlich zwei Interpretationsrichtungen unterscheiden – und dabei sind solche Erklärungen ausgeschlossen, die eine libysche, israelische oder sonstige Verschwörung hinter den Ereignissen behaupten:

1. Eine Theorie geht davon aus, daß es sich beim Maitatsine-Phänomen um den Ausbruch eines militanten islamischen Radikalismus im Stile der islamischen Revolution im Iran handelt, der in ähnlicher Weise auch von anderen extremistischen Gruppierungen in Nordnigeria vertreten wird.⁸ Diese Interpretation ist inzwischen weitgehend *ad acta* gelegt; für eine solche Verbindung gab es keine Anhaltspunkte, und selbst von den radikalsten Gruppierungen wurde das Treiben der 'Yan Tatsine als *kafirci* – »Unglaube«, »Paganismus« verdammt.

2. Andere sind bemüht, das Phänomen aus rein sozialen und ökonomischen Bedingungen zu erklären – und zugegeben: viele dieser Interpretationsversuche bestechen, zumal sie in überzeugender Weise mehrere Verbindungslinien zu religionsgeschichtlichen Gegebenheiten im Kontext des nordnigerianischen Islam haben ziehen können. Besondere Aufmerksamkeit hat ein Aufsatz von Paul Lubeck gefunden, der bereits im Titel die Programmatik seiner Interpretation vorstellt: »Islamischer Protest im semi-industriellen Kapitalismus«.⁹ Seine These – in aller Kürze skizziert – ist, daß sich die Gefolgschaft Maitatsines aus der Gruppe der *gardawa* (sg. *gardi*) rekrutierte, die saisonal vom Lande in die urbanen Zentren wandern, sich dort als Studenten, als *almajirai*, um die *malamai* (sg. *malam*) – das Hausa-Äquivalent zu den *ulamâ* – scharen und als Tagelöhner ein hinreichendes Auskommen finden, um sich und ihre Lehrer versorgen zu können. Dieses ausgewogene System des harmonischen Zusammenspiels von Ökonomie, Ökologie und Religion kam mit den wirtschaftlichen Folgen des Ölbooms der 70er Jahre aus dem Gleichgewicht und führte zur einer sozialen Desintegration der traditionellen Hausa-Gesellschaft, der an erster Stelle die *gardawa* und ihre *malamai* zum Opfer fielen. Zum Lumpenproletariat degradiert, fanden sie in Muhammadu Marwa einen Führer, der ihrer Wut eine religiöse Sprache gab und ihre angestauten Frustrationen in gewalttätige Energie zu verwandeln vermochte, wie sie schließlich in den Unruhen vom Dezember 1980 zum Ausbruch kam.

So bestechend – und in vielen Aspekten zweifelsohne zutreffend – diese Theorie auch sein mag, insbesondere was die Analyse des sozio-ökonomischen Wandels im Kano der 70er Jahre anbelangt – aus religionswissenschaftlicher Sicht ist sie zu monolithisch und

⁶ So z.B. auch N.B. ZAHRADEEN, *The Maitatsine Saga*, Zaria 1988.

⁷ J.E. LAVERS, zit. nach M. HISKETT, a.a.O., 210.

⁸ So z.B. D.S. GILLILAND, *African Religion Meets Islam*, Lanham 1986, oder R. HICKEY, »The 1982 Maitatsine Uprisings in Nigeria: a Note«, in: *African Affairs* Vol. 83, No. 331 (1984), 251–256.

⁹ P. LUBECK, a.a.O.

enthält einige revisionsbedürftige Interpretationen:¹⁰ Die *gardawa* sind eben nicht einfach mit den *almajirai*, den Studenten, identisch, sondern stellen eine Gruppierung für sich dar, die in etwa zwischen den *almajirai* und den *malamai* steht. Davon zu unterscheiden sind wiederum die *'Yan cirani* – wörtlich: die »Trockenzeitfresser« –, junge Leute vom Lande, die im Rahmen saisonaler Arbeitsmigration während der Trockenzeit vom Land in die Stadt ziehen und sich dort als Tagelöhner verdingen. Nun mag es durchaus Überlappungen zwischen diesen Gruppierungen geben; vieles spricht jedoch dafür, daß sich die Anhängerschaft um Muhammadu Marwa vornehmlich aus der Gruppe der *'Yan cirani* rekrutiert hat: Linguistisch und kulturell gehören sie nicht zu den Hausa, sondern zu den oberflächlich islamisierten sogenannten »minority-tribes«, ethnischen Minoritätengruppen der Niger-Tschad-Region; von vielen Hausas werden sie als Bürger zweiter Klasse gesehen, und der ökonomische Niedergang Kanos mag die soziale Desintegration der als Arbeitsmigranten ohnehin benachteiligten Gruppen zusätzlich verschärft haben. Maitatsine, der Mann aus Marwa in Nordkamerun, hatte eine ähnliche ethnische und kulturelle Herkunft; mit den *'yan cirani* teilte er auch das Schicksal, von den Hausa aus *Gwari* verspottet zu werden – als barbarischer Tölpel, der kein vernünftiges Hausa sprechen kann. Er hat es seinen Spöttern auch leicht gemacht: Der von ihm so häufig verwendete Ausdruck *Allah ta tsine* – Gott soll verfluchen –, ist sprachlich ein Unding: *ta* ist ein feminines Personalaspekt-Pronomen, doch Allah wird grammatikalisch als maskulines Nomen behandelt – *Allah ya tsine* müßte es richtig heißen.

Die Kenntnis des sozialen und kulturellen Hintergrunds Muhammad Marwas und der meisten seiner Anhänger trägt nicht unerheblich zum Verständnis des Phänomens Maitatsine bei; denn seine ethnische und kulturelle Herkunft einerseits, seine religiöse Sozialisation andererseits prädestinierte ihn zu einer Vermittler-Figur im Schnittbereich von Islam und Afrikanischen Traditionellen Religionen: Er hat eine religiöse Karriere durchlaufen, in der er sich einige Grundkenntnisse der Koranexegese und anderer islamischer Wissenschaften aneignen konnte; zugleich blieb ihm als »Gwari« jedoch die religiöse Symbol- und Bilderwelt der traditionellen Religionen vertraut. Das erklärt seine in der allegorischen Interpretation »kontextualisierte« Koranexegese, die für Außenstehende bisweilen ein wenig skurril anmutet. Das könnte aber auch erklären, weshalb die Maitatsine-Bewegung solche nicht nur in den Augen frommer Muslime verabscheuungswürdige und »un-islamische« Praktiken ausübte und die erfolgreiche wie auch gewinnträchtige Herstellung besonders wirkräftiger Ingredienzen aus menschlichen Organen betrieb.

Doch die sozio-kulturelle Herkunft Maitatsines ist – neben der Tatsache, daß auch seine Gefolgschaft sich vornehmlich aus der Gruppe sozial desintegrierter *'Yan cirani* rekrutiert –, nur eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für den Erfolg seines Wirkens. Die Voraussetzungen hierzu liegen m.E. in spezifischen Eigenheiten der westafrikanischen islamischen Religionsgeschichte – nämlich in der Tradition des Mahdismus, der über Jahrhunderte hinweg stärker und nachhaltiger als anderswo die

¹⁰ Zum folgenden s. M. HISKETT, a.a.O., 212ff.

Geschicke der Region bestimmt hat. Dem Faktor »Mahdismus« wurde bei der Interpretation des Phänomens »Maitatsine« bislang von nur wenigen Autoren eine besondere Bedeutung zugemessen. Immerhin hat Mervyn Hiskett inzwischen auch in einem Übersichtswerk, *The Course of Islam in Africa* (Edinburgh 1994), in einer kurzen Passage auf den mahdistischen Hintergrund der Maitatsine-Aufstände verwiesen.

Die Erwartung eines Mahdi, eines »Rechtgeleiteten«,¹¹ der am Ende der Zeiten, wenn die Bedrängnis der Muslime am größten ist, ein endzeitliches Reich errichten wird, ist nicht auf Westafrika beschränkt, sondern reicht weit in die islamische Religionsgeschichte zurück. Der historische Ursprung des Mahdismus liegt in den Unruhen im Zusammenhang mit dem Streit um die legitime Kalifatsnachfolge zwischen Ali, dem Schwiegersohn und Vetter Muhammads, und seinem Gegner Mu'awiya nach der Ermordung des dritten Kalifen Uthman: Nachdem Ali es nicht vermocht hatte, seinen Anspruch auf das Kalifat durchzusetzen und er selbst im Jahre 661 christlicher Zeitrechnung von einem Mitglied der Kharijiten – einer sich aus seinem Lager abgespaltenen radikalen Gruppierung – ermordet worden war, begann eine Untergruppe der »Partei Alis« (der *shi'at 'Alī*, wovon sich später die Bezeichnung für die Schiiten ableitet) damit, nach neuen Führern Ausschau zu halten. Die Hoffnung, daß einer der Nachkommen Alis den »Leuten des Hauses« – also der Familie Muhammads und Alis – das Kalifat zurückerobern könne, richtete sich unter anderem auf Alis Sohn Muhammad Ibn al-Hanafiyya, der von einer Untergruppe der »Partei Alis« als Befreier betrachtet wurde und den Titel eines *mahdī* – eines (von Gott) »Rechtgeleiteten« erhielt. Nach seinem Tode entwickelte sich bald die Tradition, Ibn al-Hanafiyya sei nicht gestorben, sondern halte sich in der »Verborgenheit« (*ghayba*) auf und werde dereinst zurückkehren, um seine Getreuen von der Tyrannei zu erlösen. Solche und ähnliche Traditionen setzten sich schließlich auch bei anderen schiitischen Gruppierungen durch, wo sich die Mahdi-Erwartung auf den je letzten Vertreter in der Kette der von ihnen anerkannten politisch-religiösen Führer richtete – den »charismatischen« Herrscher ..., den sündlosen und gerechten Imam, »Vorsteher« des Gottesdienstes und Leiter der Gemeinde, der allein die göttliche Führung aller Muslime zum Heil im Diesseits und Jenseits vermitteln könne«;¹² daher der Name »Siebener-Schiiten« oder »12er-Schiiten ...«

Doch auch der sunnitische Islam hat die Mahdi-Vorstellung übernommen, wenngleich in leicht modifizierter Form: So wird die Idee der Rückkehr (*raj'a*) eines in der Verborgenheit lebenden Nachkommens Alis abgelehnt; der Mahdi ist hier ein neuer Führer, der aus der Linie der Tochter Muhammads, Fatima, stammt und vornehmlich als Reformers, *mujaddid*, auftritt – ganz im Gegensatz zu manchen Vorstellungen in der Tradition der extremen Schia, die im Mahdi eine Inkarnation Gottes auf Erden sieht.

¹¹ Zum folgenden vgl. die einschlägigen Artikel z.B. in der *Encyclopedia of Islam* etc. Im Blick auf die geschichtlichen Wurzeln des Mahdismus vgl. z.B. J.-O. BLICHFELDT, *Early Mahdism*, Leiden 1985; zum Mahdi-Gedanken im schiitischen Kontext s. z.B. H. HALM, *Die Schia*, Darmstadt 1988.

¹² G. ENDREß, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1997, 51.

Ibn Khaldun, der große islamische Gelehrte des 14. Jahrhunderts, hat den Vorstellungskomplex der Mahdi-Idee einmal so beschrieben: »Es ist der Glaube aller Muslime zu jeder Epoche gewesen, daß am Ende der Zeiten ein Mann aus der Familie des Propheten erscheinen wird, der den Islam stärkt und die Gerechtigkeit triumphieren läßt; ihm werden die Muslime folgen. Er wird die Herrschaft ... erlangen, und man wird ihn »Mahdi« nennen. Nach ihm wird dann der Anti-Christ erscheinen, mit allen dazugehörigen Zeichen des Jüngsten Gerichts. Nach dem Mahdi wird Jesus herabsteigen und den Anti-Christ töten. Oder Jesus wird zusammen mit dem Mahdi herabkommen und ihm helfen, den Anti-Christ zu töten«. ¹³

Schiitische wie sunnitische Traditionen sind sich darin einig, daß die Zeit vor dem Kommen des Mahdi eine Zeit der Heimsuchung und Anarchie, der Zwietracht und des Chaos sein wird – arabisch *fitna*, terminus technicus islamischer Historiographie für »Bürgerkrieg«, insbesondere auch für die Wirrnisse der Nachfolgestreitigkeiten um das Kalifat nach der Ermordung des dritten Kalifen, Uthman. In dieser Situation, wenn die islamische Gemeinschaft endgültig zerstritten und gespalten ist, wenn politischer Hader und Zwist herrschen und wenn Ungerechtigkeit und Unterdrückung ihren Höhepunkt erreicht haben, wird der Mahdi erscheinen, den Islam reformieren und die Einheit der islamischen Gemeinschaft herbeiführen – in Ibn Khalduns Worten: »Er wird die wahre Religion wiederherstellen und die Welt mit Gleichheit und Gerechtigkeit erfüllen, wie sie zuvor mit Tyrannei und Unterdrückung erfüllt war«. ¹⁴

Wohl schon mit der ersten oberflächlichen Islamisierung hat die Tradition des Mahdismus in Westafrika Eingang gefunden ¹⁵ – schien doch die endzeitliche Gestalt zu jener geschichtlichen Periode in der Person Ibn Tumarts, des nordafrikanischen Mahdi und Begründers des Almohaden-Reiches, wieder einmal Fleisch und Blut geworden zu sein. Seit jener Zeit blieb die Tradition des Mahdismus in Westafrika stets lebendig, ¹⁶ und sie erfuhr einen neuen Aufschwung während des Sokoto-Kalifats, also zu Beginn des 19. Jahrhunderts – und dies, obwohl bereits der Begründer der Dynastie, Shehu Usman Dan Fodio, diesbezügliche an ihn herangetragene Erwartungen ebenso zurückgewiesen hatte wie auch seine Nachfolger. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts – und in direkter Verbindung mit dem sudanesischen Mahdi, Muhammad Ahmad sowie dessen Nachfolger, Abdullahi b. Muhammad und der sudanesischen *Mahdiyya* – kam es zu mehreren militanten Ausbrüchen des Mahdismus, der unter Hayatu b. Sa'id, einem Urenkel des Reichsbegründers, zur Desintegration des Sokoto-Kalifats nicht unerheblich beitrug und auch unter britischer Kolonialherrschaft virulent blieb. ¹⁷

¹³ Zit. nach P.B. CLARKE, »Islamic Millenarism in West Africa: a »Revolutionary« Ideology?«, in: *Religious Studies* 16 (1980), S. 317–339, hier 322.

¹⁴ Ebd., 324.

¹⁵ Vgl. hierzu ebd., passim.

¹⁶ Aus der Vielzahl der Beiträge, die sich mit dieser Frage beschäftigen, sei hier nur verwiesen auf M. HISKETT, »An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan«, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXV (1962), 577–596.

¹⁷ Vgl. insbesondere S. BIOBAKU / M. AL-HAJJ, »The Sudanese Mahdiyya and the Niger-Chad Region«, in: I.M. LEWIS (Hg.), *Islam in Tropical Africa*, Bloomington und London ²1980, 226–239.

Es würde den Rahmen der gesetzten Aufgabe sprengen, hier weiter in Details zu gehen, deswegen nur ein paar Stichworte zur »Mahdi-Verbindung« der Maitatsine-Bewegung: 1980 war das »Jahr Eins« des 15. Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung, das an vielen Orten der islamischen Welt durch gesteigerte Endzeit-Erwartungen gekennzeichnet war. In Westafrika verbanden sich solche Vorstellungen mit der Erwartung eines *mujaddid*, eines muslimischen Erneuerers, der alle hundert Jahre erstehen und den Islam von allen nicht-islamischen Glaubensvorstellungen und Praktiken reinigen werde – ein Gedanke, den der Gelehrte al-Maghili um 1500 unserer Zeitrechnung populär gemacht hatte. Außerdem gab es in Westafrika Prophezeiungen, die ein Erscheinen des Mahdi auf das Jahr 1400 islamischer Zeitrechnung datierten. Doch auch unabhängig von der Frage der genauen Datierung war der Respekt der Briten von der Wirkkraft dieser Prophezeiungen so ausgeprägt, daß sie beispielsweise Malam Sa'id ibn Hayatu, also den Sohn des eben genannten Hayatu b. Sa'id, in den zwanziger Jahren nach Kamerun deportierten und nach seiner Rückkehr nach Kano im Jahre 1945 bis zur Unabhängigkeit Nigerias im Jahre 1960 unter Hausarrest hielten. Die Niger-Tschad-Region – oder noch genauer: das alte Adamawa des Sokoto-Kalifats, das Gebiet um die Mandara-Berge sowie das Territorium von Kanem-Bornu südwestlich des Tschadsees – war dabei seit alters das traditionelle Zentrum des Mahdismus in Westafrika. Darüber hinaus gab es insbesondere in Nordkamerun eine Reihe mahdistischer Bewegungen, die – ohne mit der sudanesischen *Mahdiyya* in Verbindung zu stehen – eine Art »volksreligiösen« Mahdismus verbreiteten und auch in nachkolonialer Zeit aktiv blieben. Marua, der Herkunftsort Maitatsines, gilt als eine Hochburg dieser Form des Mahdismus, der auch heute noch in unverminderter Intensität über die Achse Marua – Mubi – Gombe als Einfallstor und Kommunikationskanal nach Nordnigeria und in den südlichen Niger ausstrahlt.

In diesem Zusammenhang ist allerdings zu betonen, daß die Bewegung um Muhammadu Marwa nicht unmittelbar dem *mainstream* des Mahdismus der Niger-Tschad-Region zugeordnet werden kann, wie er in Personen wie Hayatu b. Sai'd und dessen Sohn seine prominentesten Vertreter fand. Darüber hinaus gilt für das Phänomen Maitatsine in noch stärkerem Maße als für die etablierte Tradition des westafrikanischen Mahdismus, daß Mahdi-Vorstellungen nicht im Sinne einer Doktrin ihre religionsgeschichtliche Prägekraft entwickeln, sondern daß sie als Motiv bzw. als Motiv- und Themenkomplexe wirksam werden: Im Spannungsfeld von Prophezeiung und Erwartung entsteht jener Aktionsrahmen, innerhalb dessen Akteure wie Muhammadu Marwa weitgehend ungebunden auf ein Repertoire religiöser Vorstellungen und Konzeptionen zurückgreifen können, deren Herkunft nicht auf den Islam beschränkt ist. Maitatsines Erfolg verdankt sich zu einem großen Teil ja nicht nur der Herkunft seiner Klientel aus einer bestimmten sozialen Schicht der oberflächlich islamisierten *minority-tribes*, sondern auch der »Afrikanität« seiner Botschaft im Sinne einer radikal-kontextuellen Koran-Exegese und der Ausübung von Zauberpraktiken traditionell-afrikanischer Provenienz. Diese radikale Afrikanität, gepaart mit einer unterschwellig, aber aggressiven Polemik gegen kulturelle Werte des Hausa-Islams, mußte die Maitatsine-Bewegung jedoch in einen unüberwindlichen Gegensatz zur Mehrheit der nordnigerianischen Muslime bringen. Während anderen radikalen islamischen

Bewegungen die Reintegration in die islamische Gemeinschaft grundsätzlich offen blieb – eine Option, die durchaus auch wahrgenommen wurde, wie das Beispiel der Hamalliyya zeigt –,¹⁸ war der Bruch der Maitatsine-Bewegung mit dem *mainstream*-Islam total und unumkehrbar.

Terror der Geister: die religiöse Dimension ritueller Gewalt im liberianischen Bürgerkrieg¹⁹

Butuo, Ostliberia, am 24.12.1989. Von der Elfenbeinküste her überquerten unter der Führung eines gewissen Charles Taylor Kämpfer der bislang unbekanntenen *National Patriotic Front of Liberia* (NPFL) die Grenze und eroberten die kleine Grenzstadt im Nordosten Liberias. Dieses Datum markierte den Beginn eines Bürgerkriegs, der nach Meinung eines Beobachters, der über dreißig Jahre lang in Liberia gelebt hatte, alle anderen Kriege übertrifft »in seinem Ausmaß und Charakter, in seiner Intensität, in seiner Niedrigkeit, Roheit, Barbarei und in seinem Schrecken.«²⁰

Zunächst dachte Präsident Doe, der sich neun Jahre zuvor an die Macht geputscht hatte und seinem Regime nach Art eines Mobutu oder Eyadéma den Anschein einer Zivilregierung zu geben versuchte, es handle sich nur um einen kleinen Zwischenfall, den die Armee schnell in Griff bekommen würde. Doch das in die Region entsandte Militär trug zur Eskalation der Situation nicht unerheblich bei, da es mit brutalen Strafmaßnahmen gegen die einheimische Bevölkerung vorging, die der Kooperation mit Taylors Truppen beschuldigt wurde: Plünderung, Vergewaltigung und Mord seitens der regulären Truppen waren an der Tagesordnung. Charles Taylor wiederum wußte von der Situation zu profitieren, indem er alte ethnische Spannungen zwischen den Krahn und den vom Militär verfolgten Bewohnern der Region ausnutzte: er versorgte die dort ansässigen Gio und Mano mit Waffen, wohl wissend, daß diese nicht nur gegen die von den Krahn dominierte Armee, sondern gegen alle eingesetzt würden, die in irgendeiner Form das Doe-Regime zu stützen schienen. Die Rechnung ging auf: binnen eines halben Jahres kontrollierte die NPFL 90% des Landes. Doch die Situation wurde noch komplizierter: Im Juli 1990 spaltete sich unter Führung von Prince Johnson eine Gruppierung von der NPFL als

¹⁸ Vgl. hierzu P. ALEXANDRE, »A West African Islamic Movement: Hamallism«, in: R.I. ROTBERG / A. MAZRUI (Hg.), *Protest and Power in Black Africa*, New York 1970, 497–512.

¹⁹ Grundlegend für die folgenden Ausführungen ist S. ELLIS, »Liberia 1989–1994: a Study of Ethnic and Spiritual Violence«, in: *African Affairs* 4 (1995), 165–198. Eine Art »Quintessenz« dieses Artikels ist zuvor bereits in deutscher Übersetzung erschienen als: »Wer zähmt die Macht der Masken? Die anarchische Gewalt in Liberia und die Auflösung der spirituellen Ordnung«, in: *der überblick* 31/2 (1995), 11–15. Außerdem ist für diesen Abschnitt insbesondere zu verweisen auf: G. SCHRÖDER, *Eine verborgene Dimension der Wirklichkeit. Anmerkungen zur Geschichte und heutigen Bedeutung der Geheimbünde Poro und Sande in Liberia* (Liberia Working Group Paper No. 6), Bremen 1988 sowie die gesamte Reihe, in der dieser Band erschienen ist: R. KAPPEL / W. KORTE (Hg.), *Liberia Working Group Papers*, Bremen 1986ff.

²⁰ Zit. nach S. ELLIS, a.a.O., 165.

Independent NPFL ab, und einen Monat später intervenierte die »Wirtschaftsgemeinschaft Westafrikanischer Staaten« (ECOWAS), indem sie Truppen nach Monrovia entsandte, die den Frieden sichern sollten. Anfang September wurde Präsident Doe auf den Weg zu Verhandlungen von der INPFL gefangengenommen und von Prince Johnson eigenhändig gefoltert, verstümmelt und ermordet. Auch die Einsetzung einer »Übergangsregierung der Nationalen Einheit« im November 1990 konnte die Situation nicht dauerhaft stabilisieren, zumal bald eine weitere Fraktion in die bewaffneten Auseinandersetzungen eingriff: 1991 wurden die von der NPFL kontrollierten Gebiete von Truppen des *United Liberation Movement for Democracy* (ULIMO) attackiert, einem aus mehreren Fraktionen bestehenden Bündnis, das kurz darauf allerdings wieder entlang ethnischer Trennungslinien zerbrach, was zur weiteren Eskalation des Bürgerkriegs beitrug. Unter Vermittlung einer Beobachtermission der Vereinten Nationen kam dann im Juli 1993 ein Waffenstillstand zustande, der aber zunächst nicht lange hielt und zwei Jahre später durch ein neues Abkommen ersetzt wurde, das dann eine gewisse Stabilität schuf.

Die Wurzeln der liberianischen Tragödie reichen weit in die neuere politische Geschichte des westafrikanischen Landes zurück:²¹ Liberia war 1847 von Siedlern aus Amerika, ehemaligen Sklaven, als unabhängiger Staat ausgerufen worden. Die amerikanisch-liberianische Elite baute in den folgenden 120 Jahren ein auf Klientelismus und Patronage gegründetes Herrschaftssystem auf, das einheimische Liberianer von der Teilhabe an der politischen Macht weitgehend ausschloß. Als Präsident Tolbert in den 70er Jahren dieses System zu reformieren versuchte, war es bereits zu spät: Am 12. April 1980 putschte sich eine Gruppe von Offizieren der unteren Ränge unter Führung des Hauptfeldwebels Samuel Doe an die Macht. Nun begann eine Phase, die einmal beschrieben worden ist als »Jahre der Vergewaltigung und der Plünderung durch bewaffnete Marodierer, deren einzige Ideologie darin besteht, nach Geld zu suchen, und deren einziger Ehrgeiz es ist, an der Macht zu bleiben, um Reichtum anzuhäufen und zu verteidigen.«²² Um den Machterhalt zu sichern, stützte sich Doe vornehmlich auf seine ethnische Gruppe, die Krahn, und hofierte anderen, wie z.B. den Mandingos. Doch auch seine politischen Gegenspieler waren darauf bedacht, sich ihrer ethnischen Basis zu versichern. Von daher scheint eine Interpretation einzuleuchten, die davon ausgeht, daß die Eskalation des liberianischen Bürgerkriegs ihre tiefere Ursache in unüberwindlichen ethnischen Spannungen hatte und die unbeschreibliche Brutalisierung des Konflikts erst durch die unkontrollierte Freisetzung archaischer Gewalten der Ethnizität möglich geworden war.

An dieser Interpretation mag vieles richtig sein – allerdings müßte zunächst einmal die kausale Relation von politischer Führerschaft und Ethnizität in die richtige Zuordnung gebracht werden: Die blutigen Gräben zwischen den ethnischen Gruppen waren nicht etwa

²¹ Zum folgenden vgl. u.a. A. SAWYER, *The Emergence of Autocracy in Liberia: Tragedy and Challenge*, San Francisco 1992.

²² Zit. nach DERS., *Effective Immediacy: Dictatorship in Liberia 1980–1986: a Personal Perspective* (Liberia Working Group Paper No. 5), Bremen 1987, 5.

das Produkt irgendwelcher inter-ethnischen Konflikte, sondern hatten ihre Ursache in der politischen Rivalität machtbesessener Politiker, die mit allen Mitteln darum bemüht waren, eine zumindest nach außen homogene Gefolgschaft auf sich zu verpflichten.

Im Grunde genommen war die Ethnizität des Konflikts nämlich konstruiert; sie resultierte aus der Unfähigkeit der Politiker, ein funktionierendes politisches System aufzubauen, das jenseits eines tribal gefärbten Klientelismus die Integration der liberianischen Gesellschaft ermöglicht hätte. Bereits 1980 hatte Samuel Doe zur Legitimation seines Putsches in indirekter Weise die ethnische Karte gespielt: der Coup sei ein Befreiungsschlag gegen die amerikanisch-liberianische Oligarchie gewesen und diene der Emanzipation der unterdrückten Einheimischen – so die Propaganda. Dies hatte ihm zumindest einige Monate lang eine recht breite Unterstützung gesichert, da sich alle Gruppen in ihrer Gegnerschaft zu dieser Oligarchie einig wußten. Doch es gelang Doe nicht, nach der Zerstörung der Maschinerie des alten Systems einen politischen Apparat zu installieren, der Partizipationsmöglichkeiten an der politischen Macht unabhängig von ethnischen Affiliationen eröffnet hätte. Statt dessen konzentrierte er seine strategischen Fähigkeiten darauf, neue Allianzen aufzubauen: So benutzte er die Machtbefugnisse und Einflußmöglichkeiten seines Präsidentenamtes dazu, sich eine ethnische *constituency* zu schaffen, deren Kern von seiner eigenen ethnischen Gruppe, den Krahn, gebildet wurde, und später gelang es ihm, auch noch andere zu affiliieren, insbesondere die Mandingos. Indem sich die Krahn auf dieses Spiel einließen, hatten sie ihr Schicksal auf Gedeih und Verderben an das Samuel Does gekettet – oder anders formuliert: Doe hatte die Krahn gewissermaßen als Geiseln genommen, um sich gegen mögliche Umsturzversuche zu versichern.

Eine letzte Beobachtung ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung: Wie die Opfer von Überfällen verschiedener Milizen berichteten, sprachen die Mitglieder der Soldatenbanden unterschiedliche liberianische Sprachen. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, daß die jeweiligen Kriegsherren für ihre Milizen ethnische Etikettierungen als ideologische Repräsentationen benutzen, um sich ihre *constituencies* gewissermaßen erst zu kreieren. Im Laufe der Zeit erhielten diese Kategorien nach und nach ihre Plausibilität, da die ethnischen Gruppen auch von außen mit den *warlords* identifiziert wurden – und schließlich keine andere Wahl mehr hatten, als sich mit ihnen zu identifizieren.

Die Ethnizität des Konflikts war also konstruiert. Ausgehend von der politischen Spitze wurde sie zur Basis hin propagiert und schließlich auch mit großem Erfolg produziert. Was sich in Liberia abspielte, ist also nicht primär als »ethnischer Konflikt« zu verstehen. In dieselbe Richtung deutet auch die Beobachtung, daß es den Milizen und ihren Kriegsherren weniger darum ging, über bestimmte Territorien militärische Kontrolle auszuüben, als vielmehr darum, zu plündern und zu rauben. Nur selten griffen sich die Milizen gegenseitig an; ihr Ziel war es, möglichst viele Reichtümer zu akkumulieren.

Doch unabhängig von der Frage nach dem ethnischen Faktor wies der liberianische Bürgerkrieg einige Besonderheiten auf, die ihn von anderen innergesellschaftlichen Konflikten unterschieden: Da war einmal die unbeschreibliche Brutalität, die deutliche Spuren ritueller Gewalt zeigte; und da gab es andere skurrile Phänomene, die der

Interpretation harren: Kämpfer in Frauenkleidern, die bizarre Kopfbedeckungen oder Perücken trugen und sich menschliche Knochen als Schmuck um den Hals hingen; ein Milizionär, der einen riesigen Stoff-Teddybär als Trophäe im Arm hielt; Soldaten, die ihre Feinde mit Spielzeug und Süßigkeiten aus dem Busch zu locken versuchten ... Der Versuch, diese Phänomene damit zu erklären, daß es so viele Kindersoldaten gab, greift m.E. zu kurz, bleibt an der Oberfläche.

Der Brite Stephen Ellis, früher Redakteur des Informationsdienstes »Africa Confidential« und Mitarbeiter des Afrika-Studienzentrums in Leiden, hat auf eine Dimension des liberianischen Bürgerkriegs hingewiesen, die bei den gängigen Interpretationen bislang weitgehend unberücksichtigt geblieben war, nämlich den Zusammenhang zwischen der anarchischen Gewalt und der Auflösung der spirituellen Ordnung im liberianischen Bürgerkrieg.

Ellis geht von der Beobachtung aus, daß die meisten Liberianer die gewaltsamen Ereignisse seit 1989 nicht nur in politisch-säkularen, sondern in religiösen und spirituellen Kategorien begreifen. In der Tat enthielten viele während des Konflikts begangene Grausamkeiten Anspielungen auf die Symbolik traditioneller Rituale und Kulte; sie verwiesen damit auf eine verborgene Dimension der Wirklichkeit, die in schockierendsten Formen unbändiger Gewalt ihren Ausdruck fand. Dazu gehörten Fälle von Kannibalismus und rituellem Mord, das Trinken von menschlichem Blut oder das öffentliche Zur-Schau-Stellen von Grausamkeiten aller Art. Typisches Beispiel für letzteres wäre, daß Prince Johnson die Folterung, Verstümmelung und Ermordung Does auf Video aufnehmen ließ, das er dann stolz seinen Besuchern vorführte, um sie mit seiner Macht zu beeindrucken und seine Reputation als Krieger zu stärken. Kopien dieses Videos waren in ganz Afrika erhältlich, Ausschnitte wurden sogar in britischen Nachrichtensendungen ausgestrahlt.

Die Beobachtung, daß im liberianischen Bürgerkrieg die Gewalt eine kultische Dimension aufwies, besagt nun nicht, daß die Milizen aus rituellen Gründen kämpften oder den Kampf als eine Form des Kultes betrachteten. Ihr primäres Motiv war es, wie schon erwähnt, in den Besitz von Reichtum zu gelangen, um dadurch Macht zu akkumulieren. Dabei dienten die rituellen Elemente als Mittel der Einschüchterung, da sie einem Reservoir kultischer Symbole entnommen waren, die weithin verstanden wurden. Außerdem konnte jemand, der genügend Reichtum und Macht angesammelt und eine große Gefolgschaft hinter sich gebracht hatte, seinen eigenen Kult gründen – wie beispielsweise Old Man Krai, der Stammvater der Krahn, von dem ihr Name abgeleitet sein soll.²³

Dieser kultischen Dimension des Konflikts kommen wir näher, wenn wir uns traditionelle Konzeptionen von Macht und Machtkontrolle ansehen: Macht ist ambivalent – sie kann also zu guten wie zu bösen Zwecken gebraucht werden. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang auch, wer die Macht unter Kontrolle hält und damit verhindert, daß sie in ungezügelter Weise Schaden anrichtet. Wie Stephen Ellis beobachtete, haben sich in Liberia bis zur Gegenwart traditionelle Herrschaftsformen erhalten, die auf gesellschaftli-

²³ G. SCHRÖDER / D. SEIBEL, *Ethnographic Survey of Southeastern Liberia: the Liberian Kran and the Sapo* (Liberian Studies Monograph Series No. 3), Delaware 1974, 82–88, hier 34 u.ö.

chen Institutionen basieren, nämlich den Geheimgesellschaften der Poro (für Männer) und Sande (für Frauen).²⁴ Von »Geheimgesellschaften« zu sprechen, ist nun allerdings ein wenig irreführend, da mehr oder weniger jeder Erwachsene Mitglied des Poro ist; aufgrund seiner Monopolstellung und der wichtigen Position der rituellen Experten ist ihre Rolle für die Gemeinschaft einmal mit der der Kirche im mittelalterlichen Europa verglichen worden. Verwandte Kulte finden sich auch in anderen westafrikanischen Ländern; der Poro selbst ist vornehmlich unter der Mande-sprechenden Bevölkerung Liberias und Sierra Leones verbreitet.

Im Poro-Kult geht es letztlich um den rituellen Umgang mit Macht und Gewalt. Da ein System gesellschaftlich legitimer Kontrolle von Macht und Gewalt für jegliche politische Ordnung konstitutiv ist, kommt dem Poro auch eine zentrale politische Funktion zu. Diese Funktion hat er seit alters her ausgeübt, wie sich schon aus den frühen ethnographischen Quellen schließen läßt, die bis in die Anfänge des 16. Jahrhundert zurückreichen. Daß der Einfluß des Poro auch eine ganz destruktive Dynamik freisetzen kann, wurde bereits im Jahr 1898 deutlich, als im Gebiet des heutigen Sierra Leone die Poro-Gesellschaften die Logistik für den sogenannten Mande-Aufstand gestellt hatten.²⁵ Gut 30 Jahre später kam es in den nördlichen und südwestlichen Provinzen des damaligen Protektorats erneut zu Unruhen, bei denen wiederum der Poro-Kult eine Rolle gespielt hat. In beiden Fällen hatten die Geheimgesellschaften für die absolute Geheimhaltung des Vorhabens gesorgt und waren für Planung und Durchführung der überraschenden Attacken verantwortlich. Über den unmittelbaren Aufstand hinaus kam es jedoch in diesen beiden oder anderen uns bekannten Fällen nicht zu einer nachhaltigen Koordination der militärischen Operationen. Es gab auch keine weiteren Versuche, auf den Anfangerfolgen aufzubauen oder das Erlangte zu konsolidieren – und insofern glichen die Methoden der Revolte denen der traditionellen Kriegsführung. Schließlich degenerierten die Aufstände schon nach kurzer Zeit zu bloßen Plünderungen und willkürlichen Raubüberfällen.

Die spirituelle Basis des Poro ergibt sich vornehmlich aus seiner Verbindung mit den Geistern, die sich in Masken personalisieren und in dieser Gestalt die ambivalenten Mächte unkontrollierter Gewalt repräsentieren. Ein rituelles Herzstück des Poro ist die Initiation, die – wie viele Übergangsriten – im Kern ein Todesritual darstellt: Die Initianden werden mit schockierenden Erlebnissen konfrontiert, dann von den Geistern symbolisch verschlungen und später wiedergeboren. Zugleich nehmen sie an rituellen Handlungen teil, die das Opfern und Verzehren von menschlichem Fleisch und Blut symbolisieren. Am Ende der Initiation ist die unbändige Macht, wie sie in den Geistern repräsentiert wird,

²⁴ Vgl. hierzu insbesondere K. LITTLE, »The Political Function of the Poro«, in: *Africa* Vol. 35, No. 4, 349–365 (Teil I) und *Africa* Vol. 36, No. 1, 62–72 sowie die genannten Arbeiten von S. ELLIS und G. SCHRÖDER a.a.O.; dort auch weitere Literaturhinweise. Für die folgenden Überlegungen grundlegend ist weiterhin B.L. BELLMAN, *The Language of Secrecy: Symbols and Metaphors in Poro Ritual*, New Brunswick 1984. Mit dem komplexen Beziehungsgeflecht zwischen Politik und Ritual beschäftigt sich am Beispiel des benachbarten Sierra Leone auch R. SHAW, »The Politician and the Diviner: Divination and the Consumption of Power in Sierra Leone«, in: *Journal of Religion in Africa* XXVI/1, 30–55.

²⁵ Hierzu und zum folgenden s. K. LITTLE, a.a.O., 350ff.

gezähmt, und die Neophyten, nun Teilhaber dieser Macht, sind der sozialen Kontrolle unterworfen: Unter Beisein der Geister werden die Initiierten auf die Poro-Gesellschaft verpflichtet. Als Zeichen ihrer Inkorporation erhalten sie einen neuen Namen, und ihre Körper tragen Markierungen von den Zähnen der Geister.

Hatte die hierarchische Institution des Poro mit seinen rituellen Experten als Agenten sozialer Kontrolle die furchterregenden und moralisch ambivalenten Mächte gezähmt und in Schranken gehalten, so mußte die Desintegration dieses traditionellen Systems der Geheimgesellschaften unweigerlich ins Chaos führen. Anzeichen dafür, daß der Poro seine weitgehende Monopolstellung als Institution der Mediation und Kontrolle von Macht verloren hatte, gab es bereits lange vor dem Bürgerkrieg: ein Sturm auf evangelikal-charismatische Kirchen und Gruppierungen setzte ein, diverse Sondergruppen und neue Kulte breiteten sich aus, selbst der Islam konnte unerwarteten Zuwachs verzeichnen.²⁶ Auch die Politiker beteiligten sich an dieser hektischen Suche nach neuen Quellen der Macht, die ihnen Reichtum und politische Herrschaft sichern sollten. Schon damals sollen führende Politiker aktiv an diversen Kulturen ritueller Gewalt beteiligt gewesen sein, und nach der Auskunft eines intimen Kenners Liberias kultivierte das Militär, was er einen »magischen Supra-Naturalismus« nannte;²⁷ demzufolge waren die Soldaten davon überzeugt, daß die Technologie des modernen Kriegsgeräts sie mit spiritueller Macht ausstatte.

Aufgrund dieser Entwicklung kam es zu einer zunehmenden Fragmentarisierung der verschiedenen Systeme ritueller Mediation von Macht – und zu einer Erosion des Einflusses der Poro-Gesellschaften. Obgleich die Anzahl der Akteure auf diesem Gebiet ständig anstieg, entstand bald eine Situation, in der niemand mehr die Geister zähmen konnte; die chaotischen unbändigen Mächte waren jeglicher institutionellen Kontrolle entflohen.

Unter den Bedingungen des Bürgerkrieges war die Situation endgültig eskaliert: Nun traten die Geister nicht mehr in Gestalt der maskentragenden Ältesten auf – nun waren es blutjunge Soldaten, Jugendliche und Kinder, in denen die Geister sich manifestierten und unbändige Kräfte anarchischer Gewalt freisetzten. Für dieses Phänomen gibt es auch einen Präzedenzfall aus der Region des heutigen Sierra Leone: Im kolonialen Kontext war durch die Desintegration der traditionellen Gesellschaften die Autorität der politischen Führer und rituellen Experten so nachhaltig untergraben worden, daß sie den Poro nicht länger kontrollieren konnten. Im Report der Chalmers Commission, die den bereits erwähnten Mande-Aufstand des Jahres 1898 untersucht hatte, wurde festgestellt: »Die Macht der Häuptlinge ist vollkommen dahin. Wenn die Kriegsjungen (<war boys>) einmal unterwegs sind, kann sie niemand mehr aufhalten. Es gibt keine Häuptlinge mehr, die die Macht hätten, sie zu stoppen.«²⁸ Und damals galt wie heute: Solange die Geister nicht gebändigt und die Mächte ungezügelter Gewalt nicht unter Kontrolle sind, solange also das spirituelle Chaos anhält – solange wird auch das politische Chaos nicht zu Ende sein.

²⁶ Vgl. hierzu auch P. GIFFORD, *Christianity in Doe's Liberia*, Cambridge 1993.

²⁷ A. SAWYER, a.a.O., 83.

²⁸ Zit. nach K. LITTLE, a.a.O., 69.

Die Ambivalenz des Religiösen: Zwischen Gewalteskalation und Konfliktmediation

Was die Maitatsine-Bewegung anbelangt, so beruht ihr Erfolg – religionsgeschichtlich betrachtet – auf zwei komplementären Vorgängen: einerseits gelang es Muhammadu Marwa, die dynamischen Kräfte des mahdistischen Motivkomplexes zu entfesseln und neu an seine Person zu binden, andererseits vermochte er die Mächte und Gewalten, wie sie im Kontext der Afrikanischen Traditionellen Religionen der Region bekannt waren, in seine Verfügungsgewalt zu bringen und gezielt einzusetzen. Dies verhalf der Maitatsine-Bewegung nicht nur zu einer spirituellen, sondern auch realen politischen Machtstellung, die in der Ohn-Macht der Politiker, der Sicherheitskräfte und der Gesellschaft insgesamt ihre spiegelbildliche Entsprechung fand. Da Staat und Gesellschaft offensichtlich ohnmächtig waren – und das heißt auch: den unsichtbaren Mächten und Gewalten in unkontrollierter Weise ihren unbändigen Lauf ließen –, konnte eine Bewegung wie die des Muhammadu Marwa sich diese Mächte und Gewalten dienstbar machen. Dabei hatte die geistige Kontrolle über die unsichtbaren Kräfte durchaus reale politische Konsequenzen: Die mahdistische Prophezeiung manifestierte sich im religiösen Auftrag zur Errichtung eines autonomen politischen Herrschaftsgebildes. Als die Verwirklichung dieses Auftrags gefährdet war, kam es zum Konflikt – zur Katastrophe des Jahres 1980.

In Blick auf die Frage nach der religiösen Dimension der gewalttätigen Ausschreitungen während des liberianischen Bürgerkriegs ist zunächst festzustellen, daß über Jahrhunderte hinweg Geheimbünde wie der Poro als Institutionen der rituellen Mediation zwischen den spirituellen Mächten und der Gesellschaft fungiert haben. Darüber hinaus waren die jeweilige politische Führung und der Poro seit jeher komplementäre Institutionen, wie sich bereits aus dem ältesten ethnographischen Quellenmaterial erschließen läßt. Bis in die jüngste Gegenwart hinein bildeten die Geheimgesellschaften gewissermaßen den Unterbau der politischen Herrschaft: Durch ihre rituelle Vermittlung von Macht begründeten sie als Garant gesellschaftlich legitimer Gewaltkontrolle die Stabilität der politischen Ordnung. Die Erosion des Poro und seine endgültige Desintegration während der letzten Jahrzehnte hatte beinahe zwangsläufig die Eskalation ungezügelter Gewalt zur Folge. Vor diesem Hintergrund führte die Katastrophe des liberianischen Bürgerkriegs nicht nur zum Kollaps der staatlichen Ordnung, sondern zum Zusammenbruch des gesamten politischen, moralischen und religiösen Wertesystems. Da die Institutionen des Staates und der Zivilgesellschaft versagten, wurde das Land von spiritueller Gesetzlosigkeit, politischem und sozialem Chaos beherrscht; die Macht der Geister war der rituellen Kontrolle entzogen und manifestierte sich in anarchischer Gewalt.

Obwohl bei den hier vorgestellten Fallbeispielen vornehmlich die destruktive Dynamik religiöser Faktoren im Vordergrund stand, eröffnen sich doch auch einige Perspektiven auf mögliche Alternativen jenseits der Gewalt – jenseits der hier kurz skizzierten Entwicklungen, wie sie sich bislang historisch durchgesetzt haben:

Mahdistische Traditionen müssen nicht zwangsläufig in gewalttätigen Formen zum Ausdruck kommen. Es gibt eine ganze Reihe friedlicher mahdistischer Bewegungen in Westafrika, die nur deshalb relativ wenig Beachtung finden, weil sie sich nicht durch spektakuläre Gewaltaktionen in die Schlagzeilen drängen. Ein Beispiel hierfür wäre die auf christlich-islamische Integration zielende pazifistische Bewegung der in den 40er Jahren gegründeten südnigerianischen Mahdiyyat.²⁹ Auf den Motivkomplex des Mahdismus nimmt unter anderem auch die nach al-Hajj Abdul Salami Bamidele benannte, im antikolonialen Kontext entstandene Bamidele-Bewegung, die sich mit radikaler, aber gewaltfreier Propaganda gegen jeglichen westlichen Einfluß wendet. Diese Bewegungen beziehen sich letztlich auf eine Motivtradition, die in Erinnerung ruft, daß alle bestehenden Herrschaftsformen nur vorläufig und relativ sind. Insofern ist auch der quietistische Mahdismus nicht nur ein religiöses Phänomen, sondern birgt in sich ein durchaus ernstzunehmendes politisches Potential.

Was den liberianischen Bürgerkrieg anbelangt, so gibt es einige Indizien dafür, daß sich die Poro-Gesellschaften als politische Kraft reaktivieren konnten. Wenngleich sie sich zunächst einmal den Bedingungen des Bürgerkriegs unterworfen zu haben scheinen, indem sie auch ihre eigenen Milizen mobilisierten, wiesen diese Milizen doch eine Besonderheit auf: Sie handelten nicht als Agenten der nationalen politischen Klasse auf der Suche nach politischer Herrschaft, sondern waren vornehmlich von Dorfältesten organisiert und damit letztlich tief in den Strukturen der ländlichen Gesellschaft verankert: Ihre Wurzeln hatten sie im Poro, also einem traditionellen System sozio-politischer Kontrolle über die unsichtbaren Mächte; ihr taktisches Bestreben war es, die fremden Milizen aus der Region zu vertreiben und damit ein Minimum an Stabilität zu garantieren; und ihr strategisches Ziel bestand darin, jene Ordnung wieder herzustellen, die letztlich auf einer geregelten Kommunikation mit den Geistern basiert und der ausbalancierten Mediation spiritueller und politischer Macht dient. Das Bemühen, der anarchischen Gewalt des Bürgerkriegs mit der Wiederherstellung der spirituellen Ordnung zu begegnen, stellt also keinen religiösen Eskapismus dar, sondern ist in unmittelbarer Weise eminent politisch.

Auch außerhalb der hier berührten Kontexte finden sich Beispiele für unterschiedliche Versuche, dem spirituell-politischen Chaos, das im »Terror der Geister« Ausdruck findet, in friedlicher Weise zu begegnen – sowohl auf ganz praktischer Ebene wie auch auf dem Gebiet der theologischen Reflexion. Das Spektrum reicht hier von Besessenheitskulten wie etwa dem nach wie vor insbesondere im Hausa-Land weithin praktizierten *bori*-Kult bis hin zu theologischen Entwürfen im christlichen Kontext, wo über den Umgang mit Geistern und Dämonen als »Agenten des Teufels« reflektiert wird. Hier sind in jüngster Zeit Veröffentlichungen aus pfingstlerischen und charismatischen Traditionen des afrikanischen Christentums bedeutsam geworden. Eine Broschüre wie die von Emmanuel Eni, »*Delivered From the Powers of Darkness*«,³⁰ wurde millionenfach verkauft und erregt bis weit in die

²⁹ Hierzu und zum folgenden s. P.B. CLARKE, a.a.O., 332ff.

³⁰ Ibadan ³1991 (1987). Ebenso großer Beliebtheit erfreut sich insbesondere C. CHINEMERI, *Delivered From Eukay City (a City Under the Ocean)*, Lagos o.J. (1994).

etablierten Kirchen hinein großes Aufsehen. Der Erfolg dieser und ähnlicher Publikationen gibt Anlaß zu der Vermutung, daß die Zukunft der afrikanischen Christenheit durch pentekostale und charismatische Theologien geprägt sein wird; so meint etwa auch der renommierte nigerianische Kirchenhistoriker Ogbu Kalu, Veröffentlichungen wie die genannten »repräsentieren einen Strang in der pfingstlerischen Theologie, der den Weg vorgibt, den die Inkulturationstheologie künftig beschreiten wird. Sie legt den Finger auf ein Element, das in der missionarischen Botschaft gefehlt hatte, dem Evangelium seine Stärke nahm und den Zusammenbruch in der Begegnung mit den Geistern an den Toren herbeiführte.«³¹

Mit dem Hinweis auf diese »Tore« bezieht sich Ogbu Kalu darauf, daß in vielen biblischen Passagen »Heilung so dargestellt ist, daß Gott und Christus die Tore aus Metall, Eisen, Tod und Hölle zerbrechen ... Tore sind wichtig und sind deshalb von spirituellen Mächten gesichert. Im Leben kontrollieren diese spirituellen Mächte die ›Tore‹ von Personen, Familien, Dörfern, Städten und Ländern. Es gibt einen verborgenen Krieg, in dem jene (teuflischen) Mächte gegen jegliche befreiende Kraft um die Vorherrschaft kämpfen.«³² »Inkulturationstheologie«, so Ogbu Kalu weiter, »hat eine bedeutsame Rolle darin, die Natur, die Funktionen und die Tarnungen der Geister am Tor zu verstehen und die Verheißungen Gottes gegen sie zur Geltung zu bringen. Inkulturationstheologie sollte nicht kulturelle Formen romantisieren oder sich darin verbeißen, oberflächliche Parallelismen zu konstruieren. Der Mangel an Tiefe und Authentizität im Verständnis der Geister an den Toren Afrikas und der Afrikaner hat dazu beigetragen, daß das Evangelium erst noch zu den Afrikanern sprechen muß.«³³

Im pentekostal orientierten Schrifttum spielen die »Wehen der Endzeit« eine bedeutsame Rolle; in Emmanuel Enis Broschüre etwa hat der Kampf gegen die Mächte des Satans durchaus eine eschatologische Perspektive: »Satan ist sich sehr wohl des Zweiten Kommens Jesu Christi bewußt, und er zwingt andauernd seine Agenten dazu, sich bei ihren Operationen zu beeilen und leidenschaftlich zu sein. Stets sagt er: ›wir haben keine Zeit mehr‹.«³⁴

Alle diese hier in aller Kürze skizzierten Beispiele zeigen, daß spirituelles wie politisches Chaos nicht unbedingt und nicht notwendigerweise gewaltsame Konfliktszenarien provozieren muß – und dies gilt sowohl für den traditionell-afrikanischen als auch für den islamischen und den christlichen Kontext. Aber was macht sie dann gewaltsam? An welcher Stelle kippen Konfliktszenarien in Gewalt um? Wo wird die *potestas*, die »power« als legitimes Durchsetzungsvermögen in – auch religiösen – Macht- und Herrschaftsbeziehungen zur *violencia* (»violence«) im Sinne roher, gegen Sitte, Recht und Moral verstoßender Gewaltanwendung gegen Menschen und Sachen? Denn weder politisches Chaos noch spirituelle Anarchie lassen per se eine gewaltsame Konfrontation

³¹ Zit. nach: O. KALU, »Unconquered Spiritual Gates: Inculturation Theology in Africa Revisited«, in: *Journal of Religion and Theology* Vol. 1, No. 2 (1993), 28–40, hier 36.

³² Ebd., 28.

³³ Ebd., 38.

³⁴ E. ENI, a.a.O., 59.

als zwingend erscheinen – und soeben wurden ja einige Beispiele des friedlichen Umgangs mit diesen Herausforderungen angesprochen, die übrigens bislang zumindest in der akademischen Debatte kaum Beachtung gefunden haben. Eines unserer großen Forschungsdefizite beispielsweise im Bereich mahdistischer Bewegungen besteht darin, daß wir viel zu wenig über ihre nicht-militanten Erscheinungsformen wissen, so daß die bereits vor Jahrzehnten geäußerte Beobachtung bedauerlicherweise nach wie vor gilt: »Wie es so kommt, betrifft das einzige ernstzunehmende Defizit unserer Kenntnis millenaristischer Bewegungen jene Typen, die nicht sehr klar umrissene Lehren und auch keine extremistischen Führer hervorgebracht haben, d.h. Bewegungen, deren Mitglieder sich damit zufrieden geben, die Erfüllung ihrer Hoffnungen in Ruhe zu erwarten.«³⁵

Neben den unbestreitbaren, ja zum Teil offensichtlichen politischen und sozio-ökonomischen Faktoren, die im afrikanischen Kontext allerdings von den religiösen überhaupt nicht zu trennen sind, lassen sich zumindest im Blick auf den Maitatsine-Aufstand vor allem folgende Gründe für den qualitativen Umschwung von *potestas* in *violentia* vermuten: Es hat hier so etwas wie eine realisierte, eine präsentische Eschatologie letztendlich den Ausschlag für die gewaltsame Inszenierung der Katastrophe gegeben. Diese verwirklichte Eschatologie wurde allerdings pikanterweise von außen angestoßen, durch ganz »weltliche« Ereignisse, nämlich durch das Verhalten der Sicherheitskräfte: Indem die Staatsgewalt für eine militärische Lösung des Problems optierte, bestätigte sie in fataler Weise die eschatologischen Ansprüche des Muhammadu Marwa und ermöglichte dadurch erst die »inszenierte Apokalypse« der Ereignisse in Kano vom Dezember 1980.

Es gibt eine interessante Parallele aus einem völlig anderen kulturellen Kontext: die Erstürmung des Zentrums der sogenannten »Davidianer« unter Führung von David Koresh, bei dem im Frühjahr 1993 in der Nähe von Waco im Bundesstaat Texas über 80 Menschen ums Leben kamen. Die Ergebnisse einer religionswissenschaftlichen Analyse jener tragischen Ereignisse lassen sich fast wörtlich auf den Ausgang des Maitatsine-Aufstandes übertragen: »Die Stabilität apokalyptischer Gemeinschaften hängt offenbar eng mit der Falsifizierbarkeit ihrer eschatologischen Erwartungen zusammen. So betrachtet war die Gruppe um David Koresh potentiell instabil, Koresh hätte auf lange Sicht wahrscheinlich Schwierigkeiten gehabt, seine charismatische Herrschaft qua Bewährung zu stabilisieren. Das Gegenteil ist eingetreten. Die Polizei hat durch ihr Vorgehen eine Erfahrungswelt konstruiert, die von den Belagerten nur als apokalyptisches Szenario interpretiert werden konnte.«³⁶

Wie an zwei Fallbeispielen – den Maitatsine-Unruhen und dem liberianischen Bürgerkrieg – gezeigt wurde, haben sich die Kraft der Prophezeiung und die Macht der Geister als äußerst geschichtsmächtige Faktoren erwiesen, die in einem bestimmten historischen Kontext ihre – in diesem Falle: destruktive – Dynamik entwickeln konnten und nicht unerheblich zur Eskalation innergesellschaftlicher Konflikte beitragen. Damit ist

³⁵ Zit. nach S.L. THRUPP, »Millennial Dreams in Action: a Report on the Conference Discussion«, in: DIES. (Hg.), *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, The Hague 1962, 14.

³⁶ T. HASE, »Waco – die inszenierte Apokalypse«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3. Jg. (1995), 29–48.

nun nicht ein Primat der religiösen Aspekte über andere Faktoren vornehmlich sozio-ökonomischer Art behauptet. Doch der lange Schatten der Religionsgeschichte fällt bisweilen auch auf Phänomene, die wir meinen, aus ökonomischen oder sozialgeschichtlichen Ursachen alleine hinreichend erklären zu können; und andererseits fördert eine genauere Analyse scheinbar handfester »religiöser« Ursachen bisweilen tieferliegende religionsgeschichtliche Traditionsstränge zu Tage, die zum Verständnis mancher Phänomene mehr beitragen als die vermeintlich offensichtlichen »religiösen« Themen und Motive.

Noch ein letzter Gedanke: im Blick auf die Frage nach den Ursachen innergesellschaftlicher gewaltsamer Konflikte eignet der religionsgeschichtlichen Expertise ein enormer Praxisbezug, der m.E. bislang noch kaum hinreichend wahrgenommen oder gewürdigt worden ist. Der religionswissenschaftliche Blick vermag durchaus erhellende Einsichten in die politische Relevanz religiöser Symbolik zu vermitteln und umgekehrt auch möglicherweise vorhandene religiöse Dimensionen politischer Diskurse freizulegen. Durch diese Erkenntnisse wird weder die Kraft der Prophezeiung aufgehoben, noch die Macht der Geister gebannt; doch Konfliktprävention und Konflikttransformation haben oft erst dann realistische Aussichten auf Erfolg, wenn es gelingt, die spirituelle Dimension der politischen Realität zu verstehen und die religiöse Symbolsprache zu entschlüsseln, die nicht wenigen gewalttätigen Konflikten zugrunde liegt – eine neue, aber lohnende Herausforderung für die Religionsforschung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert.

Summary

The article deals with the religious dimension of violent conflicts, taking as examples the so-called Maitatsine riots in Northern Nigeria and phenomena of ritual violence in the context of the Liberian civil war.

For understanding Maitatsine, the social and cultural background of Muhammadu Marwa as well as the tradition of Mahdism in the context of West African history of religion has to be seriously considered. It is suggested that Mahdism *as a motive*, combined with a radical African contextualization of Qur'an interpretation and traditional African practices is constitutive of the Maitatsine phenomenon.

As to the Liberian civil war, it is suggested that the ethnic dimension of the conflict is closely linked to political issues with a prominent religious dimension: traditionally, the institution of *poro* was not only important for the ritual control of political power, but it also had to deal with the spirits who became personalized in masks, representing the ambivalent dynamics of anarchic power. Whereas within the institution of *poro*, anarchic power was under control, the disintegration of this traditional system of mediation and control during the civil war caused a situation of chaos.

While these two examples display the destructive dynamics of the religious dimension, there are other perspectives beyond a violent escalation of conflicts. Mahdism, for example, has brought forth peaceful traditions with a positive and creative political impact,

and *poro* still holds some potentials for mediation and control of spiritual and political power. This again gives evidence of the practical relevance of Religious Studies as an academic discipline: very often, conflict resolution can only yield fruits if we understand the spiritual dimension of the political discourse and decipher the religious symbols underlying many violent conflicts.

THE REPORT OF KILIAN STUMPF ABOUT THE CASE OF FATHER JOACHIM BOUVET

by *Claudia von Collani*

The Chinese transcription in the main text is Pinyin.

Abbreviations

<i>Actes</i>	=	<i>Actes du Colloque international de Sinologie, Chantilly</i> (Paris, Taipei)
<i>AHSJ</i>	=	<i>Archivum Historicum Societatis Jesu</i> (Roma)
<i>APF</i>	=	Archivum Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Rome.
<i>ARSJ</i>	=	Archivum Romanum Societatis Jesu, Rome
<i>JS</i>	=	Japonica et Sinica
<i>B.Nat.</i>	=	Bibliothèque Nationale, Paris
<i>Ms. fr.</i>	=	Manuscrit français
<i>BNC VE</i>	=	Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Rome
<i>FG</i>	=	Fondo Gesuitico
<i>LBr</i>	=	Leibniz Archiv, Hannover
<i>MS</i>	=	<i>Monumenta Serica</i> (Nettetal)
<i>MSMS</i>	=	Monumenta Serica Monograph Series (Nettetal, Sankt Augustin)
<i>NZM</i>	=	<i>Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft</i>
<i>SWCRJ</i>	=	<i>Sino-Western Cultural Relations Journal</i> .

Introduction

The Jesuit cartography project of all of China from 1708 to 1718 was perhaps the most famous of all scientific enterprises ever done by the Jesuits in China. It played an important role in the Jesuits method of accommodation to lead China to Christianity by means of European science and art. But it is only the culmination of a long development of the Jesuit Cartography showing the rest of the world to China and China to Europe. Connected with their beautiful maps in China and of China are the names of Jesuits as Michele Ruggieri (1543–1607),¹ Matteo Ricci (1552–1610) with his famous world maps

¹ MICHELE RUGGIERI, *Atlante della Cina*, E. Lo Sardo (ed.), Roma 1993; EUGENIO LO SARDO, »The Earliest European Atlas of Ming China: An Unpublished Work by Michele Ruggieri«, in: *Actes VI, 1989* (1995), pp. 259–273.

from 1584, 1598 and 1602,² Giulio Aleni (1582–1649) with his *Zhifang waiji*, »Account of Countries not Listed in the Record's Office« (1623),³ Francesco Sambiasi's (1582–1649) World map from ca. 1648, a simplified version of the large World maps by Matteo Ricci,⁴ Michal Piotr Boym's (1612–1659) *Zhongguo Tu* (Map of the Middle Kingdom),⁵ Martino Martini (1614–1661) with his well-known *Novus Atlas Sinensis* (Amsterdam 1655) the first map of whole China and its provinces published in Europe⁶ and Ferdinand Verbiest (1623–1688) with his map of the two hemispheres.⁷

In the trainee of the young Jesuits at the Jesuit Colleges, at the Collegio Romano for example, mathematical sciences played a very important role. In the second year of philosophy, practical arithmetic, sphere and geography were taught.⁸ In the third year of philosophy, the Jesuit students had to deal with the astrolabe and the theory of the planets. The course of Geography initiated the students into the mathematical part of it, the so-called »Cosmography« of the terrestrial globe. In principle it was based on the classical treatise of Ptolemy, but the newest data were added by cosmographers and their more modern maps. Abraham Ortelius (1527–1598) for example was the first to conceive a radical reform of Ptolemaic geography. Gerhard Mercator's (1512–1594) reputation laid more on the mathematical side of geography. Both introduced the system of projections by increasing latitude-lines employed almost exclusively in maps used in navigation.⁹

² PASQUALE M. D'ELIA, *Il mappamondo Cinese del P. Matteo Ricci S.J.*, Città del Vaticano 1938. This map was on a flattened sphere projection with parallel latitudes and was based on the 1570 world-map of Abraham Ortelius. See COLIN A. RONAN, *The Shorter Science and Civilisation in China 2*, Cambridge 1995, p. 282. See also SOTHEBY'S, *The Library of Philip Robinson. Part II: The Chinese Collection*, London 1988, Nr. 86.

³ LOUIS PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine 1552–1773*, Chang-hai 1932–34, p. 135 Nr. 24; EUGENIO MENEGON, *Un solo cielo. Giulio Aleni S.J. (1582–1649). Geografia, arte, scienza, religione dall'Europa alla Cina*, Brescia 1994, pp. 38–43 (pictures); pp. 141–146; »Scholar from the West«. Giulio Aleni S.J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China, T. LIPIELLO/R. MALEK (eds.), (MSMS XLII), 1997.

⁴ SOTHEBY'S, N° 90.

⁵ SOTHEBY'S, N° 91.

⁶ THEODORE N. FOSS, »A Western Interpretation of China: Jesuit Cartography«, in: C.E. RONAN / BONNIE B.C. OH (eds.) *East Meets West. The Jesuits in China, 1582–1773*, Chicago 1988, pp. 209–216. On Martini's Atlas see O. BALDACCIO / A. CUCAGNA / G. HAMANN / G. STALUPPI / A. TAMBURELLI / WU CHUANJUN, in: *Martino Martini. Geografo, cartografo, storico, teologo, Trento 1614 – Hangzhou 1661. Atti del Convegno Internazionale*, a cura di Giorgio Melis, Trento 1983, 53–170; *Martino Martini. A Humanist and Scientist in Seventeenth Century China*, F. DEMARCHI / R. SCARTEZZINI (eds.), Trento 1996. Martini's *Novus Atlas Sinensis* had its last publication in Trento in 1981.

⁷ LIN TONG-YANG, »Apperçu sur la mappemonde de Ferdinand Verbiest«, and CHRISTINE VERTENTE, »Nan Huai-jen's Maps of the World«, both in: *Actes V*, 1986 (1993), pp. 145–173; pp. 257–263.

⁸ See for example GASPARD SCHOTT SJ (1608–1666), *Cursus Mathematicus sive absoluta omnium Mathematicarum disciplinarum encyclopaedia*, Bambergii 1676, which mentions twenty-seven fields belonging to »mathematics«.

⁹ HENRI BERNARD, *Matteo Ricci's Scientific Contribution to China*, Westport 1973, pp. 29–31. See also the text of a lecture in mathematics of the Jesuit students: ALBERT KRAYER, *Mathematik im Studienplan der Jesuiten* (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz 15), Stuttgart 1991. Ortelius' *Theatrum orbis terrarum* (Antverpiae 1570) and Mercator's *Atlas sive Cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura* (Amsterdam 1613) and his *Atlas minor* (Amsterdam 1628) were in the Jesuit library in Beijing. See H. VERHAEREN, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t'ang* (Pékin 1949; repr. Paris 1949), N° 2229, 2230, 2355 and 2356.

The project of the surveying of China in the service of the Kangxi-emperor (1662–1722) is very closely connected with the general Jesuits method of accommodation in China: maps and geography should arouse the curiosity of the Chinese scholars who would then perhaps also become interested in Christianity.¹⁰ An important role for transmitting European science had the French Mission in China, inaugurated by Louis XIV himself. In 1685, he sent the well-known »*Mathématiciens du Roi*« as an scientific expedition to China. The six members were all trained in several kinds of science. France and especially Paris was at that time the center of mathematics, astronomy and cartography.¹¹ The study of geography was an important part of the Jesuit education in France of that time. Since 1669, Jean-Dominique Cassini (1625–1712) was director of the observatory in Paris. For his new great planisphere he needed the dates of new discoveries, measurements and observations. So the French Jesuits sent to the Far East should contribute to Cassini's enterprises. The head of them was Jean de Fontaney (1643–1710), formerly professor at the Jesuit Collège Louis-le-Grand. He was ordered by Cassini to obtain astronomical data for the observatory in Paris and to make geographical observations. Before he left for China, he was specially trained in geographical technique.¹²

The Jesuit's Great Cartography Project

Here, I only want to deal with quite a small episode during the first stage of great cartography project, started by the three French Fathers Jean-Baptiste de Régis (1663–1738), Pierre Jartoux (1669–1720) and Joachim Bouvet (1656–1730).¹³ This episode not only shows the strong and obstinate character of Bouvet, a very religious man,¹⁴ but also the Jesuits connections with the imperial court and the problems which can arise between two cultures, even if both sides are tolerant and good-willed.

The main source for this article is the very detailed report written by the German Jesuit Kilian Stumpf (1655–1720) »*Relatio eorum quæ acciderunt in casu Patris Joachimi Bouvet Pekini et in Tartaria à mense Junio 1708 ad diem 2. um Octobris inclusiuè*«. ¹⁵ The report itself contains twenty-eight pages. About thirty original documents in Latin, Manchu and Chinese are included as copies in the texts and added as originals in the appendix. Stumpf

¹⁰ BERNARD, pp. 26f.

¹¹ CATHERINE JAMI, »From Clavius to Pardies: The geometry transmitted to China by Jesuits (1607–1723)«, in: F. MASINI (ed.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII–XVIII centuries)* (Bibliotheca Institutii Historici S.I. XLIX), Roma 1996, p. 186.

¹² FOSS, pp. 219f.

¹³ For Bouvet see CLAUDIA VON COLLANI, *P. Joachim Bouvet S.J. Sein Leben und sein Werk* (MSMS XVII), 1985.

¹⁴ Another example for Bouvet's character in religious things was the incident with the »*pien*«, for whose construction Bouvet was helping with his interpretation. He considered it to be an sceptre for an idol, whereas the prince told that it was for his personal use. See VON COLLANI, *Bouvet*, pp. 46f.

¹⁵ BNC VE II, FG 1254/17. See GIOVANNI STARY, *Opere Mancesi in Italia e in Vaticano*, Wiesbaden 1985, N° 21 (pp. 8–15); MARINA BATTAGLINI, »The Jesuit Manuscripts Concerning China Preserved in the National Central Library Vittorio Emanuele II° in Rome«, in: *Actes V, 1986* (1993), p. 58, N° 36; HARTMUT WALRAVENS, »Neue Veröffentlichungen zur frühen Chinamission«, *Orientalistische Literaturzeitschrift* 58 (1993), pp. 349–365.

had composed this report acting as Apostolic Notary; it was signed on the 14th of November 1708.¹⁶ Besides the famous »Acta Pekinensia ...«, the »Relatio« is one of the little masterpieces written by Stumpf in his usual objective manner and with a good feeling for the relations between people trying to avoid his personal view.¹⁷ Because of Stumpf's bad handwriting, the coadjucator brother Miguel Vieira (1681–1761) then had to rewrite the report.¹⁸ Stumpf wrote his report by order of the Jesuit visitor, Giampaolo Gozani (1659–1732), (visitor from 1708–1714), and it was sent via Portugal to Rome.¹⁹ Another important source are the above mentioned »Acta Pekinensia ...«, also written by Kilian Stumpf where we can find some summaries about the whole event,²⁰ and the letter dated November 8, 1708 written by Stumpf to the General.²¹

Preparations for the Project

The story about the famous project of the Jesuit cartography of China is well-known,²² but there are some doubts who at first had had the idea. According to English Sinologist Joseph Needham, it had been François Gerbillon SJ (1654–1707).²³ The Kangxi emperor

¹⁶ »Processum uerbalem circa casum P. Bouuet iussu Rdi Patris Visitatoris accurate feci ipsaque originalia, quae allego mittenda tradidi, et sub directione ejusdem Rdi Patris Visitatoris rectissima videntur ire viâ longiore per Lusitaniam; quia hoc anno desunt aliâ naues.« ARSJ, JS 172, fo 332v, Postscriptum.

¹⁷ For Kilian Stumpf, who had arrived in China in 1694 and later became director of the Ministry of Astronomy (1711–1720) and visitor of China and Japan (1714–1718) see SEBALD REIL, *Kilian Stumpf 1655–1720. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking*, Münster 1978; CLAUDIA VON COLLANI, »P. Kilian Stumpf SJ – Nachfolger des heiligen Kilian in China«, in: *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter* 51 (1989), pp. 554–567. The »Acta Pekinensia« are mostly dealing with the visitation of the Apostolic Legate to the imperial court of China from 1705–1707, Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668–1710).

¹⁸ »Ego infra scripto feci mense octob. 1708 in Residentia S.J. intra murum croceum (=Beitang) et legendum exhibui qui iuxta tenorem relationis ex mandato Imperatoris respective præsentis fuerunt legerunt et approbarunt tanquam congruentem veritati, illumque descripsit Fr. Michael Vieiyr, ego vero manu meo correxi et subscriptione mea cum sigillo muniri ...«. Kilian Stumpf, »Relatio eorum quæ acciderunt in casu Patris Joachimi Bouvet Pekini et in Tartaria a mense Junio 1708 ad diem 2.º octobris inclusiuè«, BNC VE, FG 1254/17, fo 28.

¹⁹ Letter dated November 8, 1708, ARSJ, JS 172, fo 332r.

²⁰ »Acta Pekinensia sive Ephemerides Historiales eorum, quæ Pekini acciderunt à 4.º Decembris anni 1705. 1.º adventus Ill.º Rev.º et Exc.º Dñi D. Caroli Thomæ Maillard de Tournon Patriarchæ Antiocheni Visitatoris Apostolici, cum potestate Legati de latere &c.« Original in ARSJ, JS 138 and parts of it APF, Informationum Lib. 166. Pro Missione Sinensi Vol. II. Collectus anno 1713. See VON COLLANI, »Kilian Stumpf« (1989), pp. 564f.

²¹ ARSJ, JS 172, ff. 330r–332v. The letter quite probably arrived in Rome in September 1711, because the summary is dated September 12, 1711.

²² HENRI BERNARD, »Les étapes de la cartographie scientifique pour la Chine et les pays voisins«, *MS I* (1935), pp. 428–477; the same, »Note complémentaire sur l'Atlas de K'ang-hi«, *MS XI* (1945), pp. 191–200; WALTER FUCHS, »Materialien zur Kartographie der Mandju-Zeit«, *MS I* (1935), pp. 386–427; the same, »Materialien zur Kartographie der Mandju-Zeit«, *MS III* (1937), pp. 189–231; the same, *Der Jesuiten-Atlas der K'ang-hsi-Zeit. Seine Entstehungsgeschichte nebst Namensindices für die Karten der Mandjerei, Mongolei, Osturkestan und Tibet*, Peking 1943.

²³ FOSS, p. 222. For Jean-François Gerbillon see: MME YVES DE THOMAZ DE BOSSIERRE, *Jean-François Gerbillon, S.J. (1654–1707). Un des cinq mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV* (Louvain Chinese Studies II) (Leuven 1994).

had been taught geography by him and Bouvet²⁴ and now thought himself to be a great expert. But when he made a fault in computing the position of the town Shenyang, alias Fengtian (in Manchu Moukden) which he thought to be at the same height as Beijing (39° 56'), Dominique Parrenin SJ (1665–1741) corrected him. Kangxi sent him to Moukden to take the height and to make a map of the environment. The emperor now thought it good for the better administration of his empire and his glory to have a general map of his whole empire.²⁵ In this way, Parrenin seems to be the initiator of this project, a fact which is confirmed by the French Jesuit Antoine Gaubil (1689–1759) in 1728 in his letter to his confrère Étienne Souciet (1673–1739) in Paris: »Ceux qui s'interessent pour la géographie de la Chine seront peut-être bien aises de savoir: premièrement que c'est le P. Parrenin qui trouva le moyen de faire naître à l'empereur Kang-Hi le désir de voir une carte de la grande muraille ...«²⁶ But the emperor was, of course, convinced that it had been his proper idea to have new maps of China.²⁷ He also saw that the maps of Chinese towns and landscapes already existing were not very exact in their distances. So he ordered the Europeans to fulfill the task of surveying China with their more accurate mathematical methods.²⁸

Already in 1685, the Kangxi emperor wanted to have a map of Tartary.²⁹ Between 1688 and 1690, Fontaney, Gerbillon and Bouvet measured the exact position of the Jesuit College in Beijing.³⁰ On January 24th in 1691, the Kangxi emperor during his lesson in geometry by Gerbillon asked several questions about the latitude and the longitude of different places showing his wish to have an exact map of these places. Antoine Thomas SJ (1644–1709) and Gerbillon confirmed this plan and proposed to start with a map of Tartary which should be made by several of the Jesuits.³¹ In fact, a first map of the Western Tartary was made by Thomas and Gerbillon together in 1698. Thomas made another map of the Huang He in 1698 and 1699.³² In winter 1700/1701, Thomas and Bouvet accompanied by two of the newly arrived French Jesuits made within 70 days a map of one of the districts of the Province of Beijing (»de cette province«). This topographical map had a seize of 20 square feet and showed the land from Beijing to the south.³³

²⁴ For Kangxi see JONATHAN D. SPENCE, *Ich, Kaiser von China. Ein Selbstportrait des Kangxi-Kaisers*, Frankfurt 1985. The lessons, the emperor received from Bouvet and Gerbillon are described in: JOACHIM BOUVET, *Histoire de l'Empereur de la Chine présentée au Roy ...*, La Haye 1699, pp. 82–106.

²⁵ Gaubil to Jean-Jacques Dortous de Mairan, October 3, 1741, in: ANTOINE GAUBIL, *Correspondance de Pékin (1722–1759)*, ed. by Renée Simon, Genève 1970, p. 541; HENRI BERNARD, »Les étapes ...«, p. 458.

²⁶ GAUBIL, p. 214.

²⁷ Also Kilian Stumpf writes that the emperor himself had been the initiator of the idea. FOSS, pp. 222f.

²⁸ See also SPENCE, p. 125.

²⁹ Letter by Antoine Thomas to the Duchess of Aveiro, November 14, 1685, quoted in: MME YVES DE THOMAZ DE BOSSIERRE, *Un belge Mandarin à la cour de Chine aux XVII^e et XVIII^e siècles. Antoine Thomas 1644–1709*, Paris 1977, p. 67.

³⁰ GAUBIL, p. 614.

³¹ THOMAZ, p. 67; JOACHIM BOUVET, »Journal ...«, B. Nat., Ms. fr. 17 240, fo 287r.

³² THOMAZ, pp. 67f.

³³ Joachim Bouvet, letter to Leibniz, November 4, 1701, in: *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*, ed. by R. WIDMAIER, Frankfurt 1990, p. 159; s.a. FOSS, p. 223.

One of these new Jesuit scientists was Dominique Parrenin, the other was Jean-François Régis who seemed to have a special talent in mapping.³⁴ Both of them belonged to the eight Jesuits brought to China by Bouvet commissioned by the emperor himself.³⁵ In December 1702, Thomas in company with the third son of the emperor, Yinzhi (1677–1732) also measured the exact length »d'un degré terrestre« and of one Chinese Li.³⁶ They used the same »pied« (foot) as the French geographers did. For one degree they counted 195 1/6 Chinese Li³⁷ or 74 886 Roman feet or 70 206 Chinese feet. The Li got officially a new and exact definition.³⁸ Thomas took the opportunity and used the science to propagate Christianity such showing science in its classical role in the Jesuit mission in China as »ancilla missionis«. In 1705, Antoine Thomas together with Bouvet, Régis and Parrenin made a complete map of the surroundings of Beijing.⁴⁰

³⁴ SHANNON MCCUNE, »Jean-Baptiste Régis, S.J. an Extraordinary Cartographer«, in: *Actes IV, 1983* (1991), pp. 239f.

³⁵ CLAUDIA VON COLLANI, »Ein Brief des Chinamissionars P. Joachim Bouvet S.J. zum Mandat des Apostolischen Vikars von Fu-kien, Charles Maigrot MEP«, in: *NZM* 43 (1987), pp. 188–211. Régis belonged to the eight Jesuits who came on the famous »Amphitrite« to China. VON COLLANI, *Bouvet*, p. 24.

³⁶ BERNARD (1935), pp. 455–458; JOSEPH DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Paris 1973, pp. 308f; THOMAZ, *Thomas*, p. 112; GAUBIL, letter October 29, 1736 to Nicolas Fréret, p. 458. In his letter to Delisle, dated July 13, 1734, Gaubil wrote: »C'est au commencement de ce siècle que le 3^e fils de l'Emp^r KANG HI et le P. Thomas jésuite de Namur, entreprirent dans cette province de voir juste le nombre de lis d'un degré, et ils voulurent savoir combien de pieds chinois il y avoit dans un degré. J'ai vu la meilleure partie de ce qui se fit pour cette mesure, et dans cet écrit il y a je ne sais quoi qui me paroît défectueux. l'écrit est entre les mains des P.P. Kogler, Pereyra et Sclavicek ... Depuis l'entreprise du P. Thomas et le 3^e fils de Kang hi, plusieurs de nos P.P. dans le temps de la carte se sont aperçus de l'inégalité de degrés, mais je n'ai vu sur cela rien de bien détaillé.« (GAUBIL, pp. 376f). — The third Prince, Yinzhi, was specially talented in European sciences and had been taught mathematics by Antoine Thomas. Later he was the director of a kind of Academy, founded by the emperor in the garden of the Imperial villa Changzhonyuan who had collected talented young men to teach them sciences. But Yinzhi did not like the Europeans and wanted to beat them with their own weapons, i.e. with the knowledge of their sciences. See JEAN-FRANÇOIS FOUQUET, »Relation exacte de ce qui s'est passé ...«, Appendix to: JOHN WITEK, *A Eighteenth Century Frenchman at the Court of the K'ang-hsi Emperor: A Study of the Early Life of Jean-François Fouquet* (Diss., Georgetown University, Washington D.C., 1973), pp. 466–468; s.a. ARTHUR W. HUMMEL, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)* (Washington 1943; repr. Taipei 1970) pp. 235f.

³⁷ Gaubil, letter November 2, 1738 to Étienne Souciet SJ, in: GAUBIL, p. 506. Gaubil was quite astonished that Du Halde took 200 Li for one degree. — One Li = 351 Chinese feet. ALFRED ZERLIK, *P. Xaver Erbert Fridelli. Chinamissionar und Kartograph aus Linz*, Linz 1962, p. 27.

³⁸ THOMAZ, *Thomas*, p. 112.

³⁹ Letter by Claudio Filippo Grimaldi SJ to the Jesuits General, 1703, in: *Der Neue Welt-Bott* (Augsburg, 1726) I, 4, Nr. 87, p. 28. Grimaldi describes Yinzhi as »von der Natur mit einem guten Gemüth und stattlichen Verstand versehen, auch in Mathematischen Wissenschaften, die er von seinem Herrn Vatter dem Kayser selbst erlernet sehr geschickt und ziemlich erfahren.« For the connection between Christianity and science in China see also CLAUDIA VON COLLANI, »Theologie und Wissenschaft in China«, in: *Naturwissenschaftliches Weltbild und Evangelisierung*, ed. by K. MÜLLER (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 43), Nettetal 1993, pp. 83–115.

⁴⁰ THOMAZ, *Thomas*, p. 68.

The First Part of the Cartographic Project

The Chinese emperor, very satisfied with the mapping work done by the Jesuits, wanted them to continue the work for whole China. The Jesuit map of the entire empire should be the base for the successful policy of scattered local governments and maintenance of imperial control, and last but not least, it would help to understand the geographical situation and the extent of the empire.⁴¹

It seems that it was Dominique Parrenin, too, who chose the geographers among his French confrères. Evidently he and the emperor took French Jesuits some of whom had already some experiences in regard of such affairs. Parrenin himself also helped to do the work in the provinces Beizhili, Shandong and Liaodong and some parts of Tartary. The others were besides the above mentioned French Jesuits Régis and Pierre Jartoux, Joseph Anne Marie Moyriac de Mailla (1669–1748), Pierre-Vicent du Tartre (1669–1724), the Alsatian Romain Hinderer (1669–1744) and Joachim Bouvet together with the Portuguese Jesuit João Cardoso (1671–1723) and the Austrian Jesuit Xaver Ernbart Fridelli (1673–1743).⁴² Later, the French Augustinian Guillaume Bonjour-Fabri (or Fabre-Bonjour, 1669–1714), sent by the Propaganda Fide to China, joined them.⁴³ Their methods of surveying are described by Antoine Gaubil in a letter in 1728 to Etienne Soucier: »These fathers requested a quadrant of two inches in radius; they often checked it carefully and they found that it constantly represented the altitudes as too great. They had a great compass, several other instruments, a pendulum and other things needed for the fulfillment of the emperor's orders. With cords divided exactly, they accurately measured the way from Beijing. On this road, they often took observations of the meridian of the sun. At every moment they observed the rhumb and took care in observing the variation and the declination of the peak ...«⁴⁴

The project started the May 21, 1708. The emperor explained the Europeans that he would send three of them into Tartary to make a map of it by the help of the Western geographic rules. Afterwards, the work should be published by the way of the Ministries. So Kangxi sent a mandate to the Ministry of Rites to choose some men from the Ministry of Mathematics as company for the expedition with the Europeans. But neither then nor the following days the Europeans got to know the names of the chosen Chinese or Europeans in spite of the fact that they asked everybody. Finally in the beginning of June, the emperor named Fathers Joachim Bouvet, Jean-Baptiste Régis and Pierre Jartoux.⁴⁵ They got the necessary instruments and had to assemble in the imperial villa.⁴⁶ Their task was the making of a map of the area surrounding the northern Great Wall from Shanhai-guan, the pass where the Wall meets the sea, then they should follow the Wall near Suzhou

⁴¹ FOSS, pp. 223f.

⁴² For Fridelli's life, see ZERLIK.

⁴³ Letter to Lorenz Lange, May 15, 1732, in: GAUBIL, p. 302; cf. FOSS, pp. 224–227.

⁴⁴ FOSS, p. 227; GAUBIL, p. 214.

⁴⁵ KILIAN STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, ff. 906f.

⁴⁶ STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, fo 913.

going on to the northern part of Shaanxi, then descend to Xinan and from there return to Beijing.⁴⁷ Their departure was fixed on June 4, 1708.⁴⁸

The Project in Printed Jesuit Sources

A short description of the first part of this project is given by Joseph Marie Anne de Moyriac de Mailla in his *Histoire générale de la Chine*: »He (the emperor) at first only wanted to make the map of the Great Wall which separates China from Tartary. Bai Jin, Lei Xiaosi and Du Demei (i.e. the missionaries Bouvet, Régis and Jartoux) whom he named for this purpose, departed from Beijing in the beginning of the year 1708, and went to Tianjin nearby the Eastern Sea, from where they went back to the north following this sea till Shanhaiguan where the Great Wall begins whose curves they followed till Jiayuguan, nearby Suzhou in the northern end of Shaanxi. From this point, descending till Xining, the mathematicians and mandarins who accompanied them, took the way back to the Court. Bai Jin had then already returned from Shenmuxian where he had fallen ill.«⁴⁹

The description in Jean-Baptiste Du Halde's introduction is little bit longer: »This great Prince (i.e. the Kangxi emperor) having ordered the missionaries to draw a map of the environments of Beijing and thought by himself how exact were the European methods, and from this he got the idea to get in the same manner the maps of all Provinces of his Empire and of the Tartary, which is now subjected to him. In charging the missionaries with this task, he argued with them in the most obliging manner, protesting publicly that

⁴⁷ FOSS, p. 223; s. letter by KASPAR CASTNER, September 29, 1708: »Interim Rex Patres Bouvet et Jartoux cum varijs Mandarinis misit, ut totum murum Sinicum in mappa Geographica delinearunt ...«. LBr 105, fo 59r and fo 60v. Cf. STUMPF: »Iter eis ita præscriptum fuit, ut a portâ Regiâ rectâ tenderent ad littus Maris Orientale, inde ascenderent ad initium magni muri, et hujus ductum sequentes, eo tenderent, ubi post dies non multos statim fixurus erat Imperator in Kara Hodon, loco Tartariæ non procul semoto ab illo muro, murorum miraculo.« STUMPF, »Acta Pekinensia«, fo 913.

⁴⁸ Stumpf as an eyewitness of the events explicitly speaks of the 4th of *June* and not *July*; see his »Relatio«, fo 2 and his »Acta Pekinensia«, ARSJ, JS 138, fo 913: »4.^a Junii. Abierunt 3 Patres cum 3 aut 4 Mandarinis, aliisque pluribus ex diversorum Tribunalium numero delectis.« Antoine Gaubil's description also has the first events in June (BERNARD, »Note complémentaire ...«, p. 194). The Chinese date was the sixteenth (day) of the forty-seventh year of Kangxi, which corresponds to June (see DU HALDE below). Most other authors are speaking of the 4th of *July*, so for example Régis, who took part in the enterprise (see MCCUNE, p. 240; ZERLIK, p. 28), and also Du Halde speaks of July (see DU HALDE).

⁴⁹ »Il (the emperor) ne se proposa d'abord que de faire la carte de la grande muraille qui sépare la Chine de la Tartarie. Pé-tsin (Bai Jin), Lei-hiao-ssé (Lei Xiaosi) & Tou-té-meï (Du Demei) (c'est-à-dire, les missionnaires Bouvet, Régis & Jartoux) qu'il nomma pour cet effet, partirent de Pé-king au commencement de l'an 1708, & se rendirent à Tien-tsing-ouéï (Tianjin), près de la mer Orientale, d'où ils remontèrent au nord, le long de cette mer, jusqu'à Chan-hai-koan (Shanhaiguan), où commence la grande muraille, qu'ils suivirent dans tous ses détours jusqu'à Kia-yu-koan (Jiayuguan), près de Sou-tchéou (Suzhou), à l'extrémité septentrionale du Chen-si (Shaanxi). De ce point, descendans jusqu'à Si-ning (Xining), les mathématiciens & les mandarins qui les accompagnoient, reprirent la route de la cour. Pé-tsin y étoit déjà retourné de Chin-mou-hien (Shenmuxian), où il étoit tombé malade.« JOSEPH-ANNE-MARIE (sic!) DE MOYRIAC DE MAILLA, *Histoire générale de la Chine* ... XI, Paris 1777, Taipei 1969, p. 314; cf. BERNARD, »Les étapes ...«, p. 459.

he considered this great enterprise as a very important affair for the welfare of his Empire and for which (enterprise) he wanted to save nothing.

Indeed, the following days he gave order to the grand Tribunals (i.e. Ministries) to name mandarins to preside the measurements which would be necessary, to give exactly the names of the important spots which should be passed through, and to let execute his orders to the officers of the cities prescribing to every of them to go with his people to the frontiers of his district and the other help which one needed. It was this point which was executed with an astonishing exactitude; visible proof of the great order and the admirable policy which reigns in such a vast Empire.

The work was started July 4, 1708 in our manner of counting, but following the Chinese calendar, it was the sixteenth of the fourth moon of the forty-seventh year of Kangxi. Fr. Bouvet, Fr. Régis and Fr. Jartoux undertook it this year to determine exactly the situation of the famous Great Wall which separates China from the Tartary, having a very high number of remarkable points, as the gates which give entrance to the Empire, and as the cities of war by which it is flanked, could serve to regulate the longitudes of the Northern Provinces, which it bounds to the North ...

Because Fr. Bouvet had fell ill after two months of work, Frs. Régis and Jartoux continued the work and only returned to Beijing January 10, 1709.⁵⁰

Kilian Stumpf's Report

In contrast to this more or less laconic descriptions, the informations in Stumpf's report and letters are much more exhaustive and circumstantial. Stumpf starts with the political back-ground. After his war and his victory against the tribes of the Eluths,⁵¹ the Kangxi Emperor wanted to have more precise informations about the size of the Chinese empire.⁵² So in the middle of May 1708 (see above: May 21), he authorized and equipped a cartographic expedition, made up by the three French Fathers Joachim Bouvet, Jean-

⁵⁰ WALTER FUCHS, *Der Jesuiten-Atlas* ..., pp. 60f. In the English edition of DU HALDE, *The General History of China* V. 1, London 1741, this introduction is lacking.

⁵¹ Antoine Thomas had written a report of eighty-five pages about that war against the Eleuths: »De Bello Cam-Hi Imperatoris Tartaro-Sinici contra Tartaros Eruthanos« in 1697 (ARSJ, JS 149, ff. 618-648). Henri Bosmans had planned to publish this report but had died before doing so. THOMAZ, *Thomas*, p. 84.

⁵² Stumpf mentions that a certain prince named »Tschuam Raptan« had with his army invaded the land of »Tandschin Raptan«. Then he occupied the district of »Tchergiz«. The nearby Russians (»Moscouitæ«) used the occasion and went into the new region »Oronkoi« where they founded a garrison. »Tschuam Raptan« seems to be Tsewang Araptan (1643-1627), the nephew and successor of Galdan (1632-1697) as Bushktu Khan of the Sungars. The Sungars were a tribe of the Eleuths (Oelots) or Kalmucks, Western Mongols. Under the rule of Tsewang Araptan they succeeded to found a huge empire from Southern Siberia till Tibet, inclusive the Ili-valley and the Western part of Mongolia. JACQUES GERNET, *Die chinesische Welt*, Frankfurt 1983, p. 405. For Galdan and Tsewang Araptan see HUMMEL, pp. 265-268; 757-759. In the letter dated September 26, 1716, Pieter Van Hamme SJ (1651-1727) mentions that »Zuong-raptan« was a descendant of the Tamerlan family who had their reign in Samarcand. Also later he made hostile invasions into the Chinese empire. P. VISSCHERS, *Onuitgegeven Brieven van eenige Paters der Societeit van Jesus Missionarissen in China, van de XVII^{de} en XVIII^{de} Eeuw*, Arnhem 1857, p. 135.

Baptiste Régis and Pierre Jartoux accompanied by five Mandarins. They were sent out in the beginning of June (4th).⁵³ The task of this group was to make a map of the Great Wall, beginning in the east at the Yellow Sea.⁵⁴ In his letter dated November 8, 1708, Stumpf mentions that it was considered as a great honour for the French Jesuits to be sent out in the emperor's service. But in spite of that, they were not very pleased about this cartographic expedition to Tartary: it was a busy and tough task to work in that »desert«. The Jesuits also lacked then for missionary work. So Parrenin asked the eldest son of the emperor, the »Regulus«, Prince Yinti (1672–1734) to substitute one of the French Jesuits with the German Jesuit Kaspar Castner (1665–1709) or the Austrian Jesuit Xaver Erbert Fridelli. Two Jesuits seem to be enough to do the work, even if one would become ill. But Parrenin did not succeed with his proposals.⁵⁵

At the fare-well audience, the Emperor asked Bouvet, why his face was so pale? The answer was: Bouvet was so pale because of reading too many books. Bouvet used this occasion, as he often did, to take his commentaries about the *Yijing* out of his bosom and to give them to the Emperor.⁵⁶ He said: »The reason for my poor health is that I have dedicated years of labour and spirit to enlighten the darkness of this book. In spite of this, the work is still not perfect, and will be now interrupted.« It was evident that he did not want to join the cartographic party because he rather wanted to continue his research on the »Book of Changes«. This work would now be impossible for many months or even years. Everybody with the emperor understood that Bouvet did this to avoid the way into Tartary.⁵⁷ Prince Yinti, responsible for all Europeans and thus for the *piao*, i.e. the permission to stay in China,⁵⁸ was wavering between admiration and anger for Bouvet's behaviour, because Bouvet had not asked him for permission to present his studies. The Kangxi emperor asked Bouvet if he wanted to stay at home and to continue his research? Should somebody else go in his place? But Bouvet, knowing the Emperor's intention, resigned himself to the Emperor's wishes and answered that he would start on his way.⁵⁹ He gave his commentaries into the emperor's hands who took them quite benevolent and said it needed a longer, accurate examination.⁶⁰

As already mentioned, the expedition started from Beijing on June 4. It consisted of the three fathers with three or four Mandarins and some others from the different ministries.

⁵³ STUMPF, »Relatio ...«, fo 2.

⁵⁴ MCCUNE, p. 240.

⁵⁵ Kilian Stumpf to Michelangelo Tamburini, ARSJ, JS 172, ff. 331r–v.

⁵⁶ Cf. STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, fo 913, where he gives a short description of Bouvet's intentions to work with the »abstruse« Canonical book *Yi Jing*. Bouvet wanted to restore the true and laudable sense of the »mappa combinatoria« invented by Fuxi (2952 BC), and commented by Wen Wang, Zhou Kong and Confucius. With his studies, Bouvet wanted to refute the misinterpretations of the »moderns« (i.e. the Song Confucianists) and the Daoists for fortune-telling. More about Stumpf, figurism and *Yi Jing* in CLAUDIA VON COLLANI, *Die Figuristen in der Chinamission*, Frankfurt, Bern 1981.

⁵⁷ ARSJ, JS 172, fo 331v; STUMPF, »Relatio«, ff. 1f.

⁵⁸ See CLAUDIA VON COLLANI, »Kilian Stumpf SJ zur Lage der Chinamission im Jahre 1708«, in: *NZM* 51 (1995), p. 124.

⁵⁹ The single stations of their journey can be seen in a report by Antoine Gaubil, see BERNARD (1945), pp. 194f.

⁶⁰ STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, fo 913.

Their way was given. From the gate of the capital they went right to the Eastern Sea, then to the beginning to the Great Wall, then followed the Great Wall. After a certain number of days they should meet the emperor in Kara Hoton in Tartary, not far from the Wall.⁶¹ Indeed, after forty days, the expedition reached Kara Hoton where on June twenty-eight Kangxi arrived to avoid the heat in Beijing. The three Jesuits showed him the part of the map they had done so far. The Emperor liked it very much. Because Jartoux felt weak and could not sit on horseback, the Austrian Ernbert Xaver Fridelli and the Italian Luigi Gonzaga SJ (1673–1718) were called from Beijing as substitutes for him.⁶² They arrived on July 18. But since both were not really proficient in drawing maps, they stayed for some time in Kara Hoton.⁶³ Gonzaga returned with the Emperor and Régis, Jartoux and Bouvet continued their work.

On August 23, Brother Bernard de Rhodes (1645–1715) got a letter written by Dominique Parrenin, the Superior of the French Jesuit house in Beijing, who was then in Rehe (Jehol) in Tartary. This letter had the message that other letters from 200 lieues of distance reported that Bouvet had fallen with his horse.⁶⁴ It seems that he had contusions of the breast and the hip feeling quite ill and weak and suffered from headaches and insomnia (perhaps a concussion of the brain).⁶⁵ So all went to Shenmu where after consultations the Fathers and the Mandarins decided that he should leave mapping to the others and return to Beijing to regain his health again. They wrote to the Emperor,⁶⁶ who only said: »Lagha«, »I have got to know«. But nobody asked for the official Imperial permission for Bouvet's return. Therefore Bouvet returned to Beijing without it.⁶⁷ Bouvet seemed to recover his health on his way back to Beijing and could ride the last twelve French miles to Beijing (more than fifty kilometers).⁶⁸ He arrived at the Beitang, the French residence, in the evening of September 16.

He first went to the house of the Manchu Mandarin Henkama to ask about the emperor's health. Henkama, also Hesccken or Hesihen (He Shiheng) was a Manchu official of the Imperial Household (Yangxindian), or »Académie des Arts« in Bouvet's description.⁶⁹ Henkama's family name was Wang, so he was often called Wang laoye (the venerable Mr. Wang). Together with his assistant Charki (Zhang Changzhu), Henkama was responsible for the Wuyingdian, the Department of Publications. Henkama was a mandarin of the third order and a Christian. José Soares SJ (1656–1736) had baptized him on June 28, 1707 as »Petrus« (chin. Baidou). For thirty years, he had been the friend of

⁶¹ STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, fo 913.

⁶² See ZERLIK.

⁶³ Kaspar Castner SJ had to test Fridelli's knowledge of making maps. STUMPF, »Acta Pekinensia«, APF, lib. 11, fo 489.

⁶⁴ STUMPF, »Relatio«, ff. 2–3; see also BERNARD (1945), p. 195.

⁶⁵ STUMPF, »Acta Pekinensia«, ARSJ, JS 138, fo 1035.

⁶⁶ STUMPF, »Relatio«, fo 2.

⁶⁷ STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, fo 1035.

⁶⁸ STUMPF, »Relatio«, fo 3.

⁶⁹ Paris, B. Nat., Ms. fr. 17 240, fo 270.

the Jesuits and often had helped them.⁷⁰ They used to work together when they had to translate official documents from the Wuyingdian, as for example when the Kangxi emperor sent the two Jesuit delegations with documents about the Tournon legation to Rome.⁷¹ But as Henakama was also a personal friend of Bouvet,⁷² he was very pleased to see Bouvet again, and free of the obligations for the emperor. He proposed that Bouvet should join the Jesuits who planned to go in the morning to the palace to see the Emperor. Bouvet did not know the reason for this audience: Claudio Filippo Grimaldi (1638–1712) and Antoine Thomas had to report about an error in computing an eclipse. When Bouvet came to the Beitang, all his confrères were quite pleased to see him again. They hoped that the emperor would be pleased about Bouvet's return and benevolently overlooked the error the Mathematical Ministry had committed.⁷³

The next morning (September 17), Fathers Grimaldi, Thomas, Tomé Pereyra (1645–1708), Kilian Stumpf and Brothers Rhodes, Jacques Brocard (1661–1718) together with Franz Stadlin (1658–1740) accompanied Bouvet to the palace to thank the emperor for his benevolence. But nobody seemed to know that Bouvet had returned to Beijing without explicit imperial permission. Henkama and the Jesuits together gave a petition of thanks to the emperor:

»September 17, 1708

»Respectfull report to the throne by Henkama.

The third day of this month Bai Jin arrived. The 4th day Min Mingwo (Grimaldi) came and said lying on his knees: »When we arrived who came from the west, we received uncountable proofs from the Emperor of his grace and of his divine teaching. The Emperor had pardoned our errors and faults. Uncountable times he remained broadminded and we did not succeed to be gratefull for the grace and the virtue of the divine emperor.

When we were earnestly obliged in the works of measuring the territories of the frontier – without costing much labour – Bai Jin unfortunately fell from his horse and returned from half of the way. We all were ashamed of this and felt an infinite terror. We caused confusion in the places (where we passed); on the street, we were furnished with sedan-bearers, horses and animals, every day we got food and drinking, and receiving attention and help, we reached the capital.

We do not find words to express (our gratitude) for the high grace, comparable to that of Heaven, reserved to the divine emperor.

⁷⁰ STUMPF, »Acta Pekiensia«, ARSJ, JS 138, fo 1052; s.a. FRANCIS ROULEAU, »Maillard de Tournon, Papal Legate at the Court of Peking«, in: *AHSJ* XXXI (1962), pp. 285f.

⁷¹ ROULEAU, p. 289 Nr. 49; CLAUDIA VON COLLANI, »Zwei Briefe zu den figuristischen Schriften Joachim Bouvets«, in: *SWCRJ* XIV (1992), pp. 26–29.

⁷² When Bouvet stayed in Hangzhou to help other missionaries with his translations to obtain the piao, he wrote in his letter dated 10th of May 1707: »Plurimam salutem amicis ex yam sin tien, chao lao ye & vam lao ye utriusque.« ARSJ, JS 170, fo 166v. (»Chao lao ye« is Zhao zhang or Pursama, whom Bouvet knew well from the failed delegation with Sabino Mariani in 1706; s. CLAUDIA VON COLLANI, »Une légation à Rome manquée – Joachim Bouvet et Sabino Mariani«, in: *Actes VI, 1989* (1995), pp. 277–301. See also *Sinica Franciscana* IX, Madrid 1995, pp. 579f, Nr. 2.

⁷³ STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, ff. 1035f.

Till now, we did not get news from the West, but they will soon arrive.⁷⁴ What concerns Bai Jin, he is as well again as before. After having fallen from the horse, he fell ill; now he is completely healthy again.«

This notice has been communicated to the throne, together with other ones.

The fourth day of the eighth month of the forty-seventh year Elhe Taifin (= Kangxi).«⁷⁵

The mandarins congratulated Bouvet for his return. Bouvet's letter of thanks was given to the emperor. The responsible mandarin then added that Bouvet's good will after his return was not less than at his departure. But the emperor did not show any signs of benevolence. Instead of it, he showed himself to be offended: Bouvet had left the expedition without his imperial license! Stumpf adds that Bouvet had sinned innocently because he had thought that his Superior, Parrenin, had already arranged everything with the emperor and not knowing that he needed the imperial permission to return.⁷⁶

On September 22, all were called again to the palace. A very anxious Henkama showed them a letter with imperial words written by the Regulus, Prince Yinti: »From the beginning, Pe çim (Bai Jin) did not have the will to go; as his will is as told, he in a deceitfull way said he returned to to be restored. He were a man preaching everywhere the law (i.e. Christianity) but going around without reason and shame erring everywhere. It would be good if he would be send to join his companions the day he would feel better. Doing so, his great sin would be thought lighter. I do not understand the actions of thanks made by the Europeans. But because you (Henkama) in an imprudent way brought the whole thing to me, it would be convenient to drive you from the office of your mandarin, to put you into irons and to surrender you to the interior Ministry of Crime to judge about the committed sin. Opening your mouth and starting to speak you are producing words of politeness and courtly decency; but what about the letter?«⁷⁷ In the afternoon of the same day, Henkama came to the Jesuit College as an old friend to help them with the right reply to the emperor: one answer should be from Henkama himself, the next one by all Jesuits together and the last one by Bouvet. Henkama's apology was like that: »The great lord like a father showered me with gifts in a generous way and educated me to improvement. Supported by the benefit of such kindness, I spent my life untill this hour. I, the slave, know that I have been stupid and weak and that I will not improve my

⁷⁴ The Kangxi emperor waited for news and answers from Rome, where he had sent to legations, one consisting of the Jesuits António de Barros (1664–1708) and Antoine Beauvillier (1657–1708), starting in autumn 1706 from Beijing, and the other one consisting of the Jesuits Antonio Provana (1662–1720), Ramón Arxó (1663–1711) and François Noël (1651–1729), starting 1708 from Macao. See COLLANI, »Zwei Briefe ...«, ff. 27f.

⁷⁵ BNC VE, FG 1254/17, doc. A. The Italian text is to be found in Stary, *Opere mancesi*, Nr. 21, p. 8f, part 1: Report to the Throne (Manchu transcription with Italian translation). The translation of the all Italian texts about the case of Bouvet, see Appendix of this article.

⁷⁶ STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, fo 1036; »Relatio«, fo 15.

⁷⁷ STUMPF, »Relatio«, BNC VE, FG 1254/17, ff. 3f and doc. B, Manchu transcription and Italian translation in: Stary, pp. 10f; see also Appendix Nr. 2.; STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, p. 1036; STUMPF, »Relatio«, fo 4.

situation until my death having committed again and again (things) worthy of death. I am no good slave; I am crying with justified fear and do not stop to crying.»⁷⁸

Stumpf adds that the Mandarin really felt very burdened as everybody used to be who had committed even the slightest offense against His Majesty. Also the Jesuits confessed their error and begged for the imperial pardon. They excused themselves that they had not known that Bouvet had returned without the will of the emperor. If they had known, they would have sent him back to the expedition.⁷⁹

But unexpected problems arose with Bouvet. He said he had had the permission of Régis and Jartoux. In this way, both of them became accused, too. The visitor Giampaolo Gozani and the vice-provincial José Soares did not permit this and proposed that Bouvet should take all guilt himself. In vain several of his confrères exhorted him to do so. Also the Christian mandarin in the Mathematical Tribunal, Michael Fan, well-versed in translating and writing Chinese, advised him to acknowledge his guilt and error. But Bouvet wanted His Majesty explicitly to send him back. So only the replies of Henkama and the other Jesuits were sent to the emperor.⁸⁰ Henkama wanted to avoid a long and useless disputation, for there were only two words to be said: Bouvet will return, or Bouvet will not return. Bouvet felt offended as if he would be subject of the other Jesuits. He stated that he was fifty-four years old, a member of the Society, in Beijing for twenty years and knew the Chinese language well.⁸¹ But Henkama insisted that the Jesuits themselves should solve the problem. But the French and the other Jesuits did not come to an agreement.

The whole affaire became dangerous now. Prince Yinti was, as Stumpf tells us in his letters, not only an enemy of Christianity,⁸² but also of Henkama. He told Henkama that he was a bad servant of his lord and only tried to further his own advancement. He should be thrown out of his mandarinat and bound. Bouvet was guilty; he rode several hundred li to Beijing instead of staying and curing his health and then joining the expedition again. The Jesuits should send Bouvet back again instead of saying thanks to the emperor.

Henkama now wrote an apology. Bouvet did likewise. He had really been ill and all companions of the journey had known this.⁸³ But Henkama did not want to send this apology. According to his Chinese way, he wanted to take sole responsibility for the whole affair. So Bouvet sent his apology to Parrenin, his superior who should give it to the emperor. Henkama and the Jesuits sent letters to the palace.⁸⁴ But Bouvet did not want to excuse his behaviour for he felt innocent. The visitor and the vice-provincial and others told him to confess his fault, i.e. having returned without permission, but in vain.⁸⁵

⁷⁸ STUMPF, »Relatio«, fo 4; cf. STARY, part II, pp. 10f.

⁷⁹ STUMPF, »Relatio«, fo 5 and doc. C. (Appendix).

⁸⁰ STUMPF, »Relatio«, fo 5.

⁸¹ STUMPF, »Relatio«, fo 10.

⁸² STUMPF, letter November 7, 1708, LBr 105, ff. 57–58, in: COLLANI, »Kilian Stumpf ...« (1995), p. 124.

⁸³ STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, ff. 1036f.

⁸⁴ STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, fo 1037; Henkama's letter see BNC VE, FG 1254/17, fo 4 and doc. C (Appendix here).

⁸⁵ STUMPF, »Relatio«, ff. 5f.

In the meantime, Henkama had fallen ill because of his sadness, as his servants explained. The blame of the emperor had touched his heart deeply. He became even more sad when he found out that the Prince was not content with his letter, but tried to damage him. Henkama had a son, who in spite of his youth, was already a mandarin. At that time, he was in Manchuria and was now fearing to be driven away because of his father's pretended fault.

On September 26, all were summoned to the palace. The Jesuits got a harsh letter with an imperial mandate. The courtiers told the Jesuits, that the only right thing to do would be to send Bouvet back to the mapping or Bouvet should go back of his own free will. Otherwise, there was the danger that the emperor would transmit the matter to the Ministry of Crime (Libu). The best way to solve the problem would be the old Chinese way inside the family or community. Also Henkama's son begged them to do so. But now Bouvet's obstinacy again appeared. He felt innocent and independant of all of them and knew they could not send him back. He only wanted to write to the emperor that his illness had been no fiction. But the mandarin told them he would not send something like that to the emperor but only the words: »Bouvet goes back to make the map, or he does not return.«⁸⁶

The next day, on September 27, the Jesuits (José Soares, Bouvet, Stumpf, Gonzaga, Baudino, Rhodes) were called to the palace again. Henkama was lying ill in his house. The fathers were shown a libellum with Henkama's and the fathers' common answer. At the end of this document, Kangxi had written with his own hand: »Pe çim amasi unghire babe aragha acu bij Baitacu gisum fulu: ai baita?« (Bai Jin be amasi unggire akû babe arahakûbi. baitakû gisum fulu ai baita?).⁸⁷ Bouvet, who was quite skilled in reading and translating Manchu, did not want to translate this. He got the translation from the secretaries. The emperor had written that there was no word in the whole document that Bouvet would return or not, but there was too much idle talk.⁸⁸

But Bouvet refused to go back and said that he was not healthy again and that he had commissioned no fraud. Stumpf suggested a way to convince the emperor of Bouvet's innocence. It would be good to take some physician.⁸⁹ Now for the sake of the whole community, the visitor, Giampaolo Gozani, decided to send Bouvet back under an order of obedience. But first, all wanted to try other means to get him back. The whole afternoon of September 28 and the whole night, Gozani, Soares, and Gonzaga sat in the Beitang, the French residence, and did their best to persuade Bouvet to return to cartography. The following day, the resolution should be sent to the palace.

Bouvet, very obstinate and fearing for his good reputation as a religious man, did not want to fulfill their wish. The time approached to send the message to the palace. So the visitor together with the other fathers instantly fell on their knees (»genuflexus«) and with tears begged Bouvet to avert the emperor's anger from himself, from them all, from the

⁸⁶ STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, fo 1039.

⁸⁷ STARY, p. 15. »There is no notice about the fault of Bai Jin. There are only so many useless words; how are they?«

⁸⁸ STUMPF, »Relatio«, fo 6.

⁸⁹ STUMPF, »Relatio«, fo 8.

mission, and especially from the French Jesuits. They saw the imminent danger that they all would be thrown out of China. Finally, Bouvet admitted to go to Henkama's house with them all, but under the condition that his excuse would be given to Henkama and sent by him to the Emperor. They agreed and Soares, Bouvet, Stumpf, and Gonzaga went to Henkama. Henkama refused to send something else besides: »Bouvet will return, or he will not return.« But Bouvet did not want to go if he was not sent by the emperor himself. He even made Henkama responsible for the emperor's wrong opinion about him, for Henkama had reported to the emperor that he had looked healthy when he returned. Henkama felt very offended and angry about that accusation, and said that he was an old friend of the Jesuits and had helped Bouvet and the other Jesuits for twenty years. The fathers wrote to the visitor, and as the last remedy, the visitor sent a letter and told Bouvet to return by virtue of obedience, the last and strongest remedy to solve problems in the Society of Jesus. So finally, Henkama wrote under Bouvet's protest »Bouvet will return to the geographic expedition.«⁹⁰

On October 1, Bouvet prepared for his journey. On the second, he started at midday carried in a palakin, Porquet and Br. Brocard accompanying him to the gate of the town. The same day, Henkama send a message to the emperor that Bouvet had returned to the expedition. But the emperor seemed not very much interested in Bouvet's return. He was in great sorrow because his favorite little son, the eighteenth, Yinjie (born 1701), had fallen very ill when accompanying his father to Manchuria.⁹¹ Despite of the art of Chinese physicians and of the European physician, Br. Giandomenico Paramino (1661–1713), the boy died on October 8, his death was made public on October 17.⁹² This event also caused the eruption of the problems between Kangxi and his heir apparent Yinreng (1674–1725). Yinreng was brought back to Beijing in chains.⁹³ Some days later, on October 11, Henkama died in his sleep.⁹⁴ He was buried on October 28. The year before, when Henkama had been ill, the Emperor had extolled him highly because of his many merits, but not now.⁹⁵ Henkama's place in the Yangxindian was occupied at once by a Chinese named Wang Daohua.⁹⁶

This first stage of the expedition lasted till January 10, 1709. The day before, Régis and Jartoux came back from Tartary and slept in a little village a few miles away from the

⁹⁰ STUMPF, »Acta Pekinensia ...«, ARSJ, JS 138, fo 1040; »Relatio«, ff. 17, 20.

⁹¹ Yinjie was the son of the Imperial concubine Mi-fei (Lady Wang), a Chinese erudite lady, whom the emperor loved dearly. See SILAS H.L. WU, *Passage to Power. K'ang-hsi and His Heir Apparent, 1661–1722*, Cambridge, Mass. 1979, p. 114.

⁹² WU, p. 118; Stumpf, »Acta Pekinensia«, ARSJ, JS 138, ff. 1052; 1059–1063; *Sinica Franciscana IX*, p. 87, Nr. 5.

⁹³ WU, 120; Stumpf, »Acta Pekinensia«, ARSJ, JS 138, fo 1052.

⁹⁴ STUMPF, »Relatio«, fo 28; »Acta Pekinensia«, ARSJ, JS 138, fo 1052. Stumpf here also writes about Henkama's younger brother »scientia et eruditione superior« who also wanted to become a Christian.

⁹⁵ STUMPF, »Acta Pekinensia«, ARSJ, JS 138, fo 1056.

⁹⁶ We find his name already under the date of October 31, see STUMPF, »Acta Pekinensia«, ARSJ, JS 138, fo 1059. He was now the second prefect of the Yangxindian after Zhao zhang. Later on, Wang Daohua led to much trouble for the Jesuits and he often was confounded with his predecessor Wang laoye (Henkama).

Imperial villa Changchunyuan. Bouvet did not accompany them, and returned a little later, but Stumpf omits to tell the exact date.⁹⁷ Yet the whole affair ended well at least for Bouvet. We only find his name in the first cartographic expedition, then never again. Until now, I was not able to find the exact reason why Bouvet could later stay in Beijing, or at least in Tartary, and continue with his research in the *Yijing* instead of helping with the continuation of the cartographic project. Evidently, the emperor saw no use of sending Bouvet to further expeditions, or Bouvet just seemed to be too old for that kind of hardship.⁹⁸ Stumpf, an ardent defender of the Portuguese Padroado against the French Jesuit independence, used the incident and Bouvet's behaviour to emphasize the necessity of reuniting the French to the Padroado again.⁹⁹

The first group of French Jesuits had made a map of more than fifteen feet (five metres) which showed all detours and gorges and about 300 gates of the Great Wall, all fortifications and military points.¹⁰⁰ The results of the mapping of the whole empire were presented in 1717 to the emperor. In the period between 1717 to 1726 four different Chinese editions appeared. The xylographic edition of 1721 was sent by the Jesuits to Europe and provided Du Halde with maps for his *Description générale de la Chine* (vol. IV) which were made by Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville (1697–1782). The scale was 1:2.000.000. In 1725, the Jesuit map was offered to the King of France by Bertrand-Claude Tachereau de Linières SJ (1658–1746), the royal confessor.¹⁰¹ It was considered to be much better than the contemporary maps of Europe.¹⁰²

Résumé

The case of Joachim Bouvet is only a small incident within the great project of cartographing China with the most modern methods available at that time. Bouvet's case is to be seen in the greater context of the Rites Controversy, which had brought Christianity in China in a very dangerous situation. In February 1707, the Papal Legate Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668–1710, in China from 1705–1710) had issued his prohibition for Christians in China to take part in the Rites for Confucius and the ancestors and to use other names for the Christian God than *tianzhu* (Lord of Heaven). At the same time, the Kangxi emperor demanded the so-called *piao* from each missionary who wanted to stay and work in China.¹⁰³ So the missionaries had to be very cautious and to avoid every sign of opposition towards the emperor.

⁹⁷ STUMPF, »Acta Pekinensia«, APF, Informationum, lib. 166, Pro Missione Sinensi, vol. II, fo 340.

⁹⁸ COLLANI, *Bouvet*, pp. 59f. In 1709, he was fifty-three years old.

⁹⁹ Kilian Stumpf, letter November 15, 1708 to Michelangelo Tamburini, ARSJ, JS 172, fo 360v.

¹⁰⁰ BERNARD, »Les étapes ...«, p. 459; De Mailla XI, p. 314.

¹⁰¹ FOSS, pp. 235f.

¹⁰² DEHERGNE, p. 309.

¹⁰³ VON COLLANI, »Kilian Stumpf ...« (1995), pp. 123ff.

The most astonishing result of this incident is that the cartographic expedition also became the cause of another work with the *Yijing*, »the Book of Changes«. Régis, the main person responsible for the mapping, worked there together with Pierre Vincent de Tartre and Joseph Marie Anne de Moyriac de Mailla.¹⁰⁴ It was perhaps at this time that the three of them started their translation of the *Yijing*, which was intended to be a refutation of Bouvet's figurism.¹⁰⁵

Appendix

English translation of the Italian translation of the five Manchu texts at the end of Kilian Stumpf's »Relatio eorum quæ acciderunt in casu Patris Joachim Bouvet«, BNC VE, FG 1245/17. The Italian translation was made by Prof. Giovanni Stary, Venezia, and is published in: *Opere mancesi in Italia e in Vaticano* (Wiesbaden 1985).

1. Copy of a report to the throne presented by Hesihen dated September 17 (1708). It consists of twenty-five lines in cursive.

The third day of the present month, Bai Jin arrived. The fourth day, Min Mingwo (Grimaldi) came and said lying on his knees:

»When we, who came from the West, arrived, we received uncountable proofs from the emperor of his grace and of his divine teaching. The emperor had pardoned our errors and faults. Uncountable times he remained broadminded and we did not succeed to be grateful for the grace and the virtue of the divine emperor.

When we were earnestly obliged in the works of measuring the territories of the frontiers – without costing much labour – Bai Jin unfortunately fell from his horse and returned from half of the trip. We all were ashamed of this and felt an infinite terror. We caused confusion in the places (where we passed); on the street, we were furnished with sedan-bearers, horses and animals, every day we got food and drinking, and receiving attention and help, we reached the capital.

We do not find words to express (our gratitude) for the high grace, comparable to that of Heaven, reserved to the divine emperor.

Till now, we did not get news from the West, but they will soon arrive. What concerns Bai Jin, he is as well again as before. After having fallen from the horse, he fell ill; now he is completely healthy again.«

This notice has been communicated to the throne, together with other one. The fourth day of the eighth month of the forty-seventh year Elhe Taifin (= Kangxi).»

¹⁰⁴ BERNARD, »Note complémentaire ...«, pp. 194ff.

¹⁰⁵ See *I-king, antiquissimus Sinarum liber ...*, 2 vol., ed. by JULIUS MOHL (Stuttgartiae–Tubingae, 1834–1839). But like many other books written by China missionaries, it was not printed until the 19th century. See KNUD LUNDBÆK, »The First European Translation of Chinese Historical and Philosophical Works«, in: T.H.C. LEE (Ed.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong 1991, pp. 40f.

2. Copy of a report to the throne presented by Hesihen, consisting of 60 lines in block letters, written in black ink, dated September 23, 1708.

»Report to the throne by Hesihen, September 23, 1708:

(Henkama repeats Prince Yinti's words) »Because Bai Jin has been sent onto the way against his will, he pretended to be ill, his health being the same as ever. When he returned and arrived at home, (he affirmed) that his health had become better and he started to preach his religion. Acting lazy in this way, he exceeded every limit.«

If he is healthy again, it would be good at the moment, if he would return to his way tomorrow, his big sin would not be as great.«

(Yinti to Henakama:) »If the things happened as you are reporting in your ordinary report, you should be driven from your mandariate, arrested and handed over to the Ministry of Justice; you have the laws only in your mouth; what else is in the document?«

(Henkama) »I, slave, after having read this with reverence, am trembling unbearably and I am endlessly desperate.

I, slave, have asked Bai Jin why he did not return to his way after having fallen from the horse and after being healthy again after his illness, but I could not tell (his answer) to the emperor.

All Westerners turned to the throne to offer thanks for the grace, (but in) stumbling unintelligible words.

I, slave, (...) am regretting.

I, slave, will never cease to count the faults I have committed. All have been pardoned by the emperor, (as by) a father. After having learned from the instruction and the wonderful grace, I came to the following conclusions:

I, slave, I am in my nature stupid and abject, therefore I will be incorrigible till the end. Therefore I am committing permanently faults which deserve the the capital punishment. I, your slave, I have an unbearable fright; without end, I am blaming myself.

When I showed the letter with the imperial ordinance to Min Mingwo and his people, Min Mingwo was frightened to death; after having talked for a short time with Bai Jin in a Western language, Min Mingwo said on his knees together with Xu Risheng (Tomé Pereira), An Duo (Antoine Thomas) and Su Lin (José Soares):

»When Bai Jin returned on the third of this month, and we asked him about his fall from the horse, he answered that he felt quite well. His health was like ever. Therefore we thought that there had been sent an order. Consequently, he who was in the meantime healthy again should start his trip back. Therefore we all assembled to thank on our knees before the throne for the imperial grace. After that we got to know from Bai Jin that there had been no order to start his way when he had become healthy again. Nevertheless, knowing that there had been no order to start his way had been given to Bai Jin, we, Min Mingwo, have urged Bai Jin to go back.

For fifty years, the emperor has kind-hearted educated us Westerners like just born children, and he has kept divine thoughts about us. Our fault was caused by a misunderstanding. The catalogue of our stupid errors is without end. The divine emperor has always pardoned everything and will do it also under these circumstances. To obtain this grace,

we, Min Mingwo, have not done the least labour. Now we are fainting away, and confused like Bai Jin, too, by his imprudent action; we want to repair showing an unbearable shame for our faults. Moreover, will we have enough courage to bear the case of Bai Jin? We, Min Mingwo, Xu Risheng and An Duo, we all are old and ill and not able to express all our gratitude for the protective grace of the divine emperor. Day and night, we are praying before the Throne of the Lord of Heaven so that he will give 10 000 years of good health to the Emperor. In showing the honest intentions of us men from far away, we are thanking earnestly for the high protective grace.

For this reason we have reported to the throne, lying on our knees and trembling in an unbearable way.

The tenth day of the eighth month of the forty-seventh year Elhe Taifin.«

3. Fragment of eleven lines in cursive script of the above document.

4. Copy of a report to the throne presented by Hesihen in fourteen lines in italics written with black ink, dating from September 29.

Reverent report to the throne by Hesihen:

In the message from the 14th of that month there was this Imperial rescript: »There is no notice about the fault of Bai Jin. There are only so many useless words; how are they?«

Obedying reverently, I gave it for reading to Min Mingwo and his (companions). Min Mingwo, Xu Risheng, An Duo, Su Lin, Ji Li'an

(Kilian Stumpf), Bao Zhongyi (Giuseppe Baudino) and Gong Leisi (Luigi Gonzaga) have answered together:

»We are lacking the words to thank for the wonderful grace of the emperor. After having been pardoned for our great fault, we have reverently obeyed to the order given to Min Mingwo, concerning the fault committed by Bai Jin. Bai Jin has therefore started his way to finish his work entrusted to him before.

For that reason we have reverently reported to the throne. The sixteenth day of the eighth month of the forty-seventh year Elhe Taifin.«

5. Fragment of two lines in cursive of the precedent document (second sentence).¹⁰⁶

Summary

The great cartographic project of surveying the whole of China carried out by the Jesuits between 1708 and 1718 has to be seen as part of the Jesuits' method of accommodation in China. To overcome Chinese xenophobia and to lead the Chinese to Christianity, the Jesuits used not only the literary Apostolate but also worldly means. They attracted the

¹⁰⁶ Sary, Nr. 21, pp. 8–15.

attention of the Chinese by means of things which could be useful for China. The most important contribution the Jesuits made to China was the reform of the all-important calendar and the directorship of the Astronomical Office. Other services were the casting of cannons and the introduction of European curiosities. With the arrival of the French Jesuits in China in 1687, modern French science was brought to China. With the most advanced methods, the French Jesuits surveyed China and made maps for the Kangxi emperor (1662–1722). The report of this cartographic project includes a story about Fr. Joachim Bouvet, which shows on the one hand the good connections between the Jesuits and the Chinese and Manchus at the Imperial court in Beijing, and on the other the problems between Chinese and Europeans which could arise from the delicate religious feeling and personal obstinacy of Fr. Bouvet.

NACHRUF

In Memoriam Hans-Werner Gensichen (10.3.1915–26.3.1999)

Am 26. März dieses Jahres verstarb, kurz nach Vollendung seines 84. Lebensjahres, der Nestor der deutschen evangelischen Missionswissenschaft, Herr Prof. Dr. Dr. Hans-Werner Gensichen in Heidelberg.

Der am 10.3.1915 in Lintorf, Kreis Wittlage (bei Osnabrück) geborene Pfarrerssohn, dessen voller Name Hans-Werner Karl Hermann lautete, verlebte den größten Teil seiner Kindheit in (Bad) Lauchstädt in der Neumark. Dort besuchte er die Grundschule und ging dann auf die Fürsten- und Landesschule St. Afra in Meißen, ein humanistisches Gymnasium, an dem er 1933 das Abitur machte. Danach begann er sofort mit dem Studium der Theologie, zunächst in Leipzig, wo er auch einer studentischen Verbindung beitrug. Als er aber infolge der nationalsozialistischen Gleichschaltungsgesetze Ende 1933 deswegen auch in die SA eintreten mußte, nahm er Anfang 1935 seinen Abschied, und als kurz darauf der Vater von der Gestapo aufgrund seiner eindeutigen Haltung im Kirchenkampf inhaftiert wurde, war ihm endgültig klar, daß auch er »auf die Seite der Bekennenden Kirche gehörte«, wie er in einem 1955 verfaßten Lebenslauf schrieb.

Stationen seiner bis 1937 dauernden Studienzeit waren für je zwei Semester Leipzig, Königsberg, Tübingen und Göttingen. In seine ersten Semester in Leipzig fällt die Begegnung mit Joachim Wach, der dort seit 1929 Religionswissenschaft lehrte und ihn gleich zu Beginn mit einer Facette seines eigenen späteren Lehramtes in Berührung brachte. Julius Schniewind, damals (1933/34) noch in Königsberg, eröffnete ihm den Zugang zum Verstehen des Neuen Testaments, und in Tübingen (1935/36) wurden für ihn besonders Karl Heim und Hanns Rückert bestimmend. Während er Karl Heim den schlüssigen Zugang zur Welt der Philosophie und systematischen Theologie verdankte, führte ihn Hanns Rückert in die ihn fortan fesselnde Disziplin der Kirchengeschichte ein, insbesondere die des Mittelalters und der Reformationszeit, welcher er dann unter Hermann Dörries in Göttingen (1936/37), der ihm zudem das theologische Werk Martin Luthers nahebrachte, seine ganze Aufmerksamkeit widmete.

Nach dem 1. Theologischen Examen im Herbst 1937 in Hannover ging er als Austauschstudent für zwei weitere Semester an das Princeton Theological Seminary nach Princeton, NJ, USA, wo er 1938 mit einer Arbeit über Jonathan Edwards den Grad eines Masters of Theology (M.Th.) erwarb. Er knüpfte hier nicht nur erste persönliche Verbindungen, die er zeit seines Lebens sorgsam pflegte und die für den lebendigen Austausch zwischen deutschen und nordamerikanischen Missionswissenschaftlern wichtig wurden. In Princeton hatte er auch das Privileg, noch bei Samuel M. Zwemer Islamkunde

zu hören, und durch John A. Mackay zum ersten Mal mit der Tiefe engagiert ökumenischen Denkens in Berührung zu kommen.

Kaum wieder in Deutschland, wurde er, noch 1938, zum Heeresdienst eingezogen, konnte aber im Frühjahr 1941 nach einer mehrmonatigen, durch Studienurlaub ermöglichten Vorbereitungszeit sein 2. Theologisches Examen in Hannover ablegen, und sogar, nach Gewährung eines weiteren Studienurlaubs im Winter 1941/42, noch seine kirchengeschichtliche Promotion bei Hermann Dörries in Göttingen über ›Die Wittenberger antisozinianische Polemik‹ als einen Beitrag zur reformatorischen Auseinandersetzung mit dem Humanismus Anfang 1942 zum Abschluß bringen. Danach gestatteten ihm die kriegsbestimmten Zeitläufte keinen akademischen Spielraum mehr.

Zwischen verschiedenen militärischen Einsatzorten im südlichen, mittelmeeerischen und östlichen Europa hin und her getrieben finden wir den am 19. März 1943 als Pastor der Hannoverschen Landeskirche ordinierten Pfarrer Dr. theol. H.-W. Gensichen am Ende des Krieges als Oberleutnant und Batterie-Chef in der 7. Panzerdivision an der Ostfront, wo er auch für einige Monate in Gefangenschaft gerät, aus der er aber bereits im August 1945 entlassen wird und die Vertretung in der Gemeinde seines Vaters in Wersabe an der Weser (Krs. Bremerhaven) übernimmt. 1946 wird er kurzzeitig, wie er es selbst einmal nannte, »theologischer Hilfsarbeiter« im Ev.-luth. Landeskirchenamt in Hannover, dann Studieninspektor am Predigerseminar in Erichsburg und 1947/48 in Loccum. Im Zusammenhang dieser Tätigkeiten wird ihm die Teilnahme an der konstituierenden Sitzung des Lutherischen Weltbundes im schwedischen Lund ermöglicht (1.7.1947), und auch hier gelingt es ihm wieder, Kontakte zu knüpfen, die in der Zukunft bedeutend werden sollten. 1948 kehrt er nach Göttingen zurück, um am Institut für Niedersächsische Kirchengeschichte unter der Leitung H. Dörries die Arbeit an einer Habilitation zu beginnen. Doch zwang die magere Mensa den inzwischen verheirateten Familienvater bald dazu, die besser dotierte Stelle eines theologischen Mitarbeiters beim damaligen Deutschen Evangelischen Missionsrat in Hamburg unter Leitung von Walter Freytag anzunehmen. Diese Tätigkeit erlaubte ihm nicht nur die Fortführung seines kirchengeschichtlichen Habilitationsvorhabens, nach dessen erfolgreichen Abschluß am 15.7.1950 in Göttingen (Habilitationsschrift: *Damnamus – Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1955) ihm zusätzlich eine Dozentur für Kirchen- und Missionsgeschichte an der zu jener Zeit noch bestehenden Kirchlichen Hochschule in Hamburg übertragen wurde. Während dieser Zeit wurde aus dem eingefleischten lutherischen Kirchengeschichtler allmählich ein engagierter Missionshistoriker und -theologe sowie auch Religionswissenschaftler, der bereits in seiner ersten Monographie (*Das Taufproblem in der Mission*, Gütersloh 1951; lediglich zwei kürzere kirchengeschichtliche Aufsätze waren vorangegangen) ein missionstheologisch zentrales Thema aufarbeitete. Doch unter dem dynamischen Einfluß Freytags konnte es natürlich nicht bei der bloß theoretischen Beschäftigung mit religions-, ökumene- und missionswissenschaftlichen Themen bleiben. Dessen theologisches Interesse für das in den ›Jungen Kirchen‹ entstehende neue Christentum sprang über, so daß schließlich auch die Gensichens danach verlangten, eigene praktische Erfahrungen in Kirchen in Übersee zu sammeln. Die Gelegenheit dazu bot sich ihnen 1952 in Gestalt eines

über die Leipziger Mission vermittelten Rufes an die Divinity School der Tamil Evangelical Lutheran Church in Tranquebar, jenen für die protestantische Mission so geschichtsträchtigen Ort, an dem im Sommer 1706 die ersten lutherischen Missionare der dänisch-halleschen Mission landeten. Die seitdem in ihm entflammte Liebe zu dieser Mission und ihrer Geschichte, zu den lutherischen Kirchen in Indien und insbesondere zur Tamil Evangelical Lutheran Church ist ja in fast allen seinen Arbeiten nicht zu verkennen. Zudem fanden hier seine kirchengeschichtlichen, systematischen und konfessionellen, aber auch seine aufkeimenden missionstheologischen Fragestellungen ein einzigartiges Feld der Betätigung; denn in den fünf Jahren in Tranquebar, für die er für die dort geleistete Arbeit 1958 den Doktor honoris causa von der inzwischen etablierten theologischen Fakultät der Universität Hamburg erhielt, in diesen Jahren machte H.-W. Gensichen Schlüsselerfahrungen, die für sein ganzes weiteres akademisches wie persönliches Wirken bestimmend werden sollten und die seine Metamorphose vom Kirchengeschichtler zum Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaftler zum glücklichen Ende brachten. Hier lernte er den Horizont christlichen Zeugnisses und das Wesen missionarischer Existenz unmittelbar kennen und erlebte die Begegnung zwischen christlichen Kirchen mit indischen Religionen (Hinduismus), Buddhismus und Islam aus eigener Anschauung. Als Mitglied im gemeinsamen theologischen Ausschuß der indischen lutherischen Kirchen und der Church of South India erfuhr er darüber hinaus, wie steinig der Weg zu innerchristlicher Ökumene sein kann; denn die seinerzeit geführten Unionsverhandlungen, die er in seiner zweiten Publikation beschrieb (*The Elements of Ecumenism*, Madras 1954; vgl. auch: *Die Kirche von Südindien*, Stuttgart 1957; ²1960), blieben leider erfolglos; und hier, im südlichen Indien, das sollte nicht vergessen werden, verlor Familie Gensichen 1953 auch ihr drittes, ihr jüngstes Kind im Alter von zwei Jahren an einem Skorpionstich.

Neben seinen Verpflichtungen in Tranquebar übernahm H.-W. Gensichen ab 1955 eine Professur für Kirchengeschichte und Ökumene am Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute in Madras, bevor er dann 1957 auf den neu errichteten Lehrstuhl für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an die Ruprechts-Karls-Universität nach Heidelberg berufen wurde, den er über fünfundzwanzig Jahre lang bis zu seiner Emeritierung 1983 mit im In- und Ausland achtunggebietender Kompetenz vertrat. Diese Kompetenz beruhte zum einen auf seiner profunden, gediegenen Arbeitsweise, zum anderen aber auch auf seinen immensen Fleiß, von dem die beiden vorhandenen, allerdings je nicht vollständigen Bibliographien (R. Hummel, »Bibliographie Hans-Werner Gensichen«, in: *Fides pro mundi vita*, hg. v. Th. Sundermeier, Gütersloh 1980, S. 322–330; H. Wrogemann, »Bibliographie der Werke Hans-Werner Gensichens [1980–1994]«, in: *ZMR* 79, 1995, S. 183–188), die jetzt noch um gut 200 (!) von ihm verfaßte Artikel im von G.H. Anderson herausgegebenen *Biographical Dictionary of Christian Missions* (New York 1998) und seine für die ersten Bände von *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG⁴, Tübingen 1998/99) verfaßten Beiträge zu erweitern sind, nur einen Teil zu veranschaulichen vermögen. Denn neben den mehr oder weniger umfangreichen zwölf Publikationen, unter denen die zu einem Klassiker gewordene *Missionsgeschichte der neueren Zeit* (Göttingen 1961; 1976 3. verb. u. erg. A.) sowie *Glaube für die Welt* –

Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, herausragen, und den über zweihundert größeren und kleineren Aufsätzen aus seiner Feder (vgl. *Mission und Kultur*, Ges. Aufsätze, München 1985) sowie der gewissenhaften Wahrnehmung der regulären Lehr- und Fakultätsverpflichtungen wie das Dekanat (z.B. 1959/60 und 1966/67), versah er in so manchem Freisemester nicht nur gelegentliche Gastdozenturen in Übersee wie 1961 am gesamtafrikanischen luth. Seminar in Marangu, Tansania, und 1980 in Singapore oder 1986 am United Theological College in Bangalore, Indien, um nur drei zu nennen. Zusätzlich engagierte er sich, nachdem er 1961 an der denkwürdigen 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu Delhi, in der unter Federführung von Lesslie Newbegin der International Missionary Council in den ÖRK integriert wurde, hatte teilnehmen können, nach Kräften im in New York ansässigen Theological Education Fund des ÖRK, dessen beigeordneter Direktor mit besonderer Verantwortung für Afrika er von 1961–1964 war und als dessen Berater für den leitenden Ausschuß er 1964 berufen wurde. Ebenso partizipierte er an den Weltmissionskonferenzen in Mexiko (1963) und Bangkok (1972/73). Im Lutherischen Weltbund, an dessen 3. und 4. Vollversammlung in Minneapolis (1957) und Helsinki (1963) er ebenfalls teilgenommen hatte, wurde H.-W. Gensichen 1966 Vorsitzender des leitenden Ausschusses für das internationale Stipendien- und Personalaustauschprogramm. Im gleichen Jahr wurde er außerdem zum Mitglied des Deutschen Evangelischen Missionsrates gewählt mit Sitz und Stimme im Kuratorium der Missionsakademie in Hamburg. Gleichzeitig übernahm er den Vorsitz der Theologischen Kommission des Missionsrates. Ebenfalls 1966 wurde er auch zum Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft gewählt, eine Position, die er bis 1989 inne hatte. Zu all diesen Verpflichtungen gesellten sich ab 1968 die Vorbereitungen für die Gründung der ökumenisch ausgerichteten Internationalen Missionswissenschaftlichen Vereinigung (IAMS), zu deren ersten Präsidenten er in Anerkennung seiner herausragenden Verdienste um die Missionswissenschaft auf internationaler Ebene für die Periode von 1972–1974 gewählt wurde.

Doch H.-W. Gensichen ging nicht in der von ihm geschickt gemeisterten Gremienarbeit auf, sondern begleitete auch weiterhin gewissenhaft seine Studierenden und Promovenden, dabei stets sein Augenmerk über die Situation in Heidelberg hinaus auf die ganze Weite des Faches und der Ökumene richtend. Kein Wunder, daß er auch nach seiner Emeritierung noch für lange Jahre missions- und religionswissenschaftlich aktiv blieb – 1985 erscheint sein Buch *Weltreligionen und Weltfriede* in Göttingen – und sich auch in entsprechenden Gremien engagierte – 1984 wurde er Mitglied im Vorstand des Ökumenischen Studienwerkes in Bochum und 1986 der Vorsitzende des Beirats dieser Institution –, ohne allerdings an all diesen ihm auch lieb und teuer gewordenen Ämtern zu kleben. Rechtzeitig übergab er sie in die Hände Jüngerer, begleitete aber bis zu seinem Tode höchst aufmerksam den weiteren Gang der Entwicklungen, dabei stets angeregt, unterstützt und begleitet von seiner durch langjährige Beratertätigkeit bei der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe in Bonn ebenfalls sehr aktiven Ehefrau Annemarie, die mit ihm zusammen nicht nur zwei Bücher von M.M. Thomas ins Deutsche übersetzte, sondern die auch in den letzten schweren Stunden bei ihm sein konnte.

Mit dem Ableben von Hans-Werner Gensichen hat nicht nur die deutsche evangelische Missionswissenschaft ihren stets um die rechten Formen des Umgangs wissenden, allseits um Verständigung und Ausgleich bemühten irenischen Nestor verloren. Mit seinem Tode ist auch der internationalen community of scholars einer der letzten großen, integrierenden, durch und durch ökumenisch gesinnten Repräsentanten genommen worden, dessen Stärke im oft selbstlosen Verzicht auf die Profilierung der eigenen Position zugunsten der sachgemäßen Darstellung anderer Standpunkte lag. Hans-Werner Gensichen hat sein Fach nicht nur gelehrt, er hat es gelebt!

Christoffer H. Grundmann

Die Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Leo Both, Hohenzollernstr. 6, 53173 Bonn;

Dr. Claudia von Collani, Schießhausstr. 15, 97072 Würzburg;

Prof. Dr. Klaus Hock, Händelstr. 6, 18069 Rostock;

PD Dr. Christoffer Grundmann, Universität Hamburg, FB 01 – RMÖ,
Sedanstr. 19, 20146 Hamburg.

EDITORIAL

Die vorliegende Ausgabe der ZMR geht mit zwei Beiträgen (A. Vollmer, J. Dierken) auf das Thema »Religion und Gewalt« ein. Sie wurden im Herbst vergangenen Jahres (18.–20. November) während der Studientage »Gegen Gewalt« des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Hamburg vorgetragen. Die Studientage »Gegen Gewalt« hatten eine äußere und eine innere Veranlassung:

Der äußere Anlaß war mit dem mittlerweile schon wieder ein Jahr zurückliegenden 50. Jahrestag der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam gegeben. Die innere Veranlassung war mit der Initiative des Ökumenischen Rates gegeben, der seine Mitgliedskirchen und Freunde seit Beginn der 90er Jahre aufgefordert hatte, sich an einer weltweiten Initiative »Gewalt überwinden«¹ zu beteiligen.

Gewaltfrei miteinander leben – geht das? Die Initiative des ÖRK mutet einerseits ganz zeitgemäß an. Ihre Notwendigkeit scheint selbstevident. Andererseits mutet sie ganz utopisch an.

Utopisch, denn: Gewalt ist überall und anscheinend seit jeher (Gen 4) übermächtig präsent, von Kain bis zum Fall ›Babylons‹, von Atlanta bis Tokyo, vom Kosovo und Bosnien bis nach Cloppenburg und in die Alltäglichkeiten der Klassen- und Wohnzimmer hinein. Gewalt verbindet sich mit vielen Themen und vielen Situationen, scheint mit jedem ausmachbaren Trend verknüpft zu sein. Wir leiden an der Gewalt, die andere auf uns ausüben, und wir üben unsererseits Gewalt aus.

Gewalt scheint inakzeptabel und beansprucht doch den Schein des Normalen. Müssen wir Gewalt einfach hinnehmen, weil sie zum Grundgefüge unserer Gesellschaft gehört, oder handelt es sich jeweils um eine kulturelle ›Entgleisung‹, um die sozusagen ›abschaffbare‹ Seite menschlichen Miteinanders, eine Entstellung des Menschlichen und der Gesellschaft?

Seit M. Gandhi Gewaltlosigkeit zu einem Prinzip seines politischen Handelns machte, hat die Vorstellung des Gewaltverzichts Eingang gefunden in die Spiritualität der Ökumenischen Bewegung und der Friedensgruppen.

Kann also ›aktive Gewaltlosigkeit‹ ein Weg zur Überwindung von Gewalt sein? Oder bleiben wir darauf angewiesen, notfalls auch Gegengewalt als Mittel zur Eindämmung von Gewalt zu billigen und selbst in Anspruch zu nehmen? Die Gewaltproblematik ist sicher zu komplex, als daß sie sich auf eine so schlichte Alternative reduzieren ließe. Und doch fängt diese Alternativfrage die Ausweglosigkeit ein, die viele Menschen in ihrer Alltagswelt empfinden.

Wir können leider nur zwei der drei während der Studientage in Hamburg angebotenen Vorträge wiedergeben. Das völlig frei, engagiert und temperamentvoll vorgetragene Eingangsreferat von Frau *Salpy Eskidjian*, Koordinatorin der Initiative ›Kirchen gegen Gewalt‹ beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, zur Frage, wie die Gewaltproble-

¹ Vgl. dazu: ÖRK (Hg.), *Gewalt überwinden. Ein Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Genf 1997.

matik die Mitgliedskirchen des ÖRK betrifft und was die Initiative des ÖRK zur Gewaltproblematik zutage fördert, konnte wegen eines technischen Defekts nicht für die Herstellung eines Manuskriptes verwertet werden. Ich notiere unten jedenfalls einige Aspekte und Fragehinsichten, die mit Salpy Eskidjians Beitrag »Peace to the City – Friede für die Stadt« in den Vordergrund geschoben wurden.

Zunächst also zu den beiden hier abgedruckten Vorträgen von A. Vollmer und J. Dierken:

Der Beitrag von Frau Dr. *Antje Vollmer*, MdB und Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages (»Gibt es Gemeinschaft ohne Sündenböcke«?) fragt, wie uns die Gewaltproblematik im Politischen betrifft. Stimmt es, daß wir darauf angewiesen sind, unser Gemeinwesen, seine Grenzen nach außen und seine Differenzierungen nach innen mit Gewalt bzw. Gewaltbereitschaft zu sichern?

Idealerweise regeln wir unsere Konflikte im Rahmen allgemein akzeptierter Spielregeln – soweit möglich fair und vom Ergebnis her möglichst nachvollziehbar. »Wir haben allenfalls Gegner. Sündenböcke schaffen sich die Anderen« – am deutlichsten ausgeprägt scheint dies bei Menschen in der Ferne der Fall zu sein.

Wenn zum Beispiel in manchen Ländern Mittelamerikas der Verhandlungsfriede und der gesellschaftliche Neuanfang nur unter der Bedingung der Straffreiheit für Täter aus den Reihen der früheren Regierungen zu haben war, werden dann die Opfer der früheren Regimes nicht zu Sündenböcken erklärt?

Oder wenn in Jerusalem und Belfast, in Colombo und in Kaschmir Menschen in Bombenattentaten ihr Leben opfern, hoffen sie, daß aus ihrem Lebensopfer und dem nachfolgenden Chaos eine neue, andere Gesellschaft entsteht.

In der Ferne, bei den Fremden, nehmen wir dies mehr oder weniger deutlich wahr. Sind Sündenbockmechanismen bei uns in der Bundesrepublik durchsetzbar und, wenn ja, könnten wir uns überhaupt noch darüber einigen, wer die Sündenböcke denn nun sind?

Es gibt keine »Gemeinschaft«, ohne daß diese ständig über »wir« und »sie« befindet, Grenzen diskutiert, Unterschiede markiert und eine gewisse Flexibilität im Umgang mit diesen Grenzen zuläßt.

Unter einigermaßen stabilen Bedingungen akzeptiert die Gesellschaft das Gewaltmonopol des Staates. Es scheint, wir könnten auf Sündenbockmechanismen verzichten. Gewalt läßt sich anders kanalisieren, zivilisieren, transformieren. Sie läßt sich umgießen, einfangen in demokratisch legitimierte, auf Zeit verliehene Macht.

Was aber geschieht, wenn Unterschiede, Ausgrenzungsmechanismen in der Gesellschaft versagen? Was passiert, wenn bisherige Ordnungen des Gebens und Nehmens in der Arbeitswelt, in der Familie, in zwischenmenschlichen Beziehungen, im Gemeinwesen ihre Plausibilität verlieren? Wenn das Gefühl die Menschen beschleicht, daß das eigentlich Soziale irgendwie bröseln, die Rahmenbedingungen »verfallen«? Droht dann Gewalt? Werden dann Sündenböcke geschaffen? Oder gelingt die Schaffung von Sündenböcken nur noch im kleinen begrenzten Bereich (z.B. Mobbing in der Firma)? Es ist in der BRD doch kaum mehr möglich, Aidskranke, Homosexuelle etc. zu Sündenböcken zu machen – und zwar nicht weil wir immer friedfertiger wären als vorherige Generationen, sondern weil wir uns immer weniger einig sind, wer die Sündenböcke denn nun eigent-

lich sind. Die Weltbank, der IWF, die Japaner oder die Rechte, die Immigranten, die Presse, die Prinzen und Politiker?

Im Blick auf die Gewalt können wir allerdings nicht nur fragen: ›Was ist zu tun?‹ oder ›Was ist zu unterlassen?‹ Wir müssen uns auch der Frage stellen: ›Wie ist das Christliche davon betroffen?‹ Es könnte ja sein, daß das Gewaltproblem noch tiefer an der Wurzel von Religion im allgemeinen und Christentum im speziellen liegt, als wir dies gerne hören. Auf diese Problematik geht der Beitrag aus der Feder von *Jörg Dierken*, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Hamburg, ein. Was für einen Gott glauben wir? Ist Gott ein Gott der Gewalt, ein Gott, der Opfer fordert? Gibt es einen Fortschritt unserer Gotteserkenntnis hinsichtlich des Gewaltproblems, oder ist das Moment der Gewalt mit dem Göttlichen zusammen zu denken und zu glauben, eine Frage, die schwer auf der Seele vieler Menschen lastet? Hier besteht Klärungsbedarf. Unsere Gotteserkenntnis ist immer auch durch unsere Situation bedingt. Es muß in der Gotteserkenntnis ein Stück »Fremdheit Gottes« geben, sonst verzichtet die Kirche vom Ansatz her darauf, eine andere Gesellschaft zu wollen.

Und nun, weil eine schriftliche Wiedergabe des Beitrages von Frau *Salpy Eskidjian* nicht möglich ist, seien jedenfalls einige Aspekte und Fragehinsichten notiert, zu der ihr Beitrag »Peace to the City – Friede für die Stadt« Anregung gab:

Welche Möglichkeiten, mit dem Thema umzugehen, fördert die ökumenische Diskussion zutage? Welche Facetten der Gewaltproblematik deckt die Ökumenische Bewegung auf?

Zunächst besteht der Beitrag der Ökumene darin, daß sie das Thema neu eingibt in die kirchliche und die öffentliche Diskussion; wie auch umgekehrt, daß sie sich einer in der allgemeinen Öffentlichkeit breit geführten Diskussion stellt und einen ökumenischen Beitrag zur Begrenzung von Gewalt fördert. Die Kirchengeschichte sähe gewiß anders aus, wenn die Kirchen sich nicht so unkritisch an Gewaltmißbrauch beteiligt hätten. Die Welt sähe allerdings auch anders aus, wenn es christliche Beiträge zur Gewaltbegrenzung überhaupt nicht gegeben hätte.

Das Programm des ÖRK »Peace to the City – Friede für die Stadt«, das in sieben Städten der Welt Gruppen, die sich der Eindämmung von Gewalt verschrieben haben, miteinander vernetzt, hat seine Bedeutung zunächst eben darin, daß es in überschaubaren Bereichen regionale Initiativen ortet, ermutigt, verbindet und behilflich ist, Ursachen der Gewalt auf der Ebene individueller Lebensführung, auf Ebenen mittlerer Reichweite und in den Makrostrukturen zu orten und exemplarisch anzugehen.

Die Voraussetzungen des ÖRK-Programms – anthropologisch und theologisch wären sie einer eingehenden Erörterung wert. Woher beziehen die Engagierten ihre Gewißheit, die durch Gewalt entstellten Kulturen verwandeln zu können?² Die Wende in Südafrika und auch in der DDR wie die Umbrüche in Polen und anderswo in Osteuropa hatten zwar auch einen religiösen Faktor. Dieses notiert, muß dennoch gefragt werden, ob die Erwartung, Religion im allgemeinen und das ökumenisch engagierte Christentum im

² Vgl. ÖRK (Hg.), *Gewalt überwinden. Ein Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Genf 1997, 26.

besonderen könnten einen entscheidenden Beitrag zur Eindämmung von Gewalt leisten, nicht auf einen Quantensprung sozio-kultureller Transformation hinausläuft.

- In der praktischen Durchführung, das zeigte der Bericht von Frau Eskidjian, können wir den Totalitätsanspruch des ÖRK-Programms zunächst einmal einfach auf sich beruhen lassen und stattdessen fragen, wo die Konflikte sitzen und wo es Modelle gewaltfreier Lösungsstrategien gibt. Dann ergibt sich wie selbstverständlich die Frage: Wie können diese gefördert werden? Die entscheidenden Veränderungen erfolgen, wie Andrew Walls für die Missionsgeschichte geltend gemacht hat, vielleicht wieder einmal vom Rande her.
- Die Initiative sieht ihre Bedeutung darin, daß sie das Gewaltproblem als ein Thema ökumenischer Reichweite aufgreift und in den ökumenischen Diskurs eingibt und so den Menschen in den sicheren Vororten Perspektiven aus anderen Situationen nahebringt.
- Weiter zeigt sich, daß wir das Gewaltproblem ökumenisch nicht gut erörtern können, ohne die Unterschiedlichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse zur Kenntnis zu nehmen. Die Gewaltproblematik hat ökumenische Reichweite und Wurzeln, die in alle Kontexte reichen. Die Gewaltproblematik ist möglicherweise aber auch geeignet, der Kontextualisierungsdebatte neue Impulse zu verleihen.
- Immer wieder stellt sich die Frage: Stimmt es, daß Religion ein wichtiger Faktor in der Entstehung und auch in der Überwindung von potentiell gewaltträchtigen Konflikten ist? Stimmt es, daß eine Lösung des Gewaltproblems abseits der Religion und der Religionen nicht möglich ist?

Vielleicht ist es so. Dann wäre zu fragen, wie Kirchen beitragen können zur Eindämmung von Gewalt. Aus den Anregungen von Frau Eskidjian ergibt sich:

- indem sie die Bereitschaft der beteiligten Menschen und Gruppen, Verabredungen zu treffen, Vereinbarungen einzugehen und diese auch einzuhalten, fördern;
- indem sie die Bereitschaft fördern, die Vergangenheit dahinten zu lassen;
- indem die Kirchen darauf dringen, Partizipationsrechte auszubauen, auch innerhalb der Kirchen selbst. Moralischer Pazifismus hilft nicht sehr viel weiter, wohl aber langfristige Strategien, die der Gewalt vorbeugen, den Zusammenhang von Partizipation und Konfliktvorbeugung anerkennen und, indem die Kirchen sich an der Diskussion über eine weitere Internationalisierung der Menschenrechte kreativ beteiligen und wo immer dies sich mit dem Schein der Selbstverständlichkeit aufzudrängen scheint, der Logik der Vergeltung absagen.

Schließlich läßt sich fragen: Was macht den Beitrag der ökumenischen Bewegung christlich? Ich vermute, weder die jeweilige spirituelle Intensität noch ein Totalitätsanspruch oder Utopismus, sondern der Umstand, daß sie das Thema wirklich an sich herankommen läßt und zugleich hinsichtlich der Herstellbarkeit des Friedens pessimistischer ist als andere.

Die Vollversammlung in Amsterdam 1948 und zuvor schon die Konferenz für Praktisches Christentum in Stockholm (1925) brachten zutage, daß auch hart an den Rändern

der kriegerischen Gewalterruptionen ein sozialetischer Grundkonsens der ÖRK-Mitgliedskirchen zur Gewaltfrage nicht in Sicht war.

In den 60er Jahren schien befreiungstheologisch orientierte Befürwortung von Gewalt akzeptabel. Andererseits hielt sich das radikale Erbe kreativer Gewaltlosigkeit in der ökumenischen Bewegung durch. Das Dilemma dieses Dissenses hat damals die Ökumenische Bewegung belastet. Wie heute? Zeigen sich neue Möglichkeiten, dieses Dilemma zu überholen?

Der dritte Beitrag in diesem Heft aus der Feder von *Paulo Suess* »Befreiungstheologische Perspektiven an der Jahrhundertwende« wurde im Rahmen des jährlichen Projektes »Theologie Interkulturell« der Universität Frankfurt/Main (Fachbereich Katholische Theologie) vorgetragen.

Es liegt auf der Hand, daß die Initiative des ÖRK und befreiungstheologische Initiativen mehr als einen gemeinsamen Bezugspunkt haben. Gemeinsam lehnen sie die Opferung von menschlichem Leben ab. In der Perspektive des einen wie des anderen Projektes wird gleichwohl deutlich, daß Befreiungspraxis als Befreiung vom Bösen bzw. Eindämmung von Gewalt ein stets unsicherer Prozeß ist – weil Menschen mit unterschiedlichen Interessen Träger dieser Projekte sind. Die Befreiung von der Magie des Bösen kann keineswegs nur in der Korrektur lang eingefahrenen sozialen Unrechts gesucht werden, sondern muß auch durch das Aufdecken persönlicher Verantwortung am Bösen vollzogen werden, meint Paulo Suess. Ähnlich meint René Girard gelegentlich, Christ zu werden bedeute im wesentlichen anzuerkennen, daß nicht nur die anderen Sündenböcke haben.³ Beide Zugriffe, der befreiungstheologische und die Initiative des ÖRK, weisen auf die Wirklichkeit einer radikalen Entfremdung hin. Diese Gemeinsamkeit ist um so wichtiger, als unserer traditionellen pastoralen Praxis eine sachgerechte Sprache zur Benennung des Bösen weitgehend abhanden gekommen ist. Von individueller Sünde wagen wir kaum noch zu sprechen und mit gesellschaftlicher Sünde wissen wir nicht recht umzugehen.⁴

Um das Evangelium auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, d.h. auch im sozialen und politischen Geschehen zur Geltung zu bringen, müsse sich die christliche Religion »zu einer höheren und volleren Auffassung der christlichen Frömmigkeit und ihrer Aufgabe in der internationalen Welt erheben«,⁵ meinten nach den Schrecken und der Gewalt des Ersten Weltkrieges die auf der »Weltkonferenz für praktisches Christentum« 1925 in Stockholm Versammelten.

Am Rande der etablierten Kirchen, nicht ohne wichtige Impulse aus dem universitären Milieu, formte sich, wie der Neutestamentler Adolf Deißmann in seiner Stockholmer Tischrede sagte, ein »Netzwerk solidarischen Empfindens ... mitten im Haß und in der

³ RENÉ GIRARD, *Wenn all das beginnt ... ein Gespräch mit Michel Treguer. Beiträge zur mimetischen Theorie*, Wien et al. 1997, vgl. S. 167ff.

⁴ Vgl. René Girard bei HUGO ASSMANN (Hg.), *Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*, Münster et al. 1996, 287ff, 290.

⁵ *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher Deutscher Bericht*, hg. von ADOLF DEIßMANN, Berlin 1926, Bericht der Kommission III, 79–80.

Zerstörung«.⁶ Es war die überlegene Beweglichkeit ökumenischer Solidaritätsgruppen, die es ermöglichte, die Themen der Ökumenischen Bewegung in die Kirchen und in die Gesellschaft hineinzutragen – nicht selten gegen Gleichgültigkeit und zuweilen gegen entlassenen großkirchlichen Widerstand.⁷

Den Universitäten schrieb A. Deißmann innerhalb der sich formenden Ökumenischen Bewegung damals die Aufgabe zu, das »Wissen mit dem Leiden« und das Leiden (z.B. an der Gewalt des Krieges) mit dem Wissen zu verbünden.⁸

Die Komplexitäten bleiben. Warum sind Menschen so gewalttätig? Woher kommt Gewalt? Wurde sie ererbt, gelernt? Einerseits scheint die Gewalt das Menschliche zu bedrohen. Andererseits scheint sie mit dem Menschlichen gegeben zu sein. Jeder kämpft um sein Überleben.

W. Burkert und R. Girard meinen,⁹ das Entstehen der Gewalt rational erklären zu können – mit der Hypothese vom Gründungsmord, der an der Wurzel jeden Entwurfs kultureller Ordnung liegt. Vielleicht, das ist letztlich nicht auszuloten, gibt es ein Mysterium der Gewalt. Dem können wir auf der Ebene des Handelns und des Unterlassens etwas entgegensetzen. Das sollten wir auch tun. Dafür wirbt die Initiative des ÖRK.

Daneben bzw. dahinter setzt die christliche Tradition dem Mysterium der Gewalt das Mysterium der Versöhnung und als Symbol dessen das Abendmahl, die Eucharistie, entgegen. Die Logik und Praxis der Retribution wird nur durchbrochen in einer Praxis verdankten Lebens. Die Vollversammlung des ÖRK 1948 in Amsterdam meinte: »Wenn wir auf Christus schauen, sehen wir die Welt mit neuen Augen an, nämlich als seine Welt, als eine von ihm geliebte Welt.« Vielleicht braucht es ein solches Mysterium, das gegen das Geheimnis der Gewalt gesetzt wird.¹⁰

Theodor Ahrens

⁶ ADOLF DEIßMANN in: *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz*, op. cit., Worte während der Abschiedsfeier, 441.

⁷ Vgl. HEINZ-GÜNTHER STOBBE, »Konflikte um Identität. Eine Studie zur Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und im ökumenischen Prozeß«, in: PETER LENGSELD (Hg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart et al. 1980, 190–237.

⁸ A. DEIßMANN, op. cit., 740f.

⁹ WALTER BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York 1972; und RENÉ GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/Main 1994.

¹⁰ KOSUKE KOYAMA, »My Pilgrimage in Mission«, in: *IBMR* Vol. 21, No 2, 1997, 55–59.

Einführung

Der juristische Deckname »Mehmet« erlangte unrühmliche Berühmtheit. Jetzt ist der junge Kriminelle abgeschoben, und viele freuen sich, daß er weit weg ist, abgeschoben in die Türkei. Zurück in Deutschland bleiben andere Serientäter wie er. Ein Drittel aller jugendlichen Straftäter hat mehr als fünf Verbrechen begangen, einem von zehn konnten mehr als 20 Verbrechen nachgewiesen werden. »Kopf ab, Rübe ab oder weg!« Die Statistik spricht die rechnerische Wahrheit und schafft Feindbilder. Kaum einer von uns kann sich freisprechen von solchen Verteufelungsgedanken. Wir brauchen offenbar unsere Sündenböcke. Die Vizepräsidentin des Bundestages, Antje Vollmer, stellt sich von Amts wegen die Frage: Gibt es überhaupt Gemeinschaft ohne Sündenböcke? Auf Einladung der Universität Hamburg, genauer: des dortigen Fachbereichs Evangelische Theologie, sprach sie »Gegen Gewalt«, so der Titel der dreitägigen Veranstaltung.

GIBT ES GEMEINSCHAFT OHNE SÜNDENBÖCKE?

von Antje Vollmer

Zunächst möchte ich Ihnen sagen, wie ich zu dem Thema gekommen bin, und Sie einladen – anhand der Fragen, die ich mir gestellt habe, und der Antworten, die ich gefunden habe – mit mir die Erkenntnisse abzuschreiten und durch die Erkenntnisstufen zu gehen, zu denen ich gelangt bin. Jedem, der sich wie ich intensiv mit dem Thema Gewalt beschäftigen will, wird es ähnlich wie mir gehen: irgendwann wird es ihm ziemlich unheimlich, weil er sensibilisiert wird für gewalthaltige Prozesse in einer ganz frühen Kulturstufe. Es geht mir darum, uns sensibler zu machen für Gewaltprozesse in einer sehr frühen Phase gesellschaftlicher Entwicklung, in der die Gewalt noch nicht eskaliert ist, um besser zu begreifen und um dann besser präventiv wirksam werden zu können.

Wie vielleicht für viele von Ihnen auch ist, die Frage für mich am Ende der Ära des Kalten Krieges wichtig geworden. Damals habe ich als Teil der Friedensbewegung, als Teil der Grünen-Bewegung, die sich auf den Pazifismus bezieht, gedacht: Jetzt kommt die Zeit der großen Friedensdividende, der großen Friedensära! Wir alle waren nicht nur entsetzt, sondern regelrecht traumatisiert, daß alles so anders gekommen ist. Besonders erschreckt hat mich, daß eine so chaotische, archaische Form von Gewalt aufbrach, also nicht die Wiederkehr des Krieges als Krieg, sondern die Wiederkehr des Bürgerkrieges im früheren Jugoslawien, aber auch die Wiederkehr von Pogromstimmungen im eigenen Land. Das waren die Jahre, in denen die Heime der Fremden angezündet wurden und in denen innergesellschaftliche Aggressivität eskalierte. Damit hatten viele nach der Glückserfahrung, als die große Blockkonfrontation endlich ein Ende gefunden hatte, gar nicht mehr gerechnet. In dieser Zeit kam mir eine Formulierung von Sebastian Haffner in den Sinn,

der von der »Pax atomica« gesprochen hatte, d.h. von der langen Friedensära unter dem Schutzschirm der beiden Supermächte. Ich habe mich gefragt, ob er damit nicht doch etwas Richtiges getroffen hatte, jedenfalls in dem Sinne, daß die allseits gegenwärtige totale Bedrohung der Welt durch atomare Überrüstung und den Dualismus der beiden Weltmächte offensichtlich eine ältere, »kleinere« Form von Gewalt eingedämmt hat: Alltagsgewalt, Pogromstimmungen, das leichte Eskalieren bürgerkriegsähnlicher und chaotischer Situationen in den Gesellschaften. Als plötzlich die Totalbedrohung durch die beiden großen Weltmächte wegfiel, kehrte diese Form der Gewalt wieder zurück, und die Gesellschaften reagierten darauf relativ unvorbereitet. Hier setzte meine Frage an. Meine Frage war nicht so sehr soziologischer Art: woher kommt die Gewalt, und welches sind ihre Ursachen? Darüber sind Legionen von Büchern geschrieben worden. Meine Frage war, ob es vielleicht einmal eine stärker ausgebildete gesellschaftliche Kompetenz gegeben haben mag, mit der Alltagsgewalt fertig zu werden? Eine bestimmte Methode, Gewalt, Alltagsgewalt einzudämmen oder doch außerhalb der Gesellschaften zu halten? Gab es einmal eine größere Meisterschaft in der Reduzierung von Alltagsgewalt, die wir – vielleicht faul geworden in dem Geschäft der Zivilisation – verlernt haben? Die Frage sollte an dieser Stelle nicht sein: was ist Gewalt, und auch nicht: was verursacht Gewalt – später gehe ich ein wenig darauf ein –, sondern: was dämmt Gewalt ein? – davon ausgehend, daß Gewalt einfach existiert, daß sie einfach da ist.

I. Gewalt im Wandel der Geschichte

In meinem Buch¹ habe ich versucht, in großen Schritten so etwas wie die Geschichte der Zivilisation zu durchdenken, und bin darauf gestoßen, daß es bei den frühen Kulturen, also allen indigenen Völkern, aber auch in der Frühzeit der großen Hochkulturen und der großen Religionen fast immer einen großen Respekt, ja eine fast magische Angst vor dem Ausbrechen innergesellschaftlicher Gewalt gab. Innergesellschaftlich entstehende Gewaltprozesse, Aggressionen und aufflammende Aggressivität wurden mehr gefürchtet als das Entstehen von Kriegen. Offensichtlich hat man gewußt, daß innergesellschaftliche Aggressivität und Pogromstimmungen ganze Gesellschaften in ihrem Bestand tiefer zerstören als Kriege, die von Zeit zu Zeit untereinander geschürt werden. Selbstverständlich hat sich das in der Zeit der atomaren Bedrohung und des drohenden Weltkrieges anders dargestellt.

¹ ANTJE VOLLMER, *Heißer Frieden. Über Gewalt, Macht und Zivilisation*, Köln 1995.

*1. Von der Frühzeit bis zum Imperium Romanum**a) Gewalt als Ritus*

Fast alle frühen Kulturen haben sehr ausgefeilte Regeln entwickelt, mit Gewalttätern in den eigenen Reihen so umzugehen, daß nicht die ganze Gesellschaft im Inneren mit dieser Gewalt infiziert wird. Dabei gab es ganz unterschiedliche Regeln. In vielen indianischen Kulturen ist es z.B. so gewesen, daß ein Gewalttäter, der aus Leidenschaft oder im Zuge von Besitzstreitigkeiten eine Bluttat begangen hatte, den Stamm oder die Gruppe verlassen mußte. Dahinter stand die ›magische‹ Angst vor dem Ausufern der Gewalt bzw. der Auslösung der Blutrache, die in eine Spirale der Gewalt einmünden würde, aus der die Gesellschaft nicht mehr in einen Ruhezustand zurückkehren könnte. Es gab allerdings auch Vorkehrungen wie z.B. Reinigungsrituale, nach deren Ableistung ein Gewalttäter wieder zurückkehren konnte. Es gab Regeln, nach denen die Ältesten eines Stammes, der betroffen war, mit einem anderen Stamm bestimmte Ersatzopfer ausmachen konnten, um wieder in den Regelzustand der Gewaltfreiheit bzw. Gewaltferne zurückzukehren. In allen Kulturen gibt es diese Institution der Opfer und der Ersatzopfer – immer nach ganz genau vorgeschriebenen Regeln. Grundlage für dieses Symbol der Opfer ist eine gesellschaftliche Übereinkunft, die festlegt, welches Opfer sowohl die ursprüngliche Gewalttat zu sühnen in der Lage ist, als auch von dem, dem die Gewalttat angetan wurde, als Genugtuung akzeptiert werden kann. Der große französische Religionsphilosoph René Girard hat gesagt, daß die eher einfachen Formen der Gewalteindämmung, des Marginalisierens der Gewalt durch Gruppen, Stämme und Gemeinschaften die Entwicklung bestimmter Rituale und bestimmter Orte des Heiligen seien. Diese Orte hätten dabei nicht etwa nur eine positive Seite für die Gemeinschaften, sondern immer auch etwas Unheimliches: Am Ort des Heiligen, jedenfalls in manchen großen und traditionsreichen Riten, würde, wenngleich gebremst und gezielt eingeschränkt, die Rückkehr der ursprünglichen Gewalttat erlaubt, um sie rituell nachzuspielen. So könne die Gesellschaft, die diesen Ritus mitvollzieht und mitverfolgt, jedenfalls für eine bestimmte Zeit gewaltfrei gehalten werden. In Erinnerung an diesen einen Ort des Heiligen, an dem dieses Opfer vollzogen wird, sowie durch das intensive Durchmeditieren und Miterleben werde so die Gesellschaft für eine begrenzte Zeit von der Notwendigkeit, in solche Gewalttaten auszubrechen, befreit. Das alles erscheint für einen modernen Menschen natürlich höchst eigenartig. Wir fühlen uns solchem ›Aberglauben‹ in der Regel weit überlegen. Gerade wenn man frühe Kulturstufen zu verstehen sucht, sollte man jede Art von Überlegenheitsgefühl ablegen. Sie haben nämlich oft ungeheuer viel von den ganz komplizierten Prozessen begriffen, die ein gesellschaftliches Gemeinwesen dauerhaft überlebensfähig, d.h. in bezug auf den einzelnen gewaltfrei und in bezug auf andere Gruppen jedenfalls gewaltarm, halten. Wenn wir uns dem manchmal überlegen fühlen, hat das häufig damit zu tun, daß wir die Codes nicht mehr verstehen, die Prozesse nicht mehr verstehen, die zu solchen Riten und Ritualen geführt haben, und deswegen nur das Fremde, das uns nichts mehr sagt, auf uns wirken

lassen. Viele dieser rituellen Ordnungen, erklärt Girard, spiegeln die Erinnerung an die Ursprungsgewalt in kunstvoller Form wider. Girard meint, daß fast alle ›haltbaren‹ Gesellschaften auf so einem Gründungsakt beruhen. Man einigt sich, innerhalb der Gesellschaft, in Erinnerung an frühere schreckliche Zeiten von Gewalt – Chaos, Kriegsgefahr, Bürgerkriegsgefahr, Gruppenfehden – den Gründungsakt in einem bestimmten Ritus noch einmal zu wiederholen und zeremoniell zu erinnern. Einmal im Jahr wird dieser Ritus vollzogen. Alle erinnern sich daran und durchleben ihn mit, um nicht wieder in solche Gewaltakte zurückzufallen. So wurde es in den frühen Kulturen praktiziert. Unter Theologen kann man ja sagen, daß gerade die Geschichten am Anfang des Alten Testaments, die Vätergeschichten, voll sind von solchen Erinnerungsgeschichten über Gewalterfahrung. Am Ende aber steht das Setzen eines Bundes; die Gesellschaft kommt mit Gott überein, Regeln zu schaffen, die sicherstellen, daß man nie wieder in diese Gefahr von chaotischer, aggressiver, die Gesellschaft im Innern völlig zerstörender Gewalt zurückfällt. Wir erinnern uns, daß es aber auch damals schon diese Institution des berühmten Sündenbockes, des Opferbockes gab, d.h. also eines Ersatzopfers, mittels dessen die Gemeinschaft die Gewalt – die Gewalterinnerung, aber auch die Gewalterfahrung – in symbolischer Form aus der Gesellschaft heraus transportiert hat. Dieses Phänomen des Sündenbocks taucht in ganz vielen Riten und Ritualen auf.

b) Gewalt in der griechischen Kultur

Während in den großen Religionen und in den frühen Kulturen der Ort der Übereinkunft, die Gewalt zu bannen, das Heilige, die Rituale waren, haben die Griechen etwas sehr Interessantes gefunden, etwas schon fast Modernes, nämlich das Theater. Ähnlich dem rituellen Ort, d.h. einem Ort im Zentrum der Gemeinschaft, der für alle sichtbar ist, braucht gerade auch das griechische Theater den Raum der Zuschauer, und das ist symbolisch immer die ganze Gesellschaft. Indem sie einer bestimmten Handlung zuschaut und sie so intensiv wie nur möglich mit durchlebt, vergewissert die Gesellschaft sich nochmals, nach welchen Regeln sie eigentlich leben will. In den großen Tragödien des griechischen Theaters kann alles auftauchen, was an gewalterzeugenden Momenten nur denkbar ist: jede Art von Leidenschaft, gerade auch von intimer Leidenschaft, Vätermord, Muttermord, Inzest, als gäbe es dafür überhaupt kein moralisches Tabu. Gerade darin steckt die Weisheit dieser Institution des Theaters. Sie leugnet nicht, daß es das alles gibt, aber sie bannt es an einen bestimmten Ort. Dort darf es auftreten, dort darf es seine chaotische, zerstörerische Gewalt entfalten, und alle schauen zu, ohne Gewalt selber zu praktizieren. Sie können die Handlung dort durchleben, da gibt es keine Tabus. Auf der anderen Seite – denn die Zuschauer bilden im Amphitheater nur das halbe Rund – steht der Chor, und der Chor faßt zusammen: bedenket das Ende. Der Chor faßt die Moral der Gemeinschaft, der Polis zusammen: Wenn ihr das alles gesehen, erlebt und durchlebt habt, bedenkt doch, welche Regeln sich daraus ergeben, mit denen ihr jetzt aus diesem Raum des Theaters, diesem tabufreien Raum, wieder in eure Stadt, wieder in euer Leben zurückgeht.

Die Griechen hatten aber, und das kann man auch bei Girard nachlesen, nicht nur das Theater. Das Theater war sozusagen die Instanz der klassischen Bildung, des Humanismus, einer schon weit entwickelten Stadtkultur. Sie hatten noch ein Refugium für das andere, für das Chaotische, für das Zerstörerische, nämlich eine Institution, einen Menschen, und der hieß: der Pharmakos. Pharmakos meint das Arzneimittel, das Heilmittel für die Stadt und ihre innere Ordnung. In der Regel ein Sträfling, der in der Nähe des Marktplatzes, der Agora, gehalten wurde, auf Staatskosten. In Zeiten, in denen das Theater nicht reichte, in denen es sozusagen zu kopflastig war, in denen Unruhen der Plebs und Pogromstimmung auftauchten, überließen die Herrscher den Pharmakos der Menge, der Masse, der Meute zum Abreagieren. Er erfüllte die klassische Funktion des Sündenbockes. Nicht wir sind es, die Herrscher der Stadt, sondern eben jener, und dann konnte sich die Menge austoben. Interessanterweise taucht in dem berühmten Gespräch von Sokrates mit seinen Jüngern, in der Version von Platon, genau diese Geschichte wieder auf. Da ist die Szene, in der die Jünger dem Sokrates sagen: du bist doch unschuldig, wir helfen dir jetzt zur Flucht, willst du denn nicht mitkommen? Aber Sokrates lehnt ab, weil er für sich die Rolle des Pharmakos akzeptiert. Wenn durch ihn in der Rolle des Pharmakos die Ordnung der Stadt eingehalten werden könne, dann sei es wichtiger, das Prinzip der Ordnung der Stadt aufrechtzuerhalten, als jetzt für ihn sein individuelles Recht auf Gerechtigkeit einzufordern. Um der Ordnung der Stadt willen, die ja im Prinzip als heilsam, als Gewalt zurückdrängend empfunden wird, akzeptiert Sokrates die Rolle des Pharmakos.

Die Parallele zur bekannten Stelle der Opferung Jesu im Disput zwischen Kaiphas und Pilatus in den Evangelien ist wirklich sehr schlagend. Kaiphas sagt dort, es sei besser, daß ein Mensch sterbe – ich ergänze – für die Ordnung der Stadt, als daß das ganze Volk verdürbe. Wir haben das immer anders gelesen. Aber da wird von Kaiphas, dem Vertreter des Gesetzes auch eine Idee der Gesetzlichkeit, der Ordnung der Stadt, höher gehalten als die Gerechtigkeit für einen einzelnen. Das ist eine frappierende Parallele zwischen der Geschichte von Sokrates und den Evangelien. Mir ist von daher klar geworden, daß die Szene, in der Pilatus sich die Hände wäscht – eine Szene, die wir ja immer als besonders brutal verstehen, in dem Sinne: geht mich nichts an, ich will meine Hände nicht in Blut waschen – eher anders zu interpretieren ist. Als Assistent bei einer rituellen Opferung muß sich Pilatus die Hände waschen, d.h., er akzeptiert dadurch faktisch den rituellen Charakter dieses Ersatzopfers und hält damit die Ordnung der römischen Welt, auf die sich der römische Stadthalter nebst dem Vertreter des jüdischen Gesetzes geeinigt haben, höher als seinen subjektiven Eindruck, daß der Mensch, den er da jetzt verurteilen muß, doch ganz in Ordnung ist. Dahinter steckt das uns besonders befremdlich Erscheinende, nämlich daß Gesellschaften, die große Angst vor dem Losbrechen innergesellschaftlicher Gewaltprozesse hatten, eine Übereinkunft, die die Ordnung der Stadt erhält, und nicht von innen bedroht, als Überlebenschance begriffen, weil sie realistischerweise solche Aggressionen in Bevölkerungsschichten, die sich irgendwelche Opfer suchen, als überlebensbedrohlich eingeschätzt haben. In dem Sinne hat auch das Volk Israel die Tatsache, daß es mit einem Gesetz beschenkt wurde, immer als die große Gnadentat Gottes hoch gelobt. ›Wir haben ein Gesetz bekommen und mit diesem Gesetz sind wir in der

Lage, die Gewalt in unseren Grenzen so einzudämmen, daß sie uns nie überwältigt.« Betrachtet man die einzelnen Gesetzesregeln, dann sieht man, daß alle zehn Gebote Regeln sind, die das Entstehen innergesellschaftlicher Aggression unterbinden wollen: ›Du sollst nicht stehlen, du sollst Vater und Mutter ehren, du sollst nicht lügen, du sollst nicht falsch Zeugnis reden, du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib« – alles Regeln, deren Nichtbeachtung zu innergesellschaftlicher Gewalt, Aggressivität, Rachsucht und Blutrache führen kann.

c) *Die römische Arena und ihre Funktion der Gewaltbewältigung*

Soviel zur Vorgeschichte, und jetzt möchte ich Ihnen ein anderes Modell vorstellen, nicht das Modell des Ritus, nicht das Modell des Theaters, nicht das Modell des Gesetzes, sondern das Modell, das die Römer entwickelt haben: das Modell der Arena. Woher kommt die Arena? Was ist die Arena im Vergleich zum Amphitheater? Da das römische Imperium eigentlich *das* große Kulturvorbild für die europäische Geschichte ist, hat auch die Arena eine ganze Menge mit uns zu tun. Die Arena ist entstanden trotz der großen kulturellen Fortschritte, die das römische Imperium in bezug auf Gesetze und Rechtsverständnis erreicht hat. Das römische Rechtsverständnis ist bis heute für unsere Staatenbildung grundlegend. In diesem römischen Imperium gab es einen Ort der völlig erlaubten, innergesellschaftlichen, brutalen, kaum vorstellbaren Barbarei. Wir neigen dazu, das zu vergessen, weil wir schnell die Sport- und Spielstätten heutiger Tage assoziieren. Die römische Arena war ein Ort, an dem erlaubterweise wirklich gemordet wurde. In diese römische Arena kamen alle großen Philosophen, alle großen stoischen Kaiser – niemand von ihnen hat es jemals gewagt, die Institution des öffentlichen Mordens anzugreifen. Selbst aus ökologischer Sicht kann man sagen, daß diese Arena ein Riesenproblem war. Für den Riesenmechanismus, der 750 Jahre lang in ganz Europa existiert und sich mit dem römischen Imperium über ganz Europa verbreitet hat, mußten immer wieder neue Kämpfer und Tiere rekrutiert werden. Ein Teil der Ausrottung der ganzen Tierwelt im Mittelmeerraum hat damit zu tun, daß es ein regelrechtes Nachschubproblem gab.

Im Ursprung hat die Arena etruskische Wurzeln, auf die ich jetzt nicht näher eingehen will. Sie wurde dann zunächst als Begleiterscheinung der römischen Siegesfeiern eingeführt. Nach erfolgreichem Kampf kam der Feldherr auf einem Streitwagen die Via Appia entlang, ein Ehrenkranz wurde über seinen Kopf gehalten und jemand warnte ihn unaufhörlich: ›Bedenke, daß du sterblich bist.« Für die Stadt und ihre Bürger gab es aber diesen Souffleur der Mäßigung nicht. Im Gegenteil. Die Gladiatorenspiele sind die zur Realität gewordenen Allmachtphantasien einer Weltmacht. Auf dem Weg Roms zur Herrschaft über den ganzen Mittelmeerraum und darüber hinaus gab es viele Siege zu feiern. Jeder Triumphzug war eine Möglichkeit mehr, sich im Welttheater erneut der Überlegenheit der römischen Kriegskunst und der römischen Zivilisation über ihre Gegner zu versichern. Und wo hätte man diese Siege besser darstellen können als in der Arena, wo noch einmal ein Kampf stattfand, wie im Film, allein zu Propagandazwecken. Und auf

dieses Inszenatorische, dieses Filmähnliche, auf diesen Propagandazweck lohnt es sich besonders zu achten. Da konnte nun der römische Zivilist, der an den Gefechten an den Grenzen des Weltreiches meist nur mittels seiner Steuerzahlung beteiligt war – die Römer hatten ein bezahltes Heer, keine allgemeine Wehrpflicht –, da konnte er noch einmal sehen, was für gewaltige Kämpfer diese Barbaren waren, die sein römisches Berufsheer dank überlegener Technik doch bezwungen hatte.

Die Arena vermittelt aber nicht nur Identität, sie ordnet auch den Kosmos. Zwei symbolische Kreise verkörpern hier die Welt. Hinter der äußeren Grenze, jenseits des Limes, beginnt das Land der Barbaren mit seinen Wäldern und Sümpfen, mit seinen wilden Frauen und merkwürdigen Sitten, wie Tacitus sie beschreibt. Im inneren Kreis, in der Arena, existiert diese wüste Welt noch einmal en miniature. Dort kämpft sie real um ihr Leben, aber ausstaffiert mit allen Exotica für ein Hollywoodspektakel: muskelstrotzende Nacktheit, bunte Kostüme, blitzende Speere, Raubtiere aller Art, und immer wieder echtes Blut; Köpfe, die in den Sand rollen, Menschen, die in Todesangst zu Tieren werden. Auf den Rängen aber, diesem äußeren Kreis, ist sauber gegliedert die ganze römische Gesellschaft. Keiner durfte hier fehlen, also inklusive des Kaisers und seines Gefolges. Und über dem allen der makellos blaue Himmel des Südens, vor dessen Hitze ein seidiges Sonnensegel schützte – daran war gedacht. In der Arena war also das ganze, nicht nur das halbe Erdenrund noch einmal vorhanden, vom Himmel über die Menschenwelt bis in den Hades. Und wie der römische Soldat an den Außengrenzen des Reiches eine überlegene Kriegstechnik einsetzt, so hebt oder senkt auf der Tribüne der römische Bürger den Daumen und spielt selbst den Herrn über Leben und Tod, pro und contra à la Romana. So lustvoll konnte es sein, ein römischer Bürger zu sein, so amüsierte sich der Nationalist zu Tode. Aber diese kleine Bewegung des Daumens hatte auch ihre ordnungstiftende Binnenwirkung, und das ist besonders wichtig, d.h. aus diesem geschlossenen Rund geht auch eine magische und sehr bedrohliche Kraft auf den inneren Kreis aus. Ad bestias, das war eine Warnung von nachdrücklicher Strenge für alle die, die im Innern des Reiches an Aufruhr oder an Auflehnung dachten. Die Arena hatte mehr abschreckende Wirkung als jede Streitmacht im Innern, als jede Polizei. Nicht nur das Publikum wollte seine Spiele zur Selbstbestätigung, die jeweiligen Herrscher hatten auch ihren Nutzen davon. Mit der Arena war ihnen das Gewaltmonopol sicher, und zwar durch eine Inszenierung, die wirkungsvoller war als der Aufmarsch ganzer Blöcke von Uniformen. Auch der Kreis hat seine Bedeutung. Der Kreis macht die Menge fühlbar, hörbar, sichtbar. Jeder sieht jeden, jeder sieht jedem ins Gesicht, jeder ist Voyeur und selbst Teil des Spektakels. Keiner kann es wagen, aus dem Kreis zu treten und damit den Bürgern den königlichen Spaß zu nehmen. ›The Show must go on.‹

Ein Kreis ist aber auch die vollkommenste Form der Ausgrenzung für die, die jetzt im Kreis stehen, und das ist sozusagen das Muster des Menschen im Pogrom, im Zentrum, das ist das Modell des Sündenbocks schlechthin. Im Kreis stehen wie Ausgesetzte. In diesem Kreis zu stehen, ist eine Gewalterfahrung von äußerster Intensität. Der geschlossene Kreis einer Menge, die zur Lynchjustiz bereit ist, das ist der Volkgerichtshof, das Stalinsche Tribunal, der Kreis der Kulturrevolutionäre in China. Da gibt es kein

Entkommen mehr, nicht für den, der im Kreis steht, aber auch nicht für die, die den Kreis der Verfolger von Russen gebildet haben. Jagdinstinkte. Jeder ist Richter, jeder ist Mitvollstrecker. Alle morden mit, alle sind unschuldig. Das ist der Tod jeder Singularität. Es lebe das Kollektiv. Das Kollektiv der Arena sagt: *We are the champions*.

Das griechische Amphitheater war, wie gesagt, nur ein halber Kreis. Die andere Hälfte des Kreises bildete der Chor, der ewige Bedenkenträger, der unerschrockene Anwalt einer höheren Weisheit und Moral. Der geschlossene Kreis aber ist die älteste Formation eines mordbereiten Kollektivs, das zu allem entschlossen ist, zur Steinigung vor dem Tor, zur öffentlichen Hinrichtung auf dem Platz der Guillotine, zum Jubelschrei, wenn der Scheiterhaufen für die Hexen und Häretiker brennt, zum Applaus auf dem Platz des Himmlischen Friedens in Peking, zum Fememord des Ku-Klux-Klan nachts in Birmingham, Alabama. Der geschlossene Kreis in der Arena ist auch ein Urmodell für die öffentliche Gewaltakkumulation durch ein Medium, und das macht es, wie ich finde, zu einer sehr modernen Frage. So verkörpert die Arena das Zusammentreffen von Medienmacht und gewaltbereiter Masse.

Die Hauptfrage an die Medien, auch heute, ist deswegen nicht: Thematisiert sie die Gewalt? Die Hauptfrage an die Medien ist: Schließen sie den Kreis, so daß keiner mehr raus kann, weder der, der im Kreis steht, noch die, die den Kreis bilden? Das ist die zentrale Medienfrage. Wer beendete die Gladiatorenkämpfe? Nicht die Stoa, nicht die römischen Gelehrten und Philosophen, nicht einmal die Humanisten unter den römischen Kaisern, letztlich wurden die Spiele durch den Überdruß beendet und dadurch, daß die Opfer nicht mehr ihre vorgesehene Rolle einnahmen – die Quote stimmte sozusagen nicht mehr. Immer mehr Opfer waren Christen, und diese Christen spielten einfach nicht mehr mit. Die christlichen Märtyrer gingen zu Hunderttausenden in den Kreis und ließen sich abschlachten oder von den wilden Tieren zerreißen. Aber sie kämpften nicht, sie taten etwas fast Lächerliches – sie beteten. Sie delegitimierten damit die Spiele, indem sie den Zuschauern nach und nach die Lust am Zuschauen bei dieser sinnlosen Schlächtereien nahmen, d.h. sie wanderten genau aus der Rolle aus, die das Medium brauchte, um überhaupt diese Art an Attraktivität zu haben. Über 700 Jahre hielt sich die Arena im Zentrum der römischen Gesellschaft. Sie hat den Bürgern des Weltreiches viele aufregende Stunden beschert. Als sie nicht mehr konsensfähig war, war es bald vorbei mit dem Imperium Romanum. Mit den Gladiatorenspielen zerbrach auch die Weltordnung, die Rom im Zentrum gesehen hatte. Besteht da – eine sehr gewagte Frage – besteht da ein Zusammenhang? Niemand kann das sicher beantworten, ebensowenig wie wir auf die Frage eine Antwort wissen, in welche Schicht des europäischen Bewußtseins, der europäischen Kultur die Erinnerungen an die finsternen Jahrhunderte dieses grenzenlosen öffentlichen Mordens gesunken sind. Und daß es da eine Schicht im europäischen Bewußtsein und in der europäischen Kultur gibt, davon bin ich ebenso überzeugt wie davon, daß sich nicht nur kleine Gesellschaften, sondern auch Weltreiche solche Inszenierungen ihres öffentlichen Raubs immer wieder suchen, indem sie ihre eigene Identität und ihre eigene Selbstvergewisserung suchen und formulieren. Und deswegen glaube ich, daß man den Grad der Humanität einer Gesellschaft auch an diesem medialen Raum

ablesen kann, in dem sie sich selbst ihre Identitätsbildung und auch ihre Konflikteindämmung oder -beherrschung inszeniert. Jedenfalls vom Inhumanen konnte man trotz aller großen Errungenschaften der römischen Gesellschaft in der Arena eine Menge begreifen.

2. Die Aufklärung

Die zweite große Etappe in der Geschichte der Gewalteindämmung ist bei der Aufklärung zu orten. Für Christen, die über ihre Geschichte nachdenken, ist das Unheimliche, daß diejenigen, die eigentlich die Macht der Arena gebrochen haben, selber, und zwar im Zeichen der Christianisierung, solche Arenen und Pogrome wieder geschaffen haben, z.B. in den Hexen- und Häretikerprozessen. Darum habe ich gesagt, daß sich da auch etwas kulturell fortgesetzt hat. Irgendwann aber hörte der Konsens, sich in dieser Form von Medien oder in den früheren Formen von Riten und Religionen oder Theater zu vergewissern, auf, und damit die zentrale Fähigkeit, die Gewaltausgrenzung aus der Gesellschaft oder die Gewaltbeherrschung und -bewältigung für sich zu regeln. Es begann das riesengroße Projekt, zu versuchen, ob das Ganze nicht rational verständlicher, mit festeren Regeln, mit solideren, humaneren Ordnungen zu machen sei, kurzum: Es begann die Phase der Aufklärung, auch wenn ihre Wurzeln weit in der Vergangenheit liegen. Es gab zwei große Methoden, sich ein Medium zur Gewalteindämmung zu schaffen. Die erste Methode war mit den Regelungen der großen staatlichen Institutionen gegeben. Die Grundidee war, daß eine Gesellschaft von vernünftigen Individuen, die erkennen, daß Gewalt im Innern zerstörerisch ist, sich feste Regeln geben könnte, d.h. ein Gesetz, das nicht göttlich gegeben ist, sondern auf dem Konsens aller vernunftbegabten Individuen beruht. Sie verständigen sich darauf, diese Regeln einzuhalten und zu vervollkommen, und verfeinern sie so, daß die Gründe, aus denen innergesellschaftlich Gewalt entstehen könnte, immer mehr an Gewicht verlieren. Dazu gehört alles, was wir von den großen Staatstheoretikern wissen. Die Aufteilung der staatlichen Aufgaben, daß der Staat also einerseits Gefahren nach außen abwehrt – unser heutiges Verteidigungs- und Außenministerium; daß er im Innern patriarchalische Fürsorge betreiben muß – also von der Sozial- bis zur Wirtschaftspolitik; daß er eine Institution schaffen muß – das Justizwesen –, in der die Menschen in einzelnen Fällen, wo ihnen Unrecht geschehen ist, nicht selber das Messer nehmen, sondern zu einer Institution gehen, die ihnen Recht verschafft usf. Die Grundimpulse, die zur Herausbildung der verschiedenen Funktionen des Staates, also des Heerführers, des Richters, des Patriarchen, führten, kann man bis in die heutigen Staatstheorien hinein verfolgen. Sie wurden immer mehr verfeinert, und zwar in der Hoffnung, mit einer immer differenzierteren Institutionalisierung und entsprechenden Gesetzen und Regeln es schaffen zu können, mit einem differenzierten staatlichen Gewaltmonopol (für die Gewaltanwendung nach außen das Militär und nach innen die Polizei), also mit gesellschaftlich legitimer Gewalt, Gewalt einzudämmen. Je mehr man forscht, um so mehr staunt man, wie klug frühere Zivilisationsstufen gewesen sind. Es hat eine ganze Epoche gedauert, bis man Regeln für das Beenden von Kriegen oder die

Behandlung von Gefangenen formuliert hatte. Allein die Tatsache, daß man Soldaten in Uniformen steckt, die sie als Kombattanten unterscheidbar macht, markiert eine wichtige Entwicklungsstufe im Vergleich zu früheren Situationen, die darin besondere Unheimlichkeit hatten, daß man nicht wissen konnte, wer ist Freund und wer Feind. Das ist für Pazifisten sehr schwer verständlich. Auch z.B. Ausdrücke wie ›Kriegskunst‹ oder ›Kriegshandwerk‹ sind für Pazifisten nicht gut verständlich. Auch diese Begriffe haben damit zu tun, daß man in diesem Bereich verlässliche Regeln eingeführt hat, in der Erwartung, daß diese, wenn international anerkannt, Gewalt verlässlich eindämmen können, wenn wir Gewalt auch nicht gänzlich aus der Völkergemeinschaft bannen können. Eine Riesenepoche ringt um die Entwicklung eines international akzeptierten Regelwerks, um mit der Gewalt, die man nicht leugnet, so umgehen zu können, daß man aus ihr wieder herauskommt. Auch in dieser Zeit war die größte, die schlimmste Angst das, was den Leuten als Terror erschien, die Angst vor dem Bürgerkrieg, dem Bürgerkrieg, für den es keine Regeln gibt. Dahinter steckte die Erfahrung, daß es ganze Hochkulturen gegeben hat, die aus Bürgerkriegen nie wieder herausgekommen sind, bis einfach das ganze Land mit seinen Eliten öde, zerstört, kulturell vernichtet war.

Die Denker und Gestalter hinter diesem Regel- und Staatenwerk waren Realisten und Realpolitiker. Sie wußten wohl, daß eine solche vernunftgeleitete Übereinkunft nicht halten kann, wenn ihr nicht auch von seiten der Bevölkerung etwas entgegenkommt, wenn so ein Regelwerk nicht auf einem ganzen Teppich von Rechtsverständnis und Verhaltensregeln der Bevölkerung ruhen kann, von dem alle wissen: damit kann man im täglichen Miteinander rechnen. Wenn also schon ein so wirksames Instrument wie die Religionen mit ihren großen Ritualen nicht mehr allgemein akzeptiert waren, weil man Religion nicht mehr so modern fand, dann muß etwas anderes, nämlich ein riesiger Erziehungsprozeß in der Gesellschaft in Gang gesetzt werden. Das ist die eigentliche große Zivilisationsaufgabe des Bürgertums gewesen, nämlich sich selber zu zivilisieren, sich selber an Regeln zu halten, untereinander mittels Erziehung und Bildung klarzumachen, wie sich einer verhält, der mit Millionen anderer Menschen auf einem Raum zusammen leben muß. Nebenbei gesagt, wir haben ja das Staunen darüber ganz verloren. Ist es nicht ein absolutes Wunderwerk, daß Milliarden Menschen auf einem Globus leben, die sich nicht permanent massakrieren oder sich nicht permanent gegenseitig die Butter, das Fleisch, die Wohnung nehmen?

Man muß dieses Staunen zurückgewinnen, um mit diesem fremden Blick wahrzunehmen, was es doch alles an stabilen zivilisatorischen Regeln, Verbindlichkeiten gibt, auf die sich jeder, ohne nachzudenken, verläßt. Der berühmte Zivilisationsforscher Norbert Elias hat darüber ganze Bücher geschrieben. Am vergnüglichsten sind seine Exkurse über die Tischregeln. Bei Tisch also, an einem Ort, an dem immer sehr viel Konfliktstoff liegt, zumal in Gesellschaften, in denen die Nahrung knapp war, jedenfalls die gute, die erlesene Nahrung, gab es erheblichen Regelungsbedarf. Was hat man nicht alles angestellt, um den Menschen abzuerziehen, daß sie sich bei diesem Prozeß der Nahrungsaufnahme permanent in die Haare geraten. Allein aus dieser Frage ergibt sich eine ganz wunderbare kleine Geschichte der Zivilisation. So hat man irgendwann das Messer, mit dem man abschnitt

von dem Braten und mit dem man schon einmal dem Messer eines anderen in die Quere kam, vom Tisch verbannt. Oder: ›Spucke nicht auf den Tisch‹, ›rülpe nicht beim Essen‹ – zu Luthers Zeiten noch völlig akzeptabel. Die Tischregeln wurden dann immer mehr verfeinert bis dahin, daß man überhaupt keine satisfaktionsfähigen Instrumente mehr am Tisch benutzte – wie bei den Asiaten, die dann so kleine Stücke Fleisch servieren, das man sich das nicht mehr gegenseitig vom Teller nehmen kann. Oder – höchste Stufe der Zivilisation – der Gastgeber legt es dem Gast auf seinen Teller. Diese Geste, ›ich gebe das freiwillig, damit du's mir nicht klaust‹, gehört zum ganzen Rahmenwerk von Zivilisation. Wenn wir fragen: warum ist das eigentlich entstanden, ergibt sich fast immer ein völlig einleuchtender Grund, warum eine solche Regel ursprünglich mal entstanden ist. Ich will nicht bestreiten, daß dieser Prozeß des Erlernens solcher Regeln – in einer ziemlich egalitären Gesellschaft wissen wir das ja nicht mehr – in früheren Generationen für ganze Schichten von Bevölkerung sehr mühsam gewesen ist, weil zivilisiert zu sein, die Regeln zu lernen, auch immer hieß, sich Zugänge zum sozialen Aufstieg zu bahnen. Daher wurden die kompliziertesten und teilweise höchst artifiziellen Regeln dann an den Höfen gemacht – die Bauern ließ man davon frei, die waren grob und ungebildet und brauchten das auch nicht. Aber wer aufsteigen wollte, und das ist ja der Musterweg der bürgerlichen Gesellschaft, der mußte sich teilweise ein Regelwerk aneignen, das er selber gar nicht verstand. Es entwickelten sich Animositäten. Das Bürgertum macht sich lustig über die höfischen Sitten, und die höfischen Sitten werden immer mehr verfeinert, damit möglichst wenige Leute sie auch richtig anwenden können. Oder man kopiert die höfischen Sitten und Kleiderregeln so, daß dann ganz Verrücktes dabei rauskommt. Kurz, diese zweite große Epoche hat einerseits die großen gesellschaftlichen Regelwerke, Verständnis für und von Rechtsstaat und andererseits diesen Teppich an zivilisatorischen innergesellschaftlichen Regeln geschaffen.

II. Gewalteindämmung heute?

Trotzdem wissen wir alle, daß diese große Phase der Kreativität im Erfinden gesellschaftlicher Regeln, die Gewalt eindämmen, erlahmt ist – aus ganz vielen Gründen. Zwei Gründe seien genannt. Damit haben wir in unserem Land sehr viel zu tun. Gerade im 20. Jh. mit dem Erstehen der großen Ideologien und der großen Vernichtungen von Zivilisationen, von Mitbürgern, ist das ganze Regelwerk, das für die Ewigkeit gemacht schien, zerbrochen, und damit auch der ganze Optimismus der Aufklärung. Die, die sich anheischig gemacht hatten, perfekteste Eindämmung von Gewalt überhaupt ohne größeres rituelles Brimborium zu ermöglichen, sind dramatisch gescheitert. Der Staat selbst, in der Hand der Nationalsozialisten, aber auch in seiner stalinistischen Variante, wurde selbst nicht zum Zurückdränger von Gewalt, sondern zu dem großen Akkumulator von Gewalt, Zerstörung und Vernichtung. Damit zerbrach nicht nur die staatliche Seite, damit zerbrach auch das ganze Regelwerk gesellschaftlicher Basiszivilisation. Was unter Umwertung aller Werte an Verletzungen älterer Regeln geschehen ist – sei es des Tötungsverbotes, des

Gebotes der Feindesliebe, des Gebotes der Achtung untereinander oder der Elternliebe –, zeigt die Perfidie der großen Ideologien: So zerstörerisch sie im Konkreten waren, so kultur- und zivilisationszerstörerisch waren sie auch und haben gerade das als den großen Befreiungsakt propagiert. Wer die richtige Ideologie hat, darf alles. Wer die richtige Ideologie hat, muß nicht mehr moralisch sein. Wer das richtige Ziel für die eigene Rasse hat, muß sich nicht mehr an bestimmte Regeln halten. Dies hat am Ende eine fast vollständige Zerstörung in der Übereinkunft zivilisatorischer Regeln und moralischer Codices unter rechtsstaatlichem Verständnis erzeugt, die große *tabula rasa*.

Wir fangen heute wieder an, uns zu fragen, ob wir nicht Regeln im innergesellschaftlichen Umgang mit Gewalt brauchen, die frühere Stufen, egal welcher Epoche, gehabt haben und die wir verloren haben. Könnten wir etwas von dem, was sich frühere Zivilisationsstufen erarbeitet haben, wieder ins Recht setzen? Ist das möglich? Ich meine, daß so etwas wie eine dritte Phase, eine dritte Epoche einer neu zu entwickelnden Zivilisation notwendig ist, doch gibt es da bei mir mehr Fragen als Antworten. Damit ist aber die Aufgabe von uns bezeichnet, uns 1. darüber zu verständigen, ob wir überhaupt die Notwendigkeit für eine solche neue Kreativität in bezug auf gesellschaftliche Regeln und zivilisatorische Codes sehen, und 2. zu prüfen, was von den alten Religionen, den Riten und Gesetzen, den Theatern, den Regeln der Aufklärung, und den zivilisatorischen Regeln brauchbar ist. Schließlich ist 3. zu fragen, ob und wie wir den Ertrag einer solchen Besinnung in ein System der innergesellschaftlichen Verständigung über den Umgang mit Gewalt einbauen können. Wäre das überhaupt akzeptabel in einer Gesellschaft, die so viele Einzelinteressen und keine höhere Autorität mehr kennt, die das nun wieder ins Recht setzen könnte? Das ist genau die Aufgabe.

Das kreative System, das die ganze Welt in ihren inneren Ordnungen neu erfindet, gibt es natürlich nicht. Ich denke aber ernsthaft, daß man einige der früheren Dinge überprüfen könnte. Es gibt zwar keine Rückkehr mehr in die Zeit der religiösen Rituale, es gibt keine Rückkehr mehr in den Optimismus der Aufklärung, auch keine Rückkehr mehr in die so kreative Phase der bürgerlichen Existenz, die ihren eigenen Aufstieg damit verbunden hat, eine Ordnung der Welt zu erfinden, die ohne höhere göttliche Begründung im Inneren hält. Trotzdem müssen Elemente aus all diesen Phasen bedacht werden. Ich glaube, daß es einige Denker gibt, die uns wirklich etwas Neues sagen können. Hanna Arendt ist so eine Denkerin. Sie ist die Philosophin, die nach der Zeit des Totalitarismus am deutlichsten den Neuanfang formuliert hat: dieses Moment von Freiheit und Unsicherheit, das darin liegt, daß man es noch einmal neu versuchen muß, in Kenntnis der Tradition und der Geschichte, aber auch auf die eigene Kraft vertrauend. Natürlich gehört auch Gandhi dazu. Insgesamt, scheint mir, hat sich der Bereich der Philosophie und der Politik, gerade auch der Politik, diesem Denken noch wenig gestellt. Doch in einigen Punkten sind wir wirklich weiter.

Man mag zugestehen, daß wir in bezug auf die Arena doch ein Stückchen weiter gekommen sind. Mir scheint, daß jedes große Musikereignis, diese großen Open Air Festivals, aber auch viele der großen Sportereignisse einen solchen Charakter der Gewalteinämmung haben, und daß ihre Akteure teilweise richtige Meister im Erfinden

von zivilisatorischen Regeln sind, ohne das selber zu wissen und ohne für sich selbst diese Rolle zu reklamieren. Nehmen wir z.B. wirklich große Musikereignisse. Sie haben einen kollektiven Charakter. Im Raum von Musik wird an viele gewalthaltige Stoffe angerührt. Da kann Leidenschaft, da kann Trauer, da kann Verzweiflung, da kann Auflehnung, da kann Aggressivität auftauchen – wie in guten Theaterstücken. Und die Menschen kommen irgendwie verwandelt heraus, was nicht heißt, daß das jetzt im Kopf angekommen ist. Aber die Verwandlung von Gewalt funktioniert nicht nur über den Kopf. Das ist ja gerade der große Irrtum der Aufklärung gewesen, daß sie den Menschen nur über den Kopf erreichen wollte. Damit hat man aber nicht den ganzen Menschen. Das jedenfalls habe ich vom griechischen Theater gelernt, daß die Tabufreiheit – das Zulassen und das Auslebenkönnen – nötig ist, um wirklich die Verwandlung in etwas anderes, in eine Form von Zivilisation und Übereinkunft und Sich-untereinander-Ertragen zu erreichen. Oder nehmen wir die berühmten Fußballspiele. Der Fußball ist doch der Königssport! Es ist ein Mannschaftsspiel. Es geht nicht wie im Boxkampf um gegenseitige körperliche Attacken. Das Spiel hat einen hohen Identifikationsgehalt. Aggressionen werden sofort geahndet, mit immer neuen Entwicklungen von roten und gelben Karten. Es gibt auch einen Sündenbock, und das ist dann manchmal der Schiedsrichter, meistens aber der Trainer. Aber welche zivile Form des Sündenbockes! Der Trainer wird entlassen, meistens mit gutem Gehalt, und er kann sogar wiederauferstehen in der nächsten Mannschaft und darf dann wieder beim Spiel mitmachen. Was bedeutet es für die Verwandlung von Gewalt – wenn man sich einmal davon löst, daß Gewaltverarbeitung nur im Kopf stattfindet –, was bedeutet es für die vielen Männerkörper, für deren Frustration und Gewaltbereitschaft in bestimmten sozialen Konfliktfeldern, daß es diese Form gibt, die einmal am Sonntag stattfindet? Wer öfters beim Fußballspielen ist, der weiß auch, daß es manchmal richtige Meister im Organisieren der Fanblöcke gibt. Was hat es da nicht alles in unserer Geschichte, in unserer Nachkriegsgeschichte, an Entwicklung von Kreativität, von Spaß, von Humor gegeben! Niemand sollte verachten, wenn da Gewalt heruntergedrückt wird und Witziges hinzukommt. Im übrigen weiß in der Regel keiner der Spieler, was für eine Sokrates-Rolle er da eigentlich spielt. Viele von ihnen sind auch persönlich völlig überfordert in dieser Rolle. Manche weisen Trainer wissen das wenigstens. Aber dieses Spiel findet auch statt, wenn seine Regeln nicht begriffen werden. Und um noch einmal auf die Musik zu kommen, die hohe Sterblichkeit in den Reihen der Popmusiker, gerade in jungen Jahren, hat ganz sicher damit zu tun, daß da unglaubliche Dynamiken entstehen, angesichts der Verarbeitung von Leidenschaft und Gewalt, die in diesen Milieus geschieht.

Ich habe gesagt, daß die Politik von diesen Prozessen relativ wenig weiß und Gewalteinämmung auch wenig als ihre Aufgabe begreift. Das gilt auch für die heutigen Politiker. Ich finde, daß unter heutigen Gesichtspunkten, da sie in einem so großen Raum an Emotionen, an Leidenschaften, an Konfliktfeldern wie noch nie zuvor, nämlich im globalen Rahmen, agieren, sowohl Politiker als auch Medienverantwortliche viel mehr von diesen Prozessen wissen müssen, weil vieles nicht erlaubt wäre, was sie tun: Diese Art von Kampagnen, in denen mittels des Mediums Sündenböcke angeprangert werden, Kampagnen, aus denen keiner mehr aussteigen kann, weil alle Mitakteure sind, weil sich

derjenige, der aus dem Kreis aussteigt, selber zum potentiellen nächsten Sündenbock machen würde. Man muß von diesen Prozessen, von dieser durchaus auch unheimlichen Macht in den Medien und in der Politik und ihren politischen Kampagnen sehr viel mehr wissen, damit man sich gelegentlich selber in den Arm fällt, wenn man diese sehr wirkungsvollen Instrumente benutzt. Früher fand eine solche Kampagne in einem kleinen Rahmen statt, vielleicht in einem Land wie Hessen oder in einer Stadt wie Hamburg, heute aber sind solche Kampagnen weltweite Inszenierungen, aus denen es dann kein Entrinnen gibt. Da hilft jetzt nur der Dialog, Dialog und Verständigung, um am Ende möglicherweise doch genauere Kenntnisse dieser weltweiten Prozesse zu erhalten und dann vielleicht doch die eine oder andere Regel zu etablieren. Der Ort der Politik, um noch eine letzte Arena zu nennen, ist das Parlament. Das Parlament ist auch eine Arena, interessanterweise ein Halbkreis, hat also eigentlich mehr mit dem griechischen Theater zu tun, nur daß unsere Regierung, die die andere Hälfte bildet, nicht immer den weisen Chor darstellt, den sie darstellen müßte. Das Parlament ist auch die Idee einer zivilisierten Arena, in der alle gesellschaftlichen Konfliktpunkte zur Sprache kommen sollten, und zwar durch gewählte Abgeordnete, die, wenn sie denn ordentlich und frei reden würden, die Summe aller Konflikte möglichst deutlich darstellen sollten, um danach zu einem zivilen Konfliktaustrag zu kommen, der in einer gemeinsamen Entscheidung mündet, die dann eine weise Regierung ausführen müßte. So der Idealfall. Daß es so nicht ist, daß aber Instrumente und Arenen vorgedacht sind, die eine zivilere Rolle spielen könnten als die römische Arena und die uns gleichzeitig im Prozeß dieser Selbstverständigung helfen könnten, davon bin ich dann doch überzeugt und möchte Sie alle einladen, an diesem Prozeß der Entwicklung der Regeln teilzunehmen.

GOTT UND GEWALT

Ethisch-religiöse Aspekte eines zentralen Phänomens von Vergesellschaftung

von Jörg Dierken

1. Einleitung

Gott und Gewalt in einem Atemzug zu nennen, dürfte einer verbreiteten Grundauffassung des Christentums widersprechen. Danach besteht zwischen ihnen nur der größtmögliche Gegensatz. So besagt der Gottesglaube, daß Gewalt *nicht* sein solle, sondern vielmehr die in der Bergpredigt gebotene Liebe. Deren zugespitzteste Gestalt ist die Feindesliebe. Wenngleich schnell strittig wird, wie nun diese auf ›face-to-face‹ Konstellationen zugeschnittene Liebe in den Konflikten einer durch unpersönliche bürokratische Instanzen regierten Gesellschaft wirken kann, gilt als *Essenz* der christlichen Religion weithin ihre befriedende moralische *Funktion*. Das Christentum schöpft gegenwärtig seine größte Plausibilität aus seinen ethischen Bildungskräften, weit weniger aus seinen dogmatischen Lehrgehalten. Unter jenen ragt die Ablehnung von Gewalt heraus – wie auch immer es um ihre Realisierung in gesellschaftlichen Verhältnissen bestellt sein mag, die durch eine geregelte und akzeptierte Aggressivität der Selbstdurchsetzung in Wirtschaft und Politik geprägt sind.

Breitenwirkung hat diese Auffassung freilich erst entfalten können, nachdem der Religion in der Neuzeit ihre eigenen aggressiven Zähne gezogen worden waren. Weder eine inquisitorische Gewaltanwendung einschließende Verfolgung kirchlicher Machtinteressen noch eine Verteidigung des Gottesglaubens mit Waffengewalt sind in den meisten westlichen Gesellschaften heute noch vorstellbar. Dazu haben sich die frühneuzeitlichen Erfahrungen der konfessionellen Bürgerkriege, aber auch die diesseits religiöser Sanktionierung angesiedelten Errungenschaften der Aufklärung wie Menschenrechte und Toleranzgebot zu tief in das kulturelle Gedächtnis eingepägt. Gerade es erinnert aber auch das historisch mit der Religion *selbst* verbundene Gewaltpotential. Noch gegenwärtig wird es erschreckend spürbar im religiösen Resonanzboden vieler ethnischer Kriege – nicht nur auf dem Balkan. Während jedoch die euroamerikanische Zivilisation nahezu einhellig Religionskriege scharf ächtet, gilt dies nur bedingt gegenüber ihrer eigenen Bedrohung durch die gewaltbegleitete Konfrontation mit der islamischen Welt. Erinnert sei nur an die kontroverse Diskussion der These Samuel Huntingtons vom ›clash of civilizations‹. Wie auch immer man hierzu stehen mag: Ein quasi religiöses Gewaltpotential im Untergrund

auch gegenwärtiger Kulturen ist nicht zu verkennen. Es wäre naiv, dieses nur in der nichtchristlichen Welt zu sehen – schon angesichts der Macht- und Gewaltspuren in der Christentumsgeschichte selbst.

Neben solchen Gewaltspuren gibt es hierin freilich auch pazifistische Traditionslinien. Friedensorden und -kirchen suchten nach einer klaren Antwort auf die Verquickung von Religion und Gewalt – vielfach um den Preis ihrer Marginalisierung. Daneben hat die Kulturgeschichte des Christentums auch differenzierte Konzeptionen zur gestuften Anwendung von Gewalt durch die politische Macht hervorgebracht, wie etwa die Stichworte ›gerechter Krieg‹ und ›Schwertamt der Obrigkeit‹ andeuten. Und schließlich finden sich vereinzelte Rechtfertigungen revolutionärer Gegengewalt. Das Gewaltthema dokumentiert offensichtlich eine *Ambivalenz der christlichen Religion selbst* – wie es selbst ein mehrschichtiges Bedeutungsspektrum aufweist, das von willkürlichem Einsatz physischer Zwangsmittel bis zu legitimer Machtausübung in Form von Amtsgewalt reicht.¹

Die religiöse Ambivalenz des Gewaltthemas wird noch durch bedeutsame Elemente der Gottesvorstellung unterstrichen. Wenn auch nicht durch rohe Gewalttätigkeit, so ist der christliche Gott doch durch Merkmale wie Allmacht, Herrschaft und größtmögliche Stärke, aber auch Affekte wie Zorn, Eifersucht und Vergeltungsdrang gekennzeichnet. Gott gilt als Inhaber und Inbegriff höchster Gewalt. Gewiß wird diese Seite Gottes als des Gewaltigen von der durch Liebe, Gnade und Sündenvergebung markierten Seite Gottes als des letztlich Menschenfreundlichen kontrastiert. Gleichwohl reicht das Gewaltproblem ins Zentrum des Christentums hinein. Den christlichen Gott von aller Gewalt apart setzen zu wollen, verbietet sich schon aufgrund der überkommenen Grundbegriffe für Versöhnung: nämlich Schuldtilgung vor Gott durch Opfer und Sühne.

Diese Sachlage trübt die Möglichkeit einer einfachen ethischen Option, sei es im pazifistischen Sinne, sei es aber auch im Sinne einer Heiligung der Gewalt als Mittel zum gottentsprechenden Zweck. Deshalb will ich im folgenden die religiöse Ambivalenz angesichts von Gewalt näher beleuchten.² Dazu möchte ich die Theorien von René Girard und Friedrich Nietzsche heranziehen, die beide Religion in Gewalt verstrickt sehen. Die Auseinandersetzung mit ihnen soll einmünden in Überlegungen zu einem ethisch haltbaren Verständnis von Gewalt. Hiernach ist, soviel als These vorweg, die Gewalt durch partielle Akzeptanz teils zu domestizieren, teils zu ächten: Als Eindämmung des Gewalttätigen an ihr sei eine auf Freiheit gegründete Kultivierung der Gewalt skizziert.

¹ Vgl. hierzu H.-H. SCHREY, Art.: »Gewalt/Gewaltlosigkeit I«, in: *TRE* 13 (1984), 168–178; W. LIENEMANN, Art.: »Gewalt, Gewaltlosigkeit«, in: *EKL*³ (1989), 163–170; DERS., *Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt*, München 1982; H. AHRENDT, *Macht und Gewalt* (engl.: *On Violence* [1970]), München 1970, v.a. 44ff.; R. SPAEMANN, »Moral und Gewalt«, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, hg. v. M. RIEDEL, Freiburg i.Br. 1972, 215–241; J. MEHLHAUSEN (Hg.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, Gütersloh 1998.

² Einen Überblick über die Ambivalenz der Gewalt in verschiedenen Religionen bieten die Beiträge in dem Band: *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, hg. v. H.V. STIETENCRON, Düsseldorf 1979; hervorgehoben sei v.a. der resümierende Beitrag des Herausgebers, »Angst und Gewalt: Ihre Funktion und ihre Bewältigung in den Religionen«, a.a.O., 311–337.

2. René Girard: Gewalt als Ursprung von Religion und Religion als Ausweg aus der Gewalt

Der 1923 geborene Literaturwissenschaftler Girard vertritt im Horizont seiner an archaischen Phänomenen geschulten Kulturanthropologie die These, daß Gewalt in der Wiege aller menschlichen Vergesellschaftung liegt.³ Die »Ursprünge aller menschlichen Kultur« seien »gewalttätig«.⁴ Jede noch so primitive Sozialordnung baue auf Gewalt, und eine »Ökonomie der Gewalt« herrsche auch im Hintergrund moderner, hochdifferenzierter Gesellschaften.⁵ Gewalt ist das Kennzeichen einzelner kulturstiftender Taten, sie erstreckt sich durch Rivalitäten und Racheakte, sie prägt soziale Hierarchien und hält die einzelnen in Schach. Wird kein Sozialverband ohne Gewalt gegründet, so wird auch die zu seinem Fortbestand erforderliche Eindämmung von Gewalt nur durch Gewalt bewirkt.⁶ »Die Gewalt kann nicht betrogen werden, wenn ihr nicht ein Ventil geöffnet und ihr etwas zum Fraße vorgeworfen wird« – so Girard.⁷ Das Ventil, das der Gewalt geöffnet wird, ist selbst gewaltartig: Es besteht darin, daß die Gewalt, die vor allem in der Rache potenzierte Gegengewalt hervorruft, sich auf ein gemeinsames *Opfer* richtet.⁸ Auf dies konzentriert sich die Gewalt, so daß seine Vernichtung für den Sozialverband Befreiung von der Gewalt verspricht. Die Gewalt wird im Opfer gleichsam gewalttätig aus der Sozialsphäre ausgewiesen und in einen Bereich verbannt, der jenseits liegt: in den des Sakralen, des Heiligen. Während dieser zum Sitz der Gewalt wird, vermag der profane Lebensbereich befriedet zu werden.

Wie schon aus der Terminologie von Opfer und Heiligem ersichtlich, hat die Religion entscheidenden Anteil am kulturellen Umgang mit Gewalt. Für Girard sind »die Gewalt und das Heilige ... nicht voneinander zu trennen.«⁹ Das »Heilige« ist eine Umschreibung dafür, daß das Opfer die Gewalt auf sich vereinigt und als jenseitig-sakrale aus der nun »profanen« Lebenssphäre ausgliedert. Deshalb hat »die Religion ... immer nur ein Ziel: sie will den Rückfall in die gegenseitige Gewalt verhindern.«¹⁰ Religion wird zur Gewaltein-dämmung beansprucht, weil die Gewaltausgrenzung im Opfer dem natürlichen Gewaltkreislauf enthoben werden muß. Das Opfer muß *alle* Gewalt auf sich ziehen, und deshalb muß es für die Optik der Täter *jenseits* des Kreislaufes von Gewalt und Gegengewalt angesiedelt werden. Eben dies geschieht durch seine Sakralisierung. »Sakralisierung« des Opfers steht mithin dafür, daß der Opfervorgang für die Täter den Charakter einer zufälligen

³ Vgl. RENÉ GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt* (frz.: *La violence et le sacré* [1972]), Frankfurt a.M. 1994, 133 (im folg. zit. als *HuG*). Girard selbst betont, daß seine These an Heraklit erinnert.

⁴ *HuG*, 353.

⁵ *HuG*, 17.

⁶ Vgl. *HuG*, 43.

⁷ *HuG*, 14.

⁸ Einen Überblick über verschiedene Opfertheorien bietet J. MILBANK, »Stories of Sacrifice: From Welhausen to Girard«, in: *Theory, Culture & Society*, Vol 12, Nr. 4 (Nov. 1995), 15–46.

⁹ *HuG*, 34.

¹⁰ *HuG*, 86; vgl. 35; 454 u.ö.

Tötungshandlung verliert und symbolisch eine Ausgrenzung jeglicher Gewalt verkörpert. Hierzu wird das Opfer – wenigstens rückblickend – in eine Symbolik eingestellt, die dem profanen Gewaltkreislauf entrückt scheint, da sie durch heilige Gottheiten regiert wird. Das die Gewalt auf sich vereinende Heilige wird dabei selbst durch Gewalt charakterisiert: Es ist in verdeckter Weise »die Gewalt des Menschen selbst ..., die Herz und Seele des Heiligen ausmacht«, und die »verstoßen[e]« Gewalt »gehör[t] fortab zur Substanz des Gottes« – so Girard.¹¹ Gerade deshalb vermag die heilige Gottheit die Menschen versöhnend in den Bann zu schlagen: Sie fürchten sie wie die Wirkungen ihrer eigenen Gewalt.

Die von der Gottheit repräsentierte Unausweichlichkeit und Unerbittlichkeit der Gewalt wurzelt nach Girard im »mimetischen Begehren«, der Urgestalt menschlicher Sozialität.¹² Mimetisches Begehren meint eine nachahmende Ausrichtung eines einzelnen an einem anderen, damit auch ein Verlangen nach den Objekten, die dieser sich aneignet.¹³ Ist mimetisches Begehren der Ursprung menschlicher Sozialformen, dann sind sie unvermeidlich von tendenziell gewaltsamer Rivalität geprägt. Mit der mimetisch erzeugten Rivalität entstehen nach Girard zugleich »gegenspielerische Doppelgängerschaften«: Wird *jeder* zum Gegner eines *anderen*, dann gleichen sich die Gegner in der Konkurrenz an. *Gewalt egalisiert*. Hieraus folgert Girard: »Wenn die Gewalt die Menschen tatsächlich gleich macht, wenn jeder der Doppelgänger oder der ›Zwilling‹ seines Gegenspielers wird, wenn alle Doppelgänger gleich sind, dann kann irgendeiner von ihnen ... der Doppelgänger aller anderen werden und so Gegenstand einer umfassenden Faszination und eines umfassenden Hasses sein. Ein einziges Opfer kann an die Stelle aller potentiellen Opfer treten ...«¹⁴ Die Stigmatisierung und die hierauf aufbauende Sakralisierung des Opfers fußen darauf, daß es als »Doppelgänger« aller anderen zugleich allen anderen gegenübergestellt wird. Aus kontingenten Anlässen die Gewalt auf sich konzentrierend und dem »Haß« der anderen verfallend, suchen sich die anderen von ihm abzusetzen – womit sie das ihre eigene Gewalt verkörpernde Opfer zum Gegenstand religiöser Faszination werden lassen.

Leider bleibt undeutlich, wie angesichts der Universalität des »Doppelgängertums« ein *Unterschied* von Opfer und Täter über die Kontingenz der Gewaltkonstellation hinaus festgehalten werden kann. Dieser aber ist für die Funktion der Opferlogik erforderlich. Dieses Dilemma tangiert die Plausibilität der Opfertheorie, die gerade auf dem *Gegensatz* des einen und der Vielen, des Heiligen und Profanen beruht. Girards Verständnis von Vereinzelung und Individualität ist gegenüber der Gleichheit mimetischer Rivalität allzu schwach ausgeprägt. Dies läßt überdies unverständlich werden, wie rangmäßige soziale Differenzierung, nach Girard der Inbegriff von sozio-kultureller Ordnung,¹⁵ mehr sein soll

¹¹ *HuG*, 51; 390.

¹² Vgl. zu diesem Stichwort P. LIVINGSTON, *Models of Desire. René Girard and the Psychology of Mimesis*, The John Hopkins University Press / Baltimore, Maryland 1992.

¹³ Das mimetische Begehren steht in Girards Konzeption gegen die Trieblehre der vom Bewußtseinsmodell infiltrierten Psychoanalyse. Vgl. *HuG*, 259.

¹⁴ *HuG*, 120; vgl. 255.

¹⁵ Vgl. *HuG*, 79.

als eine Fortschreibung naturwüchsiger Gewaltverhältnisse. Da sie jedoch zu ihrer gewalttätigen Auflösung tendieren,¹⁶ wird die sich selbst entgegengesetzende Gewalt zum kulturellen Ursprung überhaupt:¹⁷ Gewalt wird zu einem mythischen Subjekt hypostasiert und – freilich wider Willen – glorifiziert. Erhebt Girard »die Gewalt ... in sämtlichen Kulturen [... zum] eigentliche[n] Subjekt«,¹⁸ dann ist schwer einsehbar, wie eine durch Opfergewalt befriedete Gesellschaft noch irgendeine Struktur aufweisen kann – über die von Girard betonte Einmütigkeit¹⁹ hinaus, die freilich ihrerseits von gewaltsamer Entdifferenzierung kaum zu unterscheiden ist.

Girard begegnet diesen Schwierigkeiten der in subtilen und kühnen Mythendeutungen²⁰ herausgestellten Gewaltreligion durch den Kontrast mit einem Gegenmodell. In nahezu offenbarungstheologischer Antithetik wird die jüdische, insbesondere aber christliche Religion als eine des Endes der Gewalt beschrieben. Dies rührt insbesondere von der schon im Alten Testament, vor allem aber in den Evangelien *demaskierten Logik des Opfers* her.²¹ Wenngleich Gewalt, Tod und Opfer auch im Zentrum der evangelischen Texte stehen und diese damit die Grundthematik aller Religion traktieren, klären die Evangelien die auf ihrer Verkennung beruhende Opferlogik auf: In der Passion Jesu steht durch die *Offenbarung der Unschuld des Opfers* »der Sündenbockmechanismus ... in gleißendem Licht«. ²² Dieses Licht aber verträgt die Opferlogik nicht. Indem die Evangelien den Unschuldsscharakter des Opfers enthüllen, »wird«, so Girard, »der Sündenbockmechanismus – die Austreibung der Gewalt durch Gewalt – durch seine eigene Offenbarung hinfällig«. ²³ Der Kontrast mythologischer und evangelischer Texte²⁴ führt überdies dazu, daß Girard der durch Gewalt imprägnierten Gottesvorstellung eine gewaltfreie entgegensetzt: »Die Idee einer göttlichen Gewalttätigkeit hat in der evangelischen Inspiration keinen Raum.« ²⁵ Dieser Gegensatz wird von Girard geradezu in die an den Altprotestantismus gemahnende Unterscheidung zwischen einer falschen, vom Menschen kommenden und der wahren, von Gott stammenden Religion gegossen.²⁶

Wie auch immer man die Plausibilität von Girards Deutung der neutestamentlichen Texte beurteilen mag,²⁷ spätestens sein Verständnis des geschichtlichen Christentums läßt

¹⁶ Vgl. *HuG*, 114.

¹⁷ Vgl. *HuG*, 474.

¹⁸ RENÉ GIRARD, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses* (frz.: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [1978]), Freiburg i.Br. 1983, 217 (im folg. zit. als *EdG*).

¹⁹ Vgl. *HuG*, 130 u.ö.

²⁰ Girards diesbezügliche methodologische Optionen werden kritisch diskutiert von R. KEARNEY, »Myths ask Scapegoats: The Case of René Girard«, in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 12, Nr. 4 (Nov. 1995), 1–14.

²¹ Vgl. RENÉ GIRARD, *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt* (frz.: *La Route antique des hommes pervers* [1985]), Zürich 1990; DERS., *Der Sündenbock* (frz.: *Le Bouc émissaire* [1982]), Zürich 1988 (im folg. zit. als *S*); *EdG*.

²² *S*, 159.

²³ *S*, 270.

²⁴ Vgl. *S*, 171.

²⁵ *EdG*, 196; vgl. *S*, 270.

²⁶ Vgl. *EdG*, 171.

²⁷ Vgl. hierzu TH. AHRENS, J. FREYTAG, F. GARDINER, T. SCHRAMM, »Religion und Gewalt. Ein Seminarbericht«, in: *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion*, hg. v. Th. Ahrens,

den Verdacht aufkommen, daß hier ein allzu glatter Schnitt gesetzt ist. Denn für Girard ist die ganze Sühn- und Opfertheologie des Christentums nur das »kolossalste Mißverständnis« einer »sakrifizielle[n] Deutung der Passion«, die »fünfzehn oder zwanzig Jahrhunderte« hindurch konserviert worden sei.²⁸ Eine ethische Konzeption der Nachwirkung der opferkritischen Pointe der Passion Jesu unterbleibt denn auch. An die Stelle geschichtsphilosophischer Überlegungen zu ihren Konsequenzen in dem vom Christentum geprägten Kulturkreis treten verfallsgeschichtliche Diagnosen. Allerdings habe die moderne Beschleunigung gesellschaftlicher Gewaltverstrickung den Blick auf das wahre Evangelium freigegeben. Die Moderne, durch »Auflösung der Unterschiede« und »relative Entdifferenzierung« geprägt,²⁹ tendiert nach Girard zu einer dauerhaften Konservierung der Verhältnisse von Gewalt und Gegengewalt, indem sie sie effektiv im Gerichts- und Militärwesen institutionalisiert. Ihr Unverständnis für das Religiöse lasse die Moderne ihre Gewaltabhängigkeit aber nicht durchschauen und überwinden³⁰ – sieht man von Girards Analysen ab, die der modernen Fremdheit gegenüber dem Religiösen einen dogmatisch unverstellten Zugang zum NT abgewonnen hätten.³¹

Wenn auch die Durchführung von Girards Theorie grundsätzliche Rückfragen aufwirft – genannt sei nur die absolutistische Hypostasierung von Gewalt, der Ausfall eines Individualitätstheorems und die Ablendung der im Christentum fraglos zentralen Opfertheologie –, dokumentiert sie doch nachdrücklich die *Ambivalenz von Religion gegenüber Gewalt*. Diese Ambivalenz sei nun anhand von Nietzsches Religionstheorie weiter beleuchtet, die über jeden Verdacht einer christlichen Apologetik erhaben ist.

3. Friedrich Nietzsche: Religion als grausame Kompensation erlittener Gewalt

Auch Nietzsches entschieden religionskritische Theorie sieht Religion in Verhältnissen von Macht und Gewalt gründen. Religion habe ihren Ursprung »in den extremen Gefühlen der Macht, welche als fremd den Menschen überraschen«.³² Religion entspringt danach aus leidvollen Empfindungen infolge von Unterlegenheit und Ohnmacht. Mögen sie auch natürliche Hintergründe haben – etwa im Daseinskampf oder in somatischen Gebrechen –, so werden sie doch kraft einer unerkannten psychologischen Logik auf eine Gottheit bezogen. Hierdurch soll jenen Gefühlen Sinn beigemessen und so ihre Negativität kompensiert werden. Die negativen Gefühle werden eingestellt in einen umfassenden

Ammersbek bei Hamburg 1997, 369–408; F. GARDINER, »Überlegungen zu René Girards Deutung des besessenen Geraseners«, in: a.a.O., 423–443.

²⁸ *EdG*, 187f.

²⁹ *HuG*, 275; 277; vgl. 344.

³⁰ Vgl. *HuG*, 27.

³¹ Vgl. *EdG*, 271.

³² FRIEDRICH NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. COLLI u. M. MONTINARI, München/Berlin/New York ²1988 Bd. 13, 306 (im folg. zit. als *KSA* und Bandnummer).

Zusammenhang, der auf ihren gewaltsamen Ursprung subtile, ihrerseits destruktiv-gewaltsame Reaktionen möglich macht. Zu ihnen zählen zunächst Gewalt gegen die im Daseinskampf stärkeren Gewalttäter, namhaft insbesondere als der alles Starke hinabziehende ressentimentgeladene Aufstand der sich vor Gott herdenmäßig organisierenden Schwachen, aber auch Gewalt gegen den Gewalt Erleidenden selbst, namhaft etwa als Schuldgefühl, Buße und Askese zur Leidensverklärung. Diese Funktionen von Religion stehen im Mittelpunkt von Nietzsches Analysen; demgegenüber spielt die Fiktionalität der Gottesvorstellung eine untergeordnete Rolle. Denn die Gottheit könnte durchaus zum Ausdrucksmittel für die Kraft- und Machtentfaltung urwüchsiger Kollektive werden. So wird es von Nietzsche positiv gewertet, wenn »ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, ... seine Lust an sich, sein Machtgefühl in ein Wesen [projiziert], dem man dafür danken kann«. ³³ Ebenso kann Nietzsche eine von den Starken und Unabhängigen zur Herrschaftsausübung abgezwungene Religion in positivem Licht beschreiben: Mit ihrer Hilfe kann »der auslesende, züchtende, das heisst immer ebensowohl der zerstörende als der schöpferische und gestaltende Einfluss« der Starken auf die Schwachen geltend gemacht werden, welchen ihrerseits die Religion »eine unschätzbare Genügsamkeit mit ihrer Lage ... [gibt], ... Frieden des Herzens, ... Veredelung des Gehorsams ... [und] Verklärung und Verschönerung, Etwas von Rechtfertigung des ganzen Alltags, der ganzen Niedrigkeit, der ganzen Halbthier-Armuth ihrer Seele«. ³⁴

Wie aus solchen, für Nietzsche typischen Formulierungen erhellt, steht hinter seiner Religionstheorie der *Grundgegensatz* zwischen *starkem*, machtvoll sich manifestierendem und *schwachem*, zu solcher Machtentfaltung unfähigem *Leben*. Dabei ist seine Wertoption klar auf seiten des Starken. Bestimmt wird dieser Gegensatz von Nietzsches vitalistisch-voluntaristischer Auffassung vom Leben überhaupt, dessen Selbsterhaltungstrieb zu einem aktivischen, spontan sich setzenden »Wille[n] zur Macht« zugespitzt wird. ³⁵ Gemäß dem antiidealistischen Programm einer Rückübersetzung des Menschen in die Natur ³⁶ wird der dem gesamten organischen Triebleben zugrundeliegende Wille zur Macht gleichsam zum »intelligiblen Charakter« der Welt gesteigert, also zu dem Prinzip fortbestimmt, das »die Welt von innen« zusammenhält. ³⁷ In der Folge davon rekonstruiert Nietzsche die Entwicklung von Kultur, Moral und Religion als »Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen«, die das Leben prägen. ³⁸ Konsequent werden die Phänomene des Lebens in wechselnden Konstellationen von Herrschaft und Gewalt beschrieben. Denn: »Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren« – so Nietzsche. ³⁹

Dabei entspinnt sich freilich eine komplexe Dialektik. So sehr Nietzsche dem Typ des ursprünglich-kraftvollen, starken Lebens huldigt, so wenig bestimmt dieser Typ allein die

³³ KSA 13, 523; vgl. 6, 182.

³⁴ KSA 5, 79f.

³⁵ KSA 5, 27.

³⁶ Vgl. KSA 5, 169.

³⁷ KSA 5, 55.

³⁸ KSA 5, 34.

³⁹ KSA 5, 207; vgl. 312.

sozio-kulturelle Evolution. Dazu reicht die primitive Unmittelbarkeit seiner Machtmanifestationen nicht aus. Die ›blonde Bestie‹, das menschengewordene ›Raubtier‹ vermag zwar in spontaner Selbstbejahung zu agieren, aber erst die »schöpferische That« des reaktiven »Nein« hierzu von seiten der ›Sklaven‹ richtet den Blick nach außen und führt zu kultureller Vergesellschaftung.⁴⁰ Die kulturelle Evolution wird also durch die auf Machtgegensätzen beruhende Dialektik des starken und des in Gegenwehr begriffenen schwachen Lebens bestimmt – eine Gegenwehr freilich, deren Raffinesse darin besteht, durch die Etablierung einer gleichmachenden ›Sklavenmoral‹ und einer niedrigkeitszentrierten, dekadenten Religiosität die Impulse des starken Lebens selbst zu schwächen. Sie machen aus dem »Raubthiere ›Mensch‹ ein zahmes und zivilisiertes Thier, ein ›Hausthier«.⁴¹ Sein Lebensideal ist das Nein gegen alles Starke, Neid und Haß gegen alles Vornehme, um stattdessen das Verkleinerte, Verkümmerte und Mittelmäßige zum allgemeinverbindlichen Maßstab zu erheben. Dieses *demokratisch-sozialistische Kulturideal* verlangt nicht viel vom Leben: Es verneint in seinem Drang zur Nivellierung geradezu das urtümliche Leben selbst und den in ihm wurzelnden Menschen. Deshalb gipfelt die von solcher Herden-Moral geprägte Kulturgeschichte des Abendlandes in einem »Wille[n] zum Ende«, in dem »der nihilistische Wille [selbst ...] zur Macht [will]«.⁴² Religiös-symbolischer Ausdruck dafür ist der christliche Gott, aus dem »alles Starke, Tapfere, Herrische ... eliminiert« ist, und der »als Krankengott« selbst »zum Widerspruch des Lebens abgeartet« ist, »statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein«.⁴³ In diesem durch das Kreuz gezeichneten Gott wird deshalb »das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen«.⁴⁴

Wenngleich Moral und Religion des Ressentiments auf einem Nein zum machtvollen, gewaltbereiten Leben fußen, setzen sich Macht und Gewalt doch ihrerseits in subtiler Weise hierin fort. Dies erhellt aus Nietzsches Christentumsdeutung. Das Christentum ist zwar »die Religion des Mitleidens«,⁴⁵ aber so, daß sie aus dem Interesse der Schwachen heraus, auch einmal selbst die Starken sein zu wollen, den Haß gegen die stets Leiden verursachende natürliche Wirklichkeit kultiviert.⁴⁶ Dieser Haß kommt in asketischen Idealen,⁴⁷ aber auch in der Abhängigkeit von einer allem Naturhaften überhobenen Gottheit zum Ausdruck. Geschichtlich fußt diese auf der Gottheit Israels, die zur Kompensation politischer Schwäche eine zunehmend transzendente spiritualistische Idealsphäre im Jenseits des irdischen Daseinskampfes aufbietet; diese schon im Judentum psychologisch verfeinerte Theologie wird im Christentum auf die Spitze getrieben, insofern der von der zeitlichen Natur- und Kampfordnung abgesetzte Gott nun seinerseits zum absolutistisch Fordernden erhoben wird: Seine gegen natürliche Weltordnung verlangte Einhaltung – anderenfalls

⁴⁰ KSA 5, 270f.

⁴¹ KSA 5, 276.

⁴² KSA 6, 176.

⁴³ KSA 6, 184f.

⁴⁴ KSA 6, 185.

⁴⁵ KSA 6, 172.

⁴⁶ Vgl. KSA 5, 283; 6, 172; 181; 200.

⁴⁷ Ihr zugespitztester Ausdruck sind die ›evangelischen Räte‹ Armut, Keuschheit und Gehorsam.

drohen ewige Sündenstrafen. Damit greift gerade im extrem spiritualisierten christlichen Gott Gewalt um sich. In Verbindung mit einem listigen Priestertum, das Religion als Machtinstrument einzusetzen weiß, schafft das Christentum überdies in der Kirche eine nihilistische Sozialordnung, die jede kraftvolle, vornehme und durchaus gütige Individualität geißelt. Urtyp dieses Priestertums ist Paulus, dessen Bedürfnis die »Macht« war, »Massen [zu] tyrannisir[en und] Heerden [zu] bilde[n]«. ⁴⁸ Und seine Fortsetzung findet die von ihm geschaffene Sozialordnung nicht nur in der juridisch kodifizierten Kirchenanstalt des Katholizismus, sondern mehr noch in der verinnerlichten Sozialmoral des auf Sündenschuld und Passivität gegenüber Gott getrimmten Protestantismus. Ihre subtilsten Fernwirkungen hat die kirchliche Vergesellschaftungsform in den modernen, selbst antikirchlich eingestellten Bewegungen der bürgerlichen Demokratie und des Sozialismus, in denen gleichmacherische Mittelmäßigkeit das Ressentiment gegenüber dem Einzelnen pflegt: Seine aktivische Tat wird zugunsten einer passiven Erwartung des kollektiv produzierten Gemeinwohls verdrängt. ⁴⁹

Lediglich die Person Jesu wird von Nietzsche aus diesem Zusammenhang ausgenommen: Jesus lebt eine unmittelbare, nicht um Selbsterhaltung und Leidensvermeidung besorgte »Praktik des Lebens«, die die religiöse Gewaltökonomie von Schuld und Strafe, Sünde und Buße in der Aufhebung der Distanz von Gott und Mensch hinter sich läßt. ⁵⁰ Der Erlösungssinn des Evangeliums besteht darin, daß es »keine Gegensätze« mehr gibt, an die sich Erwartung und Enttäuschung sowie moralische Urteile heften, aber auch darin, daß Jesus in seiner souveränen, ressentimentfreien Passion Freiheit gegenüber seinem eigenen Leben an den Tag legt. ⁵¹ Nietzsche wertet die Person Jesu insofern positiv, als sie eine Freiheit vom Ressentiment verkörpert, die über das kleinliche Fernhalten von jeglichem Leid zur Beharrung in der Bescheidenheit dieses Lebens erhaben ist. Darin nähert sich Jesu Religiosität paradox dem buddhistischen Typ pessimistischer Erlösungsreligion; Linien lassen sich aber auch hin zu Nietzsches optimistischem Ideal des Übermenschen ziehen, dessen radikale Diesseitsfrömmigkeit die Machtimpulse des natürlichen Lebens großmütig über das Alte hinaus transformiert und so einen neuen Typ von Freiheit und Individualität realisiert. ⁵² Leidensbereitschaft, Schatten allen spontanen Tuns, ist unverzichtbar zur Bewältigung des Leidens. In solcher Leidensbereitschaft treibt der Grundbegriff von Nietzsches Denken, das *machtvollende Leben*, über sich hinaus. Ihm haftet ohnehin eine innere Antinomik an, wie die auf dem Leben fußende, es zugleich aber auch verneinende Dialektik der Gewaltverhältnisse zeigt. ⁵³

Wie immer man zu Nietzsches glänzender Gewaltretorik stehen mag: seiner Diagnose der Gewaltverstrickung auch der christlichen Religion und Moral kann sich die christliche

⁴⁸ KSA 6, 216.

⁴⁹ Vgl. KSA 5, 287; KSA 6, 250ff.

⁵⁰ KSA 6, 205.

⁵¹ KSA 6, 203; vgl. 203–209. Diese Souveränität ist noch von Gesten der Güte sogar gegenüber dem gewalttätigen Schächer am Kreuz begleitet.

⁵² Vgl. KSA 5, 216.

⁵³ Vgl. KSA 5, 383ff.

Ethik nicht entziehen. Allerdings wirft die innere Antinomik von Nietzsches Schlüsselbegriff, dem Leben,⁵⁴ die Frage auf, ob die ihm entspringende Dialektik der Gewalt⁵⁵ nicht dazu führt, das ›Leben‹ in der strukturellen Angleichung von Gewalt und Gegengewalt seiner lebensvollen Eigenart zu berauben. Der Wechselmechanismus der Gewaltverhältnisse überlagert die setzende Spontaneität des Lebens; das Egalisierende der Gewalt gewinnt Oberhand über die lebenssteigernden Tugenden des freien Geistes. Zu ihnen zählen Güte und Großmütigkeit – Tugenden also, die auch im Christentum hochgeschätzt werden. Deshalb sei nun vom Christentum aus gefragt, ob nicht eine *Eindämmung der destruktiven Potentiale* der Gewalt kultur- und lebensdienlicher wäre als ihre Glorifizierung – sei sie offenkundig, wie bei Nietzsche, sei sie unterschwellig, wie bei Girard. Die Gewaltprägung von Kultur und Religion wäre durch deren partielle Akzeptanz zu minimieren und in differenziertere Lebensformen von Freiheit und Individualität zu überführen. Leitend ist dabei die an Nietzsche geschulte Einsicht, daß Gewaltmaximierung, schon aufgrund ihrer von Girard betonten Tendenz zur Angleichung von Gewalt und Gegengewalt, die Ausbildung von Freiheit und Individualität behindert. Gewalt entdifferenziert, wo Freiheit und Individualität gerade die Steigerung von Differenzsensibilität erfordern.

4. Religion als Kultur gewaltminimierender Gewaltintegration

Girard und Nietzsche dokumentieren ein generelles Gewaltgepräge der Religion. Mit Nietzsche gegen Girard läßt sich hiervon auch die christliche Tradition nicht ausnehmen, aber mit Girard gegen Nietzsche bedarf der Gewaltmechanismus ob seiner destruktiven Folgen einer nicht zuletzt religiösen Aufklärung. Linien eines produktiven Gewaltverständnisses können aber nicht lediglich in der illusionären Distanzierung von aller Gewalt liegen. Dies erhellt schon aus der Tatsache, daß das Leben aufgrund seiner *natürlichen Struktur* Gewalt entfaltet, etwas verkürzt: Biologische Selbsterhaltungsprozesse implizieren Fressen und Gefressenwerden. Dies braucht aber nicht zum Maßstab des Selbstverständnisses *menschlicher Kultur* zu werden. Er kann sich vielmehr daraus bilden, daß menschliches Leben *sich* zugleich *selbst erlebt*. Über solches Selbsterleben vermag es Achtung wie auch Zweifel sich selbst gegenüber zu erzeugen: Es *bewertet sich* in reflexivem Erleben seines Vollzugs, der hiermit zugleich den Charakter eines Sich-Verhaltens in eigener Selbsttätigkeit gewinnt. Es gehört zur *conditio humana*, daß der sich erlebende Mensch handelt und Stellung nimmt – und zwar in einem stets präsenten sozio-kulturellen Horizont. Eben dies meint *Freiheit* in einem elementaren Sinne. Sie greift über die bloße Natürlichkeit des ›Lebens‹ hinaus – freilich nur im Sinne seiner gestaltenden Deutung, nicht aber seiner abstrakten Übersteigerung.

⁵⁴ Vgl. KSA 4, 148.

⁵⁵ Vgl. zu diesem Stichwort die – allerdings hermeneutisch ausgerichtete – Studie von J. FIGL, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*, Düsseldorf 1984.

Das Freiheitsthema ist anschlussfähig an Nietzsches Huldigung des starken Individuums: Auch es verkörpert Freiheit. Allerdings läßt sich ›Freiheit‹ nicht auf den konzeptionellen Grundbegriff des ›Lebens‹ zurückführen. Wengleich er gegenüber Girards nahezu zum Absolutum stilisierten Gewaltbegriff hervorsteicht, ermangelt Nietzsches Lebensbegriff der zu einer Freiheitstheorie erforderlichen Komplexität: Er läßt die Relation zwischen Spontaneität von Kraftäußerungen und Kausalität von Gewaltwirkungen ungeklärt. Dies hat zur Folge, daß Nietzsches ›Leben‹ letztlich in Macht- bzw. Gewaltmechanismen aufgeht – während bei Girard kaum mehr verständlich wird, warum es überhaupt etwas anderes als ›Gewalt‹ soll geben können.

Auch für eine Freiheitstheorie impliziert der menschliche Freiheitsvollzug Momente von Macht, wenn nicht von Gewalt, sowie deren Hemmung. Freiheit ist setzend oder wählend; dabei überwindet jedwede Freiheitssetzung Widerstände, und jede Wahl schließt Nichtgewähltes aus. Unvermeidliche Konflikte mit anderen lassen eigene Freiheit als begrenzt erfahren. Und ein Widerstreit verschiedener Freiheitsimpulse in ein und demselben Subjekt verlangt, unter Zurückdrängung der entgegengesetzten Option geschlichtet zu werden. Freiheit ist gerade in ihrer machtvollen Selbstsetzung *ambivalent* und *beschränkt* zugleich. Dies zeigt schon das Freiheit auslotende kindliche Verhalten, und die die Erkundung eigener Freiheit begleitenden Konflikte erweist ein Blick in den Spiegel biographischer Erinnerung.

Angesichts ihrer Ambivalenz und Beschränkung verlangt Freiheit nach der *Fundierung ihrer Geltung und Gestalt*. Ebendies sind Themen der *Moral*, welche die Unbedingtheit der Freiheit mit ihrer Allgemeingültigkeit verbindet. Schon um der jeweiligen Selbststachtung willen kann die *Unbedingtheit* von Freiheit ebensowenig ausgeblendet werden wie ihre *Allgemeingültigkeit*. Anderenfalls hätte meine Freiheit schon *für mich selbst* nur den Charakter zufälliger Willkür – was mit der Destruktion der Identität ihres Subjekts dem Selbstdementi von Freiheit gleichkäme. Freiheit kann darum weder in einer Reaktion gegenüber fremder Gewalt aufgehen, noch sich bloß auf die eigene Machtentfaltung reduzieren. Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit der Freiheit stehen quer zur Einseitigkeit gewaltsamer Machtausübung. Freiheit ist deshalb nur zu realisieren, wenn ihre gewaltsame Einseitigkeit aufgehoben wird: Eine Grundfigur hierfür bietet die Logik *tendenziell symmetrischer Anerkennungsverhältnisse*. In solch symmetrischer Anerkennung wird die Gewalt *wechselseitig begrenzt*, und zwar nicht allein aus fremdem, sondern gerade auch aus eigenem Impuls. Gewaltbegrenzung ist zugleich die Bedingung jeder Pluralität der Gestalten von Freiheitsvollzügen. Sie liegt im Grundsinn der Freiheit, die eben nur von ihren jeweiligen Akteuren *selbst* vollzogen werden kann. Wird Freiheit je und je realisiert, vielspältig entsprechend dem Standpunkt ihrer Akteure, führt dies unvermeidlich zu Konflikten angesichts differenter Interessen. Sie lassen sich, wenn Gewalt nicht über Freiheit triumphieren soll, nur durch *Verständigung* austragen. Hierdurch kann Gewalt in sozial regulierte Machtausübung überführt werden.⁵⁶ Voraussetzung solcher Verständigung

⁵⁶ Vgl. zum Verhältnis von Macht und Gewalt H. AHRENDT, a.a.O. Allerdings dürfte die von Ahrendt vorgenommene strikte Unterscheidung zwischen beidem sich nicht durchhalten lassen: Macht fußt nicht nur auf dem

ist, die Freiheit *auch auf seiten der anderen* anzuerkennen. Freiheit drängt auf Universalität. In der Brechung einklagbarer subjektiver Abwehrrechte gegenüber Eingriffen von außen spiegeln dies die Menschenrechte.

Die angedeutete Moral läßt sich religiös im Umkreis christlicher Freiheit verorten, insofern sie auf die Anerkennung des Menschen als solchen diesseits von Starkem und Schwachem abhebt. Allerdings verdankt sich ein solches Verständnis christlicher Freiheit einer grundlegenden Kritik der Gewalt des opferheischenden Machtgottes. Verkörpert der Gottesgedanke traditionell in seiner Unbedingtheit reine Freiheit, dann muß auch *für Gott* die Anerkennung eines Differenten maßgeblich werden. Dies ist das Thema der Vorstellung von der Menschwerdung Gottes, die die Relevanz des menschlichen Andersseins für die göttliche Selbstidentität beinhaltet. Darum impliziert jene Vorstellung, bildlich gesprochen, eine *Gewaltenteilung im Absoluten selbst* angesichts dessen *unbedingter Freiheit*. Anderenfalls scheiterte die göttliche Freiheit an ihrer Gegengewalt provozierenden Exklusivität. Zugleich sind, wie insbesondere die neuzeitliche Umformung der Gottesvorstellung zeigt,⁵⁷ mit dem Ende einer absolutistischen Alleinherrschaft Gottes sowohl das Opfer zugunsten der exklusiven Gewaltmacht der Gottheit, als auch das Stoßen des Menschen in Ohnmacht und Abhängigkeit gegenüber dem Omnipotenten nicht vereinbar: Auch und gerade im Blick auf Gott läßt sich die Unbedingtheit der Freiheit nur mit ihrer Allgemeinheit zusammen realisieren. Die Intention von Girards Opferkritik läßt sich so im Gottesverständnis einholen – allerdings nur durch eine Negation von göttlicher Allmacht hindurch. Die Vorstellung vom allgewaltigen Gott deckt sich überdies eigentümlich mit den als sündhaft gebranntmarkten Merkmalen, sofern sie auf seiten des ohnmächtigen, aber rebellischen Menschen stehen. Hier gelten sie zumeist als der Inbegriff dessen, was im Kreuz Gegenstand des Gerichts gewesen sei. Demgegenüber gehört jedoch die Exklusivität göttlicher Allgewalt ins Zentrum der Kreuzestheologie. Sie ist von der Vorstellung vom Tod Gottes nicht auszunehmen, die angesichts der für das Christentum zentralen Identifikation von Jesus mit Gott unausweichlich wird. Die von Nietzsche an der Person Jesu erkannte Größe einer Freiheit gegenüber kleinlichen Selbstbeharrungsbedürfnissen gilt mithin *für den Gottesgedanken selbst*: Im Tod ihrer allgewaltigen Selbstbehauptung übergibt sich die göttliche Freiheit der Freiheit menschlicher Anerkennung, vollzogen in der Anerkennung Jesu als Christus. Weniger dogmatisch gesprochen: göttliche Freiheit bindet sich an die menschliche Freiheit, solche Freiheit der Selbstbindung an das menschliche Gegenüber als göttlich zu verstehen und in absolute Geltung zu versetzen. Damit holt die menschliche Freiheit ihre eigene, immer schon beanspruchte Voraussetzung

Einvernehmen und Zusammenschluß von Menschen, und Gewalt ist nicht lediglich eine Dominanz der Mittel über den Zweck. Dies geht schon aus Girards Einvernehmlichkeit herstellendem Verständnis des Opfers und aus Nietzsches Charakterisierung von starker Individualität durch Macht hervor. Modifikationsbedürftig erscheint die Ahrendtsche These auch im Lichte der klassischen Definition von M. WEBER, wonach bereits Macht »die Chance [ist], innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht« (*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hg. v. J. WINCKELMANN, Tübingen ⁵1972, 28).

⁵⁷ Vgl. hierzu die typologischen Ausführungen von H. FISCHER, »Potentia Dei sub cruce abscondita. Die Erfahrung der Macht Gottes in den Widersprüchen der Zeit«, in: *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, a.a.O., 542–563.

ein: Ihr Sich-Gegebensein. Auch ihr eigenes Anerkanntsein als Freiheit vermag sie nicht allein durch eigene gewaltsame Freiheitstat zu bewerkstelligen. Die *Gewaltenteilung im Absoluten* führt somit auf eine in die Freiheit *wechselseitiger Anerkennung* überführbare Transformation des Verhältnisses von Gewalt und Gegengewalt, von Forderung und Sünde, von Allmacht und Opfer zwischen Gott und Mensch.

Ein solches wechselseitiges Anerkennungsverhältnis, das die Differenz der Beteiligten unterstreicht, mag man als *Geist des Christentums* bezeichnen. Seine Wirklichkeit hat dieser Geist in *sozialen Strukturen, die aus Freiheit die Verschiedenheit jeweiliger Freiheit gelten lassen*. Die phänomenale Breite dieser Strukturen, wie sie zwischen personalen Beziehungen der Liebe und Familie einerseits und versachlichten Verhältnissen des Berufes und der Wirtschaft andererseits angesiedelt sind, konterkariert freilich die Wechselseitigkeit der Anerkennung stets durch Ungleichgewichte zwischen den Beteiligten. Ihre Balancierung ist das Thema einer gewaltminimierenden Ethik des sozialen Lebens. Deren Prinzip ist die durch die Anerkennungslogik geleitete ›Gewaltenteilung‹; ihre Realisation findet sie in institutionalisierten Verständigungsvollzügen über differente Interessen.

Führen sie zu politisch regulierter Machtausübung, so gehört zum sozialen Leben aber auch ein ethisch gerechtfertigter *Einsatz von Gewalt*, der die *Gewalt selbst begrenzt*. Eben dies ist die *Praxis des Rechts* in der Ordnung des an ihn gebundenen Staates.⁵⁸ Das Recht ist als Widerlager gegen Gewalt, die sich der Balancierung von Interessen durch Verständigung entzieht, notwendig *zwangsbewehrt*. Hierin wird Gewalt um ihrer Minimierung willen akzeptiert. Weil es auch der Logik der Anerkennung verbunden ist, kann das Recht nicht wegen seiner Zwangsbewehrung religiös zur bloßen Notordnung angesichts des Bösen heruntergestuft werden – wie freilich vielfach gerade in protestantischen Traditionen geschehen. Auch seine Äußerlichkeit, nämlich Rechtsbefolgung unabhängig von der inneren Gesinnung zu fordern, taugt nicht zu seiner religiösen Diskreditierung. Denn gerade die Äußerlichkeit gegenüber der innerlichen Gesinnung ist das Pendant zum äußeren Zwang, der gegenüber dem stets vervollkommnungsbedürftigen moralischen Selbstzwang zum Zuge kommen muß, darin aber gerade auch die *Freiheit innerer Überzeugung* wahr. Der befriedende Grundsinn des Rechts wird dann religiös vergegenwärtigt, wenn die Religion die moralischen Voraussetzungen des Rechts im Bewußtsein der Individuen stärkt und die ethischen Prinzipien seiner alle einschließenden Gerechtigkeitsorientierung⁵⁹ im öffentlichen Gedächtnis präsent hält.

Daß die im Zeichen der Freiheit stehende Moral und Religion auf gewaltminimierende Anerkennung ausgerichtet sind, bliebe bloßes Postulat, wenn im Inneren der Individuen kein entsprechendes Interesse aufkeimen könnte. Es ist das *Interesse an der eigenen Individualität selbst*. Sie kommt zustande in biographisch vielschichtigen Prozessen *beständigen Unterscheidens* von Eigenem und Fremdem, von Selbst und anderem, getätigt

⁵⁸ Vgl. hierzu T. KOCH, »Protestantisches Christentum und der neuzeitliche Rechtsstaat«, in: *Macht – Recht – Gerechtigkeit*, a.a.O., 93–104.

⁵⁹ Vgl. zu diesem Stichwort K. TANNER, »Gerechtigkeit zwischen Gnade, Tugend und Ordnung«, in: *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, a.a.O., 235–249.

aus der Perspektive des Eigenen. Eben hierzu bedarf es aber des Fremden und anderen: Ohne es wäre Selbstsein undenkbar. Deshalb ist das Fremde schon um des eigenen Selbstseins willen in seiner Andersheit anzuerkennen. Gewalt gegen es tangierte dementsprechend auch das eigene Selbst. Freilich geht Individualität nicht in nichtsinnlichen Anerkennungsvorgängen auf. Die jeweilige Eigenheit des einzelnen integriert vielmehr schon die sinnlich-natürliche Basis des Lebens – ohne daß sie sich darauf reduzierte, kennt die Natur das Individuum doch vornehmlich als Exemplar. Doch auch wenn Individualität als *kulturelles* Phänomen verstanden wird, wirkt die in der Naturalität verwurzelte Gewalt des Daseinskampfes in sie hinein. Nietzsche hat dies gesehen, wenn er Individualität als Tat des starken Lebens mit gestärkter Leidensbereitschaft einhergehen sieht. Individualität impliziert stets ein Moment des *Leidentlichen*. Denn das einzelne hat niemals das Ganze in seiner Gewalt – konstituiert es sich kulturell doch geradezu dadurch, daß es sich an der Vielfältigkeit anerkannter Freiheit anderer *bildet*. Deshalb ist Individualität mehr als Ausüben und Erleiden von Gewalt. Bildet sich Individualität in Unterscheidungs- und mithin Anerkennungsvorgängen, dann realisiert sie sich in der Freiheit, die zu jeweiligem Interesse an eigenem Selbstsein konkretisiert wird. Gewalt wird dabei kulturell sublimiert in die mit Individualität verbundene Begrenztheit. Denn ohne *Grenzen zu haben* und *Grenzen zu setzen* ist Individualität nicht möglich. Diese Grenzen jedoch als die *eigenen* zu gewinnen und in notwendig selbstbegrenzender Selbstbestimmung über fremden Zwang zu erheben, charakterisiert Individualität in ihrem Vollsinn. Dies geht mit einer moralisch-selbstgewollten *Akzeptanz von eigener Endlichkeit* einher. Diese Moral der Selbstbejahung in Endlichkeitsakzeptanz kann Religion durch ihre Kultur von Endlichkeitsreflexion vergewissern. Denn religiöse Endlichkeitsreflexion zielt auf eine Durchsicht des individuellen Selbstseins kraft der Selbstunterscheidung des Einzelnen gegenüber dem Absoluten. Selbstbejahung in Endlichkeitsakzeptanz realisiert dabei die göttliche Anerkennungslogik, welche darin mündet, die im Unbedingten gründende Bejahung des anderen durch ebendies menschliche andere selbst zu vollführen. Selbstbejahung in Endlichkeitsakzeptanz weiß sich mithin ihrerseits bejaht.⁶⁰ In dieser Gewißheit vermag sie sich trotz bleibender Entzogenheit und Endlichkeit selbst durchsichtig zu werden. *Selbstdurchsicht endlicher Individualität* überformt dabei gewaltsame Selbstdurchsetzung!

Mein Plädoyer für eine gewaltminimierende Gewaltakzeptanz hat offengelassen, welche politischen Strategien der Gewalteindämmung zu verfolgen wären. Dies ist mit Bedacht geschehen. Denn ein auf die *Kunst des Unterscheidens* abstellendes Religionsverständnis beabsichtigt zwar, durch Erwägungen zum ethischen Problem der Gewalt die Urteilskraft und Sensibilität zu stärken, nicht aber direkt in politische Aktion umzuschlagen. Dies ist eine Konsequenz aus der Differenzierung von Religion und Politik, die nicht zuletzt zur Minimierung der Gewaltpotentiale einer unmittelbar politischen Durchsetzung von stets partikularen religiösen Positionen ausgebildet worden ist. Religion hat ihre *politische Bedeutung* im *öffentlichen Diskurs* um die *Bildungsprinzipien des moralischen Bewußtseins*

⁶⁰ Vgl. zu dieser Gedankenfigur die Tillich'sche Transformation von ›Rechtfertigung‹, paradigmatisch beschrieben etwa in P. TILLICH, *Der Mut zum Sein*, Hamburg 1965, bes. 155f.

und *seiner ethisch-institutionellen Gestaltung*. Religiös-konfessionelle Machtkämpfe müssen demgegenüber zurückgedrängt werden, nötigenfalls mit rechtlich geordneten Zwangsmaßnahmen. Gleiches gilt für Gewalt in Konflikten um ökonomische und politische Machtsteigerung. Religiöse Aufklärung kann dazu den Beitrag leisten, die ideologischen Legitimationen der Gewalt zu bekämpfen und das Bewußtsein von ihrer Ambivalenz zu schärfen. Dies ist umso dringlicher, wenn – etwa im Rahmen völkerrechtlich legitimierter Instanzen, im Extremfall aber auch nur auf Geheiß des vor dem individuellen Gewissen verantworteten politisch-moralischen Urteils – eine abgestufte Androhung oder gar Ausübung von Gegengewalt als letztes Mittel gegen Gewalt erscheint.

BEFREIUNGSTHEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN AN DER JAHRHUNDERTWENDE¹

von Paulo Suess

»Wir haben als Hirten Lateinamerikas besonders schwerwiegende Gründe, die befreiende Evangelisierung voranzutreiben, nicht nur deshalb, weil es notwendig ist, die persönliche wie die soziale Sünde ins Gedächtnis zu rufen, sondern auch, weil von Medellín bis heute sich die Situation in der Mehrheit unserer Länder verschlimmert hat.«²

I.

Befreiungstheologie versteht sich als zweites Wort. Als erstes Wort versteht sie die befreiende Praxis selbst. Befreiungstheologie ist Reflexion über befreiende Praxis. Obwohl die Reflexion über diese Praxis der eigentlichen Befreiungspraxis ja nicht vorauslaufen kann, so geschieht diese Praxis, die zwar nicht in die Zukunft hinein hochgerechnet werden kann, dennoch in einem regulativen Horizont von Erwartungen, Hoffnungen und Träumen.

Ein solcher regulativer Hoffnungshorizont kommt in der Vater-Unser-Bitte (vgl. Mt 6,7-15) um Gottes Schuldenerlaß und um Befreiung vom Bösen zum Ausdruck. »Schuldenerlaß« und »Befreiung vom Bösen« sind in den zwei ideal gedachten Situationen des *Jubiläumsjahres* und des *Gottesreiches* artikuliert. In der Synagoge von Nazareth bezieht sich Jesus auf das nicht verwirklichte Ideal des Jubeljahres und erklärt es programmatisch zum Projekt seines Lebens (Lk 4,16ff), als Gnadenjahr für die Armen, als Befreiung der Gefangenen und Heilung der Blinden. Das Projekt des Jubeljahres bekommt in der Reich-Gottes-Predigt eine universale, historisch-eschatologische Dimension. Die Ankunft des Gottesreiches bedeutet den Bruch mit dem Bösen in seiner strukturellen Verfaßtheit und in seiner persönlich zu verantwortenden Schuld. Jesus von Nazareth verkündet es als die nachhaltige Vision von der Möglichkeit eines gelungenen Lebens.

¹ Beim folgenden Text handelt es sich um die letzte Vorlesung aus dem Projekt »Theologie Interkulturell« der Universität Frankfurt a. M. (Fachbereich Kath. Theologie), die im Wintersemester 1998 unter dem Thema stand: »Weltweit entwurzelt? Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand. – Lateinamerika und Brasilien vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts«.

² Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates, Puebla (1.–13.2.1979), Nr. 487.

Der Heilungsprozeß des Bösen in der Geschichte ist ein Öffnungsprozeß (Is 6,10; Mk 7,34ff), ist Heilsgeschichte, die durch die gottmenschliche Partnerschaft eine subjekthafte Signatur erhält. Israel hat die Befreiungstat seines Gottes erfahren in der Auserwählung aus anonymer Bedeutungslosigkeit und in der Befreiung aus Knechtschaft, im Bundesschluß und in seiner Landnahme, im Exil und schließlich in seiner Heimführung aus Gefangenschaft. Aber es hat diese Befreiungstat auch kosmisch als schöpferischen Eingriff Gottes zur Beseitigung von ziellosem Chaos verstanden. Der Bundesgott Israels verspricht ein neues Land und fordert ein neues Herz, damit ein Neuer Bund ohne Grenzen Wirklichkeit wird (vgl. Jer 31,31; Ez 37,26).

Trotz der Neuschöpfung in Christus (2 Kor 5,17) geht seinem eschatologischen Scheidewerk eine unentschiedene Geschichte voraus. Im Gleichnis vom Unkraut und Weizen ist die Weisheit vom sinnvollen Leben in einer unentschiedenen Welt kodifiziert. Wo wir Alleinvertretungsansprüche im Hinblick auf die »wahre« Religion, die »reine« Kultur und die »richtige« Politik anmelden, schalten wir uns ins eschatologische Scheidewerk Gottes zerstörerisch ein. Unter den Bedingungen einer unentschiedenen Geschichte müssen wir immer auch eine gewisse Menge von Unkraut unter dem Weizen hinnehmen (vgl. Mt 13,27ff). Dabei geht es nicht um blinde Feindbegünstigung, sondern um jene barmherzige Hoffnung, die das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht. Sie charakterisiert die »wahre Religion« (vgl. Is 42,3f; Mt 12,20). Anders als am Horizont der Geschichte kann die Befreiung vom Bösen nicht versprochen werden. Und doch erscheint gerade durch diesen regulierenden Horizont hinter der Kontingenz des Bösen ein Ziel: die Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen hingenommen in eine universale Neuschöpfung.

In der befreienden Praxis ortskirchlicher Gemeinden erhebt das Christentum den Anspruch, beide »Ideale« – Jubeljahr und Gottesreich – im Horizont der in Jesus Christus endgültig geschehenen Befreiung vom Bösen historisch auf den Weg zu bringen. Dadurch geraten andere, rein innerweltliche Erlöser und Erlösungswege in die Nähe von Götzen und Götzendienst. Es kann von ihnen eine taub- und blindmachende Faszination ausgehen. Sie haben Ohren, mit denen sie nicht hören; sie haben Augen, mit denen sie nichts sehen (vgl. Is 6,9; Jer 5,21; Mk 8,18). Blindenheilung ist in den synoptischen Schriften das letzte und besonders signifikante Heilungswunder (Mt 20,29ff). Man könnte es mit Kants (1784) berühmter Antwort auf die Frage, was Aufklärung sei, interpretieren: Blindenheilung ist der Ausgang der Armen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich der transformatorischen Kräfte, die der eigenen Armut der Armen und Anderen innewohnen, ohne Leitung der herrschenden Eliten zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn ihre Ursache nicht im Mangel an Intelligenz und in einer insignifikanten, demokratisch nicht relevanten Stimmenzahl zu suchen ist, sondern im Mangel an artikuliertem Selbstvertrauen. *Sapere aude!* Habe Mut aufzustehen, dich mit anderen auf eigene Füße zu stellen und vom Bösen, das dich zu zerstören droht, zu befreien. Der geheilte Blinde wird zum Seher, Verkünder und Folger der jesuanischen Vision von der Möglichkeit eines gelungenen Lebens. In der Blindenheilung kreuzen sich, modern gesagt, Bewußtseinsbildung und befreiende Praxis.

II.

Nun ist aber gerade diese befreiende Evangelisierung als Befreiungspraxis ins Stocken geraten. Wir können dieses Stocken zunächst innerkirchlich, aber auch soziopolitisch und makroökonomisch festmachen. Innerkirchlich zeigt sich dieses Stocken am umstrittenen Stellenwert von Geschichte und Realität im theologischen Reflexionsprozeß. Der Streit der lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer 4. Generalversammlung in Santo Domingo (1992) um die Opportunität einer Bußfeier anlässlich einer in 500-jährige Kolonisation verstrickten Evangelisierung war letztlich ein Streit um die Subjekte dieser Geschichte und um die pastorale Praxis der Kirche Lateinamerikas heute. Auch die Tatsache, daß im Schlußdokument von Santo Domingo christologische Feststellungen und kirchliche Dauerfragen dem »Sehen« von Realität vorausgestellt wurden, unterstreicht dieses Stocken und verweist auf einen drohenden Bruch im lateinamerikanischen Konsens über befreiende Evangelisierung.³ Die Option zwischen der richtigen Hermeneutik der Kolonialgeschichte zwischen apologetischer Schuldzuweisung an die unterlegenen Subjekte und dem Eingeständnis von kollektiver Mitverantwortung und Schuld an den Greuelaten der Kolonialgeschichte ist ganz wesentlich für die Glaubwürdigkeit der »Option für die Armen«. Man kann die Option für die Armen pastoral-theologisch nicht durchhalten, wenn diese Option – und Option heißt Parteilichkeit – nicht in der Lektüre der Geschichte der Armen und Anderen auch gegen sich selbst als Kirche aufrechterhalten wird.

Die Parteilichkeit dieser Option hat nichts zu tun mit Gruppenegoismus oder Kantönligkeit. In der Option für die Armen kommt ein globales Verantwortungsbewußtsein zum Ausdruck, das die Würde, Rechtsgleichheit und Anerkennung aller Menschen als schützenswertes Gut betrachtet. Wenn die vier Milliarden Menschen – die sog. Zwei-Drittel-Welt der armen Nationen – so leben würden oder möchten, wie die zwei Milliarden, die großteils in den reichen Gegenden der Industriestaaten (Europa, Japan, Amerika) leben, dann »würden wir wohl die Ressourcen zweier zusätzlicher Planeten von der Größe der Erde brauchen«.⁴

»Option für die Armen« meint einen doppelten Bewußtseinsprozeß der gesamten Menschheit. Die Utopie »eines ganzen Lebens« der Zwei-Drittel-Welt der Ausgeschlossenen führt nicht über die Integration in die Überflußgesellschaft der Ein-Drittel-Welt. Wer in der Favela Brasiliens vom Erwachen in Disney-World träumt, hat keinen Horizont der Hoffnung. Er ist nicht nur sozial, sondern auch ideologisch entfremdet. Die Anpassungsträume der Armen an die Reichen sind ebenso Gegenstand befreiender Evangelisation wie die Isolationsträume der Reichen unter Ausschluß der Armen. Die zwei Milliarden der Ein-Drittel-Welt können die ökologischen Lasten ihres Wohlstandes nicht langfristig an die Zwei-Drittel-Welt auslagern, nicht nur weil jeder Überfluß selbstzerstörerisch ist, sondern

³ Zu den Konferenzen von Puebla und Santo Domingo vgl. P. SUESS, »Unübersichtlichkeit im Missionsszenario«, in: *Concilium*, (1994/1), 74–81. – DERS., »Dich führen, wohin du nicht willst. Zur Römischen Bischofssynode für Amerika«, in: *Berichte, Dokumente Kommentare* 71, Missionszentrale der Franziskaner, Bonn, 7–20.

⁴ E. LASZLO, *Das dritte Jahrtausend. Zukunftsvisionen*, Frankfurt a.M. 1998, 8.

weil diese Zwei-Drittel-Welt ja heute wie ein krebsartiger Lymphknoten am Organismus der Ein-Drittel-Welt haftet und das Lebensnetz der Gesamtmenschheit einer unzumutbaren Zerreißprobe unterwirft. Weil es unter den Bedingungen wirtschaftlicher Globalisation längerfristig keine Inseln einer prosperierenden Sonderwelt in einem Meer von sozialem Elend mehr gibt – und das gilt auch für die faktisch ausgeübte, Privilegien garantierende Hegemonie der Vereinigten Staaten –, darum bedeutet die Option für die Armen eine Option für die »eine bunte Welt aller«. »Insofern führt die unparteiische Liebe zu einem eindeutig parteilichen Engagement«⁵ für all jene, deren Leben bedroht ist.

Essentialistische Aussagen vor der Realitätsanalyse in kirchlichen Dokumenten, Apogetik im Hinblick auf die 500-jährige lateinamerikanische Geschichte und der Verlust ortskirchlicher Eigenständigkeit können als Hinweise auf ein gewisses Stocken der befreienden Evangelisierung gelesen werden. Durch die Infragestellung des theologischen Gewichts und der pastoralen Kompetenz der Bischofskonferenzen seitens der Römischen Kurie wurde in den letzten Jahren der kirchliche Entscheidungsspielraum der Ortskirchen eingeengt. Ein ähnlicher Einengungsprozeß ereignete sich im Übergang von der Institution der »lateinamerikanischen Bischofskonferenzen« zu einer »amerikanischen Synode«. Obwohl die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen nie innerkirchliche Totalautonomie besaßen, so handelte es sich dennoch um beschließende und repräsentative Versammlungen des bischöflichen Sektors einer Ortskirche. Die Römische Bischofssynode für Amerika aber, an der Bischöfe des gesamten amerikanischen Kontinents und der Karibik teilnahmen, hatte nur beratenden Charakter. Ihr Dokument kommt nach über einem Jahr viel zu spät und leidet notwendigerweise an kontextueller Distanz.

Schließlich und vor allem müssen wir dieses Stocken im Prozeß befreiender Evangelisierung im Zusammenhang mit einem gewissen makrostrukturellen Evidenzverlust befreiender Praxis überhaupt verstehen. Weltweit hat die Wirtschaftsform des Neoliberalismus unter den besonderen Bedingungen von Globalisation das aufklärerische Projekt des aufrechten Gangs aller – soziale Gerechtigkeit, Rechtsgleichheit und Freiheit, Solidarität der Sozialgemeinschaft und Autonomie – als wirtschaftlich untragbar zu den Akten gelegt. Zu einer Zeit, in der die geschichtlich notwendige Weiterentwicklung von Aufklärung mit einem Hinter-sie-Zurückfallen verwechselt werden kann, und auf dem Hintergrund innerkirchlicher, meist nicht offen ausgetragener Auseinandersetzungen um das ekklesiologische Gleichgewicht zwischen Kirchenvolk, Hierarchie und Papst, da mag es kaum verwundern, daß in der Aula der »Speziellen Bischofssynode für Amerika«, die vom 16. November bis 12. Dezember 1997 in Rom stattfand, keiner der anwesenden Bischöfe – ohne den Standortvorteil eines Heimspiels auf lateinamerikanischem Boden – sein Ansehen auch nur durch die Erwähnung der »Theologie der Befreiung« aufs Spiel setzen wollte.

⁵ WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Soziale Sicherungssysteme als Elemente der Armutsbekämpfung in Entwicklungsländern. Eine Studie der Sachverständigengruppe »Weltwirtschaft und Sozialethik«*, Bonn 1997.

III.

In dem Spannungsbogen zwischen dem in Puebla 1979 gemachten Versprechen, die befreiende Evangelisierung voranzutreiben, weil sich die Situation der Menschen in nahezu allen Länder verschlimmert hat, der faktischen Nicht-Erwähnung der Befreiungstheologie auf der Römischen Synode von 1997 und auf dem Hintergrund einer weltweiten utopischen Resignation, versuche ich mich nun der Frage nach den Perspektiven der Befreiungstheologie heute zu stellen. Dabei hat sich die soziale Verwüstung seit dem Jahre 1979 nochmals vertieft. Aber es geht nicht nur um soziale Verwüstungen. Die Befreiung vom Bösen hat das ganze Leben aller im Auge. Befreiungstheologie denkt immer auch über soziale Gräben und strukturelle Sünde hinaus.

Bei Perspektiven und Horizonten muß notwendigerweise mit vorhersehbaren und nicht vorhersehbaren Momenten gerechnet werden. Der portugiesische Schriftstellers Fernando Pessoa sagt in einem in Brasilien oft besungenen Wortspiel: *»Navegar é preciso, viver não é preciso*«, wobei »preciso« sowohl »notwendig« als auch »genau« heißen kann: Genau berechenbar sind eigentlich nur die nautischen Meilen einer Schifffahrt. Das Leben ist nicht »präzise«, ist nicht genau, berechenbar oder eindeutig. Aber man könnte dieses *»Navegar é preciso, viver não é preciso*« auch so lesen: »Auf das weite Meer hinausfahren ist notwendig. Leben ist nicht notwendig.« Leben steht nicht unter dem Muß des Eindeutigen. Und weil Befreiungstheologie stets etwas mit dem Leben und dem Hinausfahren zu tun hat, daher ist sie auch »preciso«, notwendig. Sie ist notwendig, weil sie über befreiende Praxis reflektiert, über Praxis, welche die Not wendet; aber sie weiß auch, daß Leben nicht »preciso« ist; daß das Leben, für das sie streitet, nicht genau berechenbar ist; daß es nicht unter dem Muß des Notwendigen steht, weder unter dem Muß eines hochrechenbaren Schicksals noch unter dem eines göttlichen Willens, sondern unter dem Geheimnis des Dürfens, des unverdient Geschenktens; vielleicht unter der »Wolke des Nichtwissens«.

Es ist also gar nicht so einfach, befreiungstheologische Perspektiven für das 21. Jahrhundert anzudenken und zu formulieren, obwohl, von einer theologisch-essentiellen Sternwarte aus betrachtet, der Himmel bisweilen klar erscheint und voller Antworten hängt. Aber die abgelaugten glatten Antworten, die voraussetzen, die Fragen der Menschen zu kennen und es für überflüssig halten, sich an ihren Kontexten und an ihrer Geschichte abzarbeiten, antworten nicht auf die Fragen der Armen. »Antwort« auf die Sorgen und Fragen der Menschen zu sein und nicht kontextneutrales oder geschichtsloses »Vorwort«, das kann Theologie stets neu im Umgang mit dem Wort Gottes lernen. Der ohnehin nicht ganz zu vermeidende Wirklichkeitsverlust der theologischen Gottesrede kann nur durch die Nähe zur Leidensgeschichte der beschädigten Subjekte eingedämmt werden.

Vorausseilend können konkrete Inhalte der Befreiungstheologie von morgen wohl nicht benannt werden. Aber selbst beim Andenken von Horizonten laufe ich Gefahr, Befreiungstheologie als metahistorischer Aussteiger aus Kontexten aufs Spiel zu setzen. Der besondere Bezug auf die konkreten Nöte und unterschiedlichen Sprechweisen der Menschen macht uns sprachloser und ratloser, als wir das gemeinhin zugeben. Der alte Gadamer weist im Rückblick auf sein Werk darauf hin, »wieviel immer Ungesagtes bleibt,

wenn man etwas sagt«. ⁶ Durch den Wissenschaftsbegriff der Neuzeit ebenso wie durch einen gewissen Offenbarungspositivismus entgeht oft sehr Wesentliches unserer Wahrnehmung. Die Wahrnehmung des Wesentlichen ist daher eine immerwährende Aufgabe inkulturierten Hinhörens unter dem Vorbehalt des Geheimnisses. Und noch einmal Gadamer: »So habe ich es geradezu als das Wesen des hermeneutischen Verhaltens bezeichnet, daß man nie das letzte Wort behalten soll«. ⁷ Korrekturresistente Systeme sind autoritäre Schulen der Erfahrungs-Unfähigkeit. Nur wer nicht das letzte Wort zu haben behauptet, hält sich schweigend offen für das Geheimnis des Anderen und für die Korrektur durch neue Erfahrung. Die Anderen sind das Bewußtsein unserer Grenzen und Möglichkeiten.

IV.

Befreiungstheologie ist Reflexion über die befreiende Praxis der Armen. Die meisten Befreiungstheologen haben diese Praxis innerhalb des Rasters einer dialektischen, aber zugleich auch evolutionistischen Geschichtsentfaltung interpretiert, derzufolge dem Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus eine quasi Naturnotwendigkeit innewohne. Und die Geschichte Lateinamerikas schien diese Erwartungen zu bestätigen. In Kuba, Nicaragua und Chile hatten sozialistische Regierungen mit ausbeuterischen Privilegien kurzen Prozeß gemacht. Andere Länder, wie El Salvador und Guatemala, schienen sich in einer prärevolutionären Phase zu befinden. Die meisten Befreiungstheologen haben sich in der Interpretation dieser politischen Entwicklung als irreversiblen Befreiungsprozeß geirrt. Der Weg vom Kapitalismus zum Sozialismus ist keine Einbahnstraße, aus der es kein Zurück mehr gibt. Man kann auch vom Sozialismus in den Kapitalismus mit verfeinerten Ausbeutungsmechanismen zurückfallen, so wie sie im Neoliberalismus gegeben sind. ⁸

Auch die Kirche Lateinamerikas kann, 30 Jahre nach Medellín (1968), wieder in Denkweisen zurückfallen, wie sie vor Medellín und dem Zweiten Vatikanum üblich waren. Befreiung ist ein immerwährender und stets unsicherer Prozeß. Das liegt an den »unsicheren« Subjekten. Sigmund Freud macht darauf aufmerksam, daß die kollektive und individuelle Regression in die Barbarei immer möglich ist. Ständig werden wir mit neuen Mischungsverhältnissen schon für überwunden gehaltener Ideologien konfrontiert. Postmoderne, Moderne und Prämoderne feiern in der großkirchlichen Gemeinschaft fröhliche Urstände. Oft verändern sich lediglich die politischen Voraussetzungen für neue autoritäre (also prämoderne) Konstellationen. Es ist gut damit zu rechnen, daß die

⁶ H.-G. GADAMER, »Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte«, in: *Gadamer Lesebuch*, UTB 1972, Tübingen 1997, 280–295, hier 286.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. J. COMBLIN, »Nota sobre as tarefas de uma teologia da libertação no final do século XX«, in: M. FABRI DOS ANJOS (Hg.), *Teologia aberta ao futuro*, São Paulo, Soter/Loyola, 1997, 187–192, hier 191.

jeweiligen »Verlierer« in einem solchen Prozeß der Entmachtung, die Hoffnung auf ihr *come back* nie aufgeben. Aber man darf auch darauf vertrauen, daß die Sache der Armen und der Anderen, solange es Arme und Andere gibt, nie endgültig verloren ist.

Es galt in der Befreiungstheologie als nicht hinterfragte Prämisse, daß das Subjekt der wirklich befreienden Praxis die Arbeiterklasse sei. In der Analyse der sozialen Wirklichkeit wurde das Makrosubjekt »Arbeiterklasse« ähnlich wie das Makrosubjekt »Arme« gehandhabt. »Die Armen«, das waren nicht nur die sozial Ausgebeuteten und Ausgeschlossenen, sondern auch Indigenas und Afro-Amerikaner, die dann häufig undifferenziert als »die ärmsten der Armen« unter die kulturell nicht weiter definierten Armen eingereiht wurden. Ganz ähnlich verstand man dann unter dem Makrosubjekt Arbeiterklasse nicht nur Fabrikarbeiter, sondern auch Campesinos, Professoren und Büroangestellte. Im Zuge einer steigenden Arbeitslosigkeit ist der Protagonismus der Arbeiterklasse nicht mehr so einsichtig. In Brasilien hat die »Bewegung der Landlosen« (*Movimento Sem Terra/MST*) mit ihrem »Solidaritätsmarsch für Agrarreform, Arbeit und Gerechtigkeit« als neues historisches Subjekt weltweit Aufsehen erregt.⁹

In der Kathedrale von Trinidad, Bolivien, begann am 15. August 1991 ein »Marsch für Territorium und Menschenwürde« (»Marcha por el territorio y la dignidad«), der von den indigenen Volksgruppen des bolivianischen Ostens organisiert worden war. 700 Personen legten in 34 Tagen nahezu 700 km zurück. Ordensleute und kirchliche Laienhelfer machten sich mit auf den Weg. In La Paz wurden die erschöpften Pilger in der Kathedrale von verschiedenen Bischöfen empfangen. Diese erklärten sich in einer Eucharistiefeyer mit den Zielen des Marsches solidarisch. Die indigenen Vertreter erreichten von der Regierung Gesetzesdekrete, die vier ihrer Territorien in der Region des Beni gesetzlich anerkannten.

Am 8. Juni 1994 begann in Ecuador ein indigener Aufstand gegen das »Ländliche Entwicklungsgesetz der Viehzucht« (»Lei do Desenvolvimento Agro-pecuário«), das außerordentlich schädlich war für das gemeinschaftliche Land der indigenen Völker. Über Blockaden der Straßen und der ländlichen Produktion und mit der Solidarität anderer sozialer Segmente erreichten die Indigenas, daß die wesentlichen Strukturen Equadors zum Stehen kamen. Als die Polizei drohte, die nationale Organisation der Indigenas zu besetzen, bot die Equatorianische Bischofskonferenz ihre Räume und Infrastruktur als Ausweichquartier an, wodurch ein Abbruch der Protestbewegung verhindert wurde. Schließlich wurde das zur Debatte stehende Gesetz widerrufen.

In Chiapas, einer Region Mexikos, deren Erdölreserven mit denen Kuwaits verglichen werden können, deren indigene Bevölkerung jedoch zu den Ärmsten des Landes gerechnet werden muß, hat das »Ejército Zapatista de Liberación Nacional« (EZLN) weltweites Aufsehen erregt. Am 1. Januar 1994, am Tag, an dem der gemeinsame Markt zwischen México, den Vereinigten Staaten und Kanada (Nafta) beginnen sollte, erhoben sich die Zapatistas in einem bewaffneten Aufstand. Sie wollten die Anerkennung ihrer Autonomie im Innern des mexikanischen Staates. Das Zapatistische Heer der Nationalen Befreiung,

⁹ Vgl. P. SUESS, »Sie werden das Land erben. Die Bewegung der Landlosen in Brasilien«, in: *KM* 1 (Jan./Feb. 1998), 10–15.

in dem Vertreter indigener Völker wie die Tzeltales, Tzotziles, Tojolabales, Choles, Zoques, Mames und Nicht-Indigene zusammengeschlossen sind, erhielt weltweit Solidaritätsbekundungen. In den Verhandlungen mit der Regierung wurden kirchliche Vertreter der Ortskirche von Chiapas, an der Spitze Bischof Samuel Ruíz, zu wichtigen Gesprächspartnern. Beim Aufstand der Zapatistas ging es um die Entscheidung zwischen Autonomie und neuer Kolonisation in der Nafta. Um das zu verstehen, braucht man nur die 3000 km lange Grenze, die Mexiko von den USA trennt, entlang zu fahren. Trotz des Wirtschaftsblocks der Nafta verläuft hier eine militärisch gesicherte Metallmauer, die gegen Armutsflüchtlinge aufgerichtet wurde. Innerhalb der nächsten zwei Jahre sollen mehr als fünf Millionen Mexikaner aus den USA zurück nach Mexiko deportiert werden.¹⁰

Initiationsriten bei Stammesvölkern sind zumeist Zeremonien, die durch Angstszenarios führen, um Angst zu überwinden. Friedensmärsche, Bodenwallfahrten der Landlosen und andere Riten, die Menschen gemeinsam auf den Weg bringen, um gegen Unrecht zu protestieren und um menschenwürdige Lebensbedingungen einzuklagen, sind Manifestationen, die blutige Lebensopfer denunzieren, dem Bösen den falschen Schein von Fatalität nehmen und historisch verantwortungsvoll auf seine Überwindung hinarbeiten.

Diese Entwicklungen deuten darauf hin, daß es kein monolythisches Subjekt der Befreiung geben wird. Die indigenen Völker werden ihre Freiheit nicht von den Afro-Brasilianern, die Afro-Brasilianer nicht von den Arbeitern, die Frauen nicht von den Männern und die Landlosen nicht von den Obdachlosen als Geschenk erhalten. Es gibt weder eine »reine Klasse«, von der die Befreiung aller zu erwarten wäre, noch eine vom Schicksal vorherbestimmte hegemonische Gruppe, die von sich behaupten kann, daß sie einen Befreiungsauftrag für andere hat.

Die klassische Arbeiterschaft war sowohl kulturell befangen – weil man ursprünglich im Marxismus Kultur ja für Überbau und Ideologie hielt – als auch autoritär belastet. Die Diktatur des Proletariats – oft ganz subtil im Narzißmus der kleinen Differenzen gelebt – hat vielfach die Diktatur des Kapitals mimetisch widergespiegelt. Jedes Befreiungsprojekt wird ein Bündel von ethnischen, kulturellen und Gender-Fragen mit denen der sozialen Klassenzugehörigkeit artikulieren müssen. Daraus werden sehr verschiedene, sich jedoch ergänzende Befreiungstheologien entstehen. Heute schon zeichnen sich solche Theologien ab: Indigene Theologien (*Teologias Indias*), Theologien der Afro-Amerikaner, feministische Theologien ausgebeuteter Frauen, eine Theologie des Bodens als Hintergrund für den Kampf um Landverteilung. Dabei geht es nicht um sektorale Genitivtheologien, sondern jeweils um Fundamentaltheologie. Immer wird es bei diesen Theologien um die Reflexion von artikulierter Befreiungspraxis der in ihrem Leben bedrohten sozialen Gruppen gehen. Jede dieser Gruppen ist in ihrem Befreiungsprozeß und in ihrer theologischen Reflexion auf die kritische Solidarität der anderen angewiesen. Im Meer der Ausbeutung kann keine Einzelgruppe auf einer friedlichen Insel theologischer Autonomie leben.

¹⁰ Vgl. *Caros Amigos. Especial*, Nr. 2 (Mai 1998).

Aufgrund dieser Konvergenz und kritischen Solidarität der Befreiungspraxis zielt Befreiungstheologie tendenziell darauf ab, daß jede Theologie zur Theologie der Befreiung wird. Auch europäische Theologie muß zur fundamentalen Befreiungstheologie werden, weil auch hierzulande Erlösung vom Bösen mit ganzheitlicher Befreiung zusammenläuft. Das transnational ausgebeutete Lateinamerika und die sog. Zwei-Drittel-Welt brauchen diese solidarisch-integrale Praxis und Reflexion der Befreiung. Wir brauchen diese theologische Vernetzung, dieses befreiungstheologische Internet, wie es ja auch im Projekt »Theologie Interkulturell« zum Ausdruck kommt. Bei der Konstruktion eines *ganzen* Lebens ist Lateinamerika auf Voraussetzungen angewiesen, die es *alleine* nicht garantieren kann. Nur in kooperativer Verantwortung und Solidarität können wir die Qualität unserer Antworten verbessern, die darauf zielen, das Experiment Menschheit, gerade auch als Teil von Natur und Kosmos, zusammenzuhalten.

V.

Die verschiedenen Subjekte der Befreiungstheologie sind miteinander vernetzt in der Gemeinschaft, die wir Kirche, und in der Gesellschaft, die wir heute Weltgesellschaft nennen können. Herausforderungen, Grenzen und Perspektiven von Kirche und Welt sind immer auch relevant für befreiungstheologische Herausforderungen und Perspektiven. Wir kommen aus einem Jahrhundert, das moderne Utopien der Befreiung vom Bösen nicht erfüllt hat. Weltkriege und ethnische Ausrottungsfeldzüge, Holocaust und Tortur, Ausbeutung und extreme Armut, Drogenterrorismus und Umweltzerstörung charakterisieren seine dunkle Seite. Die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts ergeben sich teilweise aus den unbeantworteten Fragen des 20. Jahrhunderts. Stichwortartig könnten wir solche liegengelassenen oder neuen Fragen auflisten:

- eine neue soziale Unverantwortlichkeit der Politik durch Auslagerung an den privaten Sektor;
- Delegation politischer Entscheidungen an den transnationalen Markt;
- Verteilungskonflikte im Hinblick auf Arbeit, Vermögen und Macht;
- wachsender Staatsautoritarismus gegenüber den Ausgeschlossenen und Armen in einem Szenario sozialer Ohnmacht und Gewalt.

Ein alternatives Projekt kirchlicher Praxis und theologischer Reflexion, vor dem Horizont der Vision eines gelungenen Lebens, müßte also darüber nachdenken,

- ob es einem heraufziehenden autoritären 21. Jahrhundert dialogisch oder monologisch antwortet;
- ob es angesichts »Privatisierung als Zeitströmung« zu einer neuen ekklesialen Transparenz und Öffentlichkeit bereit ist;
- ob es globaler Entwurzelung mit monokultureller Einpassung und Anpassung, also eintönig mimetisch begegnet, oder ob es in weltweiter Artikulation plurikulturelles Sprechen und Handeln fördert;

- ob es gesellschaftspolitischer Ausschließung durch partizipative und Identität stiftende Strukturen entgegen steuert;
- ob es gegen die totale Vermarktung radikale Gratuität anbietet;
- ob es gegen die Akkumulation von Macht und Reichtum ihre Option für die Armen und ihren Protagonismus neu durchsetzt als Option mit den Armen.

Der Kampf der Moderne um Emanzipation, Selbstbestimmung, demokratische Mitbestimmung, Vernunft, Protagonismus der Armen ist keineswegs schicksalhaft entschieden. Arme und Andere sind immer auch gefährdet durch ein theologisch-kirchliches Projekt, das zur Überwindung dieser Engpässe auf regressive Formen einer unmündigen Glaubensvermittlung zurückgreifen kann. Statt Wunden zu heilen würde es dann neue Verletzungen verursachen, Abgründe vertiefen; würde Brücken abbrechen, anstatt zu bauen. Tragfähige Brücken erfordern erwachsene und verantwortliche Brückenbauer. Die Armen und Anderen spielen eine zentrale Rolle beim Bau dieser Brücken zu einer gerechten Welt.

Die entscheidende Frage ist nun allerdings, ob die Kirche bereit ist, den Anderen, den Armen Subjektcharakter nicht nur als Taufempfänger oder als Berater zuzugestehen, sondern als kirchliche Vollmitglieder in Theologie, Ämtern, Sakramenten und Organisationsstrukturen. Es geht im Grunde um diesen wesentlichen Schritt. Die immer noch paternalistische Option für die Armen muß weiter entwickelt werden zu einer Option mit den Armen. Es geht um die während des Konzils und auch in Medellín erträumte Kirche der Armen, in der das Wort und das Einspruchsrecht der Armen Priorität hat. Das wäre sicher eine kopernikanische, besser noch, eine jesuanische Wende der Kirche. Werden wir wieder entdecken, daß wir als Christen nicht nur eine Schwäche für die Armen haben, sondern daß unter ihnen der Standortvorteil der Kirche zu suchen ist? Standortvorteil? Ja, weil die Zukunft der Kirche – ihr Markt sozusagen – unter den 4 Milliarden Armen liegt und nicht in der Region der 2 Milliarden Maßlosen. Die Armen bedeuten, wie die Entdeckungen Galileis, keinen Eingriff in das Sonnensystem der Kirche, sondern nur die Anerkennung, daß die Sonnenbahn schon immer anders verlaufen ist. Seit Anbeginn der Welt spielen sie die Hauptrolle im Projekt Gottes, das wir Reich Gottes nennen. Ihre Ortlosigkeit (Utopie) – ohne Herberge, Land, Arbeit, Dach und Bürgerrechte – bestimmt die Topographie der theologischen Weltlandkarte. Die andere Welt ist die Welt der Anderen, der Ausgeschlossenen, Überflüssigen und Vergessenen. Sie verändern die Perspektive des Abgrunds. Sie entgrenzen den Horizont jener Welt, die so ist, wie sie ist, weil sie den Abgrund mit dem Lot der Hoffnung ausmessen. Die Welt kann nicht nur über das Bruttosozialprodukt verändert werden, sondern auch über Bilder der Hoffnung.

VI.

Wer heute von Perspektiven und Horizonten spricht, gerät leicht in den Verdacht, zurückzufallen in eine idealistische Sollens-Ethik, deren repressive Züge uns ja noch im

Gedächtnis sind. Auch haben wir die Verfallsdaten anspruchsvoller Utopien zur Kenntnis genommen. »Große Erzählungen« – wer kann sie noch hören? Entfernte Horizonte sind in Verruf geraten. Politisch korrekt denkt, wer kurze Strecken ausmalt, etwa die von der Hand in den Mund. Der Spatz im Käfig der Hand, täglich mit Körnern versorgt, sei allemal besser dran als die Taube mit ihrem Traum von Freiheit auf dem Dach des Hungers. Und bei solchem Aufwägen verwechseln wir dann manchmal den revolutionären Trost durch datierbare Erlösung mit dem Verlust der Utopie, daß das Leben aller *ganz* sein kann. Trotz der Ambivalenz aller historisch durchexperimentierten Erlösungsverheißungen kann der biblische Anspruch der Erlösung vom Bösen immer wieder jene Kräfte freisetzen, die nötig sind, dem persönlich und historisch Bösen seine Legitimation zu entziehen und sich für Befreiung einzusetzen.

Mit dem Austausch der »Großen Erzählung« durch eine »Kleine Erzählung« ist das Böse nicht beseitigt, sondern privatisiert. Neben dem öffentlichen Bösen zeichnet sich heute eine Tendenz zu seiner Privatisierung im Heim der »Familie Adams« ab. Das heimisch gewordene Böse braucht keine Große Erzählung, keine besonderen Motivationen, weder Pathos noch Legitimation. Jetzt geht es nicht mehr um die wahre Religion oder um die reine Vernunft, sondern das Böse wird gleichsam zum privaten Spaß und zur Bewältigung von Langeweile. Es geht dabei nicht mehr um eine große Sache, sondern um motivationsarme spontane Brandstifter gegen zufällige Andere.¹¹ Gerade die Diskussion um die Immunität des chilenischen Ex-Diktators Augusto Pinochet erinnerte neuerdings an zeitgenössische Rechtlosigkeit in Lateinamerika und anderswo. In den 17 Jahren chilenischer Militärdiktatur wurden etwa 3200 Regimegegner ermordet. Wie sagt Brecht: »Das Unrecht gewinnt oft Rechtscharakter einfach dadurch, daß es häufig vorkommt.«¹²

Und wenn es schließlich in der Menschenrechtserklärung heißt: Jeder Mensch hat das »Recht auf soziale Sicherheit« (Art. 22), »das Recht auf Arbeit (...) sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit«, so ist auch dies ein Traum, in Lateinamerika ebenso wie in Europa. Bei den Arbeitsgerichten Brasiliens liegen 2,5 Millionen Prozesse unbearbeitet in den Schubladen. Die Gleichheit vor dem Recht – ein Traum für zwei Drittel der Menschheit – könnte zum Alptraum der globalisierten Menschheit in einem gewalttätigen Jahrhundert werden.

Wohin geht Lateinamerika? Brasilien geht nicht auf den Fußballplatz zu einem Rückspiel für die ersten 500 Jahre der Ausbeutung. Wer im Zorn zurückblickt und Rache schwört, wird die Welt nicht verändern. Die Zwei-Drittel-Welt darf nicht mimetisch in die Falle der Ein-Drittel-Welt hineinstolpern, weder als Müllfahrer noch als Topmanager. Es ist gar nicht so leicht, den Armen zu sagen, euer Ziel kann nicht die post-neoliberale Erste Welt sein, sondern: entweder werdet ihr konstitutiver Teil einer gerechten Welt sein, in der für

¹¹ Im Morgengrauen des 20. April 1997 fuhren fünf Jugendliche der Mittelklasse an dem auf einer Omnibusbank in Brasilia schlafenden Pataxó-Indio Galdino Jesus dos Santos vorbei. Sie beschlossen kurzfristig, an der nächsten Tankstelle eine Flasche Brennstoff zu kaufen, kehrten zurück, schütteten sie über Galdino und zündeten ihn an. »Wir wollten ihn einfach brennend davonrennen sehen. Es war nur Spaß«, erklärten sie beim Polizeiverhör.

¹² B. BRECHT, *Geschichten vom Herrn Keuner*, Frankfurt a.M., st 16, 1971, 49 [Rechtsprechung].

sehr verschiedene Lebensprojekte Platz ist, oder die Zwei-Drittel und die Ein-Drittel-Welt werden gemeinsam zugrunde gehen.

Es ist möglich, den globalen Herausforderungen die Stirn zu bieten, Bedrohungen zuvorkommen, Chancen wahrzunehmen. Brasilien, das die Errungenschaften der Globalisierung mit all ihren Krisensymptomen vereinigt, braucht die Verantwortung für alternative Lösungen nicht an Drittländer oder dominierende Blöcke auszulagern. Es wird alles darauf ankommen, den kreativen und ethischen Reserven seiner schweigenden Mehrheit politische Gestalt zu verleihen. Der ethische Schock, der aus der Krise führen und das Land wieder bewohnbar machen kann, hat drei Schwerpunkte: demokratische Partizipation, soziale Umverteilung und transnationale Artikulation. »Zuhause-Sein« in einer globalisierten Welt heißt an der Baustelle einer demokratisch-gerechten Welt mithelfen, den Grund neu auszuheben.

Eine gerechte Welt ist eine auf ihren göttlichen Ursprung hin transparente Welt. Im Kampf um diese Welt geht die Befreiungstheologie wohl nicht als strahlender Sieger, sondern eher hinkend, wie Jakob aus dem Kampf mit dem Engel und Ödipus aus dem Kampf mit dem Schicksal. Warum hinkend? Vielleicht, weil wir in diesem Kampf unsere Verletzlichkeit ganz besonders erfahren und langsamer voran kommen, als wir es uns erträumt haben. Warum Kampf mit Engel und Schicksal? Engel und Schicksal – sind das nicht Metaphern für das, was der Geschichte fremd ist, also für religiöse Entfremdung und fatalistische Kurzschlüsse, für die Auslagerung – *outsourcing* – unserer Verantwortung an Gott oder Dämon? Nein, Befreiungstheologie hat keine spirituellen Geheimrezepte gegen den »heillosen Markt«. Sie kann Zeichen der Hoffnung und der Gerechtigkeit setzen und einklagen. Theologen sind keine schnellen Brüder einer heilen Welt, keine fliegenden Händler falschen Trostes. Die Wege der theologischen Weltkarte führen durch Geschichte, Verantwortung und Vernetzung.

Befreiungstheologie ist der Versuch, das brüchige Netz menschlicher Lebensentwürfe immer wieder neu zu knüpfen. Glaubenspraxis entzaubert die Magie des Bösen durch eine Korrektur des eingefahrenen sozialen Unrechts, durch das Aufdecken persönlicher Verantwortung am Bösen und durch die Zusicherung seiner prinzipiellen Vergebbarkeit und wurzelhaften Überwindung in Jesus Christus. Er hat allen Völkern die Errettung aus Not und Erniedrigung eines beschädigten Lebens verheißen. Ausgeschlossenen und Gefangenen, Armen und Anderen garantiert er ihre unverletzliche Individualität. In universaler Bundesgenossenschaft ermutigt er sie – weil Erlösung naht – sich einzusetzen für den aufrechten Gang, das erhobene Haupt und das *ganze* Leben aller.

Buchbesprechungen

Ahrens, Theodor (Hg.): *Zwischen Regionalität und Globalisierung: Studien zu Mission, Ökumene und Religion* (Perspektiven der Weltmission, Bd. 25), Verlag an der Lottbek / Ammersbek bei Hamburg 1997; 486 S.

Einen Sammelband zu rezensieren stellt die im vorgegebenen Rahmen unerfüllbare Aufgabe, nicht nur eine, sondern eine Vielzahl von Besprechungen zu schreiben; im vorliegenden Fall wären es 22. Diese 22 Beiträge sind systematisch nach drei Gesichtspunkten geordnet. In Teil I – »Spannungsfelder der Mission« – geht es um die Spannung zwischen der Überzeugung, daß lebendige universalistische Religionen missionarisch bleiben werden, und der gegenwärtigen Situation, die durch religiösen und kulturellen Pluralismus gekennzeichnet ist. Teil II – »Interkulturelle und interreligiöse Begegnung« – stellt der verbreiteten Skepsis hinsichtlich der Möglichkeiten interkulturellen Lernens Beispiele für gelungene Verständigung entgegen und diskutiert Bedingungen der Wahrnehmung des »Fremden«. Teil III ist dem Thema »Religion und Gewalt« gewidmet und folgt damit im Medium theologischer Reflexion dem Aufruf des Ökumenischen Rates der Kirchen, sich am Programm zur Überwindung von Gewalt zu beteiligen.

Die einzelnen zum Teil schon andernorts publizierten Beiträge repräsentieren unterschiedliche Genera; neben programmatischen Grundsatzartikeln stehen Konferenzberichte, neben der kritischen Diskussion einzelner Positionen finden sich exemplarische Fallbeispiele. Entsprechend dem Titel des Bandes wechseln dabei globale mit – keineswegs nur europäisch ausgerichteten – regionalen Perspektiven.

I. Den Beginn macht THEODOR AHRENS mit seinem Beitrag »Mission unter Missionen. Die ›Jesusstory‹ im Spannungsfeld von Regionalität und Globalisierung – eine Standortbestimmung«. Er stellt nicht weniger als eine neue Grundlegung von »Mission« dar, die in vier Schritten erfolgt. Nach der Schilderung der aktuellen Situation mit ihren Kontroversen über Mission unternimmt er eine missionstheologische Grundlagenbestimmung, bezieht diese sodann auf die zuvor erörterten missiologischen Positionen und schließt mit Überlegungen zu Ort und Aufgaben von Missionswissenschaft. Hatte AHRENS statt von Globalisierung von »Mundialisierung« bzw. »Mundialisierungsprozessen« (als »missionarischen« Projekten) gesprochen, so analysiert CHRISTOFFER GRUNDMANN die historischen und theologischen Implikationen der Rede von der »Welt«: »Die Welt als Horizont – Vision, Illusion und Irritation christlicher Mission«, hält aber daran fest, daß die Vision vom Welthorizont als dem Ausdruck der Universalität des Christuszeugnisses für die christliche Verkündigung unaufgebar bleibt. In seinem Artikel »Verbindlichkeit und Toleranz. Religionsfreiheit im Christentum?« schildert OTTO HERMANN PESCH die verschiedenen Perspektiven der »Aporie«, daß der Glaube gerade in seiner zwangsfreien Artikulation »intolerant« sein »muß«. Diese Aporie sei formal nicht aufzulösen, sondern nur inhaltlich – nämlich dann, wenn die »Intoleranz« der Glaubensüberzeugung auf die Gewährleistung unbedingter Toleranz hinausliefe. Die These, deren Begründung hier nicht referiert werden kann, lautet also: »der christliche Glaube [ist] seinem Wesen nach darauf angelegt, Religionsfreiheit unter allen ihren Aspekten zu eröffnen.« WON-DON KANG diskutiert die Frage, ob das Konzept der Minjungtheologie »heute noch« hinsichtlich der Benennung von Zukunftsaufgaben des Christentums in Korea relevant ist: »Die Subjektstellung des Minjung in der Geschichte. Ein sozialetisches Konzept der Minjungtheologie?« Diese Frage wird positiv beantwortet, sofern die Minjungtheologie durch Differenzierung den veränderten Bedingungen gerecht wird und ihr sozialetisches Konzept offen bleibt für die eschatologische Dimension und damit für die »Spannung zwischen der Gestaltung dieser Welt und

der Herrschaft Gottes«. JUSTUS FREYTAG steuert »Beobachtungen zum internationalen und lokalen Verständnis christlicher Gemeinde« bei, DIETRICH WERNER benennt »Ökumenische Prioritäten für eine Kirche in der Region« und schlägt »Leitbildkorrekturen der Volkskirche am Ende des Jahrhunderts der Kirche« vor. KLAUS SCHÄFER reflektiert unter dem Thema »Das Evangelium in verschiedenen Kulturen« über den Ertrag der Weltmissionskonferenz in Salvador da Bahia (1996). INGO LEMBKE – »Mission als ökumenische Aufgabe in Hamburg« – zeigt, wie Mission als »kirchliche Präsenz« verstanden wird, und dokumentiert die Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Hamburg, die unter dem Titel »Zeugnis und Dienst der Christinnen und Christen in Hamburg. Mission als Herausforderung und Aufgabe« 1997 verabschiedet wurde. JOACHIM WIETZKE – »Ökumene in Hamburg. Überlegungen zu neuen Formen der Zusammenarbeit« – plädiert für ein Ökumeneverständnis, das sich auf die Beziehungen christlicher Kirchen und Gruppen weltweit und vor Ort bezieht (also keine »Makroökumene«) und berichtet über Beratungen im Hamburger Missionsbeirat, die die Bündelung der vorhandenen ökumenischen Potentiale zum Ziel haben.

II. OLAF SCHUMANN stellt den Grundsatz »Wer nur eine Religion kennt, kennt keine« als Titel über seinen Beitrag, der den zweiten Hauptteil eröffnet und dem Nachweis der Unerläßlichkeit des Studiums fremder Religionen als Teil des Studiums christlicher Theologie gewidmet ist. Unter Rückgriff vor allem auf Erfahrungen mit dem Islam geht es dem Verfasser um eine Alternative zu jener Nabelschau, die nicht nur christlicher Theologie ihre Existenzgrundlage entziehen, sondern vor allem Verrat am Wesen des christlichen Glaubens üben würde, das in der Befreiung aus »selbstgezimmernten« Gefängnissen besteht. Eine Auseinandersetzung mit Theo Sundermeiers Monographie »Den Fremden verstehen« führt die Rezension von WULF-VOLKER LINDNER und SUSANNA KEMPIN unter dem Titel »Begegnung mit dem Fremden«. Sundermeier habe zwar rational nachvollziehbare »hermeneutische Stufen« für das Verstehen des Fremden formuliert, aber keine praktischen »Trainingsprogramme« für Bewußtseinsveränderung entwickelt. Die beiden folgenden Artikel würdigen die Arbeit der Missionsakademie an der Universität Hamburg; aus (indischer) Außenperspektive beschreibt KIRAN SEBASTIAN »The Missionsakademie an der Universität Hamburg as a Forum of Intercultural and Ecumenical Exchange«, während ERHARD KAMPHAUSEN »Die Ökumenische Vereinigung von Theologen und Theologinnen der Dritten Welt (EATWOT)« und ihre Geschichte aus der Sicht der Missionsakademie (einem europäischen »Brückenkopf« für EATWOT) interpretiert. VUADI VIBILA aus Kinshasa skizziert in ihrem Beitrag »Theologie macht der ganze Mensch« die kontextuellen Theologien, die innerhalb der Frauenkommission der EATWOT erarbeitet wurden. Das Entstehen eines neuen religiösen Bewußtseins von Afrikanerinnen und Afrikanern in der »europäischen Diaspora« beschreibt AMÉLÉ ADAMAVI-AHO EKUÉ in ihrem Beitrag »An den Ufern von Babylon saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten... Wahrnehmungen zur religiösen Reinterpretation von Exil unter afrikanischen Christen und Christinnen in der Hamburger Diaspora«. In Abgrenzung von G. Vicedom und in weiterführender Aufnahme des Entwurfs von H.J. Margull formuliert WOLFRAM WEISSE in seinem Aufsatz »Das Christentum und die Nachbarreligionen. Eine Frage der Toleranz?« »Anstöße für die Religionspädagogik durch ökumenische Dialogerfahrungen«.

III. Der abschließende Teil hat seinen Schwerpunkt in der fälligen Auseinandersetzung mit dem Thema »Religion und Gewalt«, d.h. vor allem mit René Girard. Am Anfang steht der detaillierte Bericht über ein interdisziplinäres Seminar (THEODOR AHRENS, JUSTUS FREYTAG, FRED GARDINER, TIM SCHRAMM). Ausgehend von Erfahrungen in Papua-Neuguinea plädiert sodann TIM SCHRAMM in »Pay-back-Gesellschaft und der Verzicht auf Gewalt« für »die christliche Option schlechthin«: die Gewaltlosigkeit. Und FRED GARDINER unterzieht in seinen »Überlegungen zu René Girards Deutung des besessenen Geraseners« die Sündenbocktheorie Girards einer kritischen Prüfung, die Girards Identifizierung von Symbol- und Textebene herausstellt. Die beiden letzten Beiträge sind

der Missionsgeschichte gewidmet. HOLGER HAMMERICH schildert die tragische Größe des im 11. Jh. in Hameln geborenen Slawenmissionars Vicelin: »Mission und Stiftsbewegung: ein Beitrag zur Würdigung Vicelins«; DARYL M. BALIA, Methodist aus Südafrika, berichtet über »Decolonizing Mission History in South Africa« und zielt auf ein vertieftes Verständnis der ideologischen Problematik, der sich südafrikanische Missionsgeschichtsschreibung zu stellen hat.

Worin besteht das organisierende Prinzip dieses umfänglichen Sammelbands, dessen Studien z.T. über die Grenzen seines Titels weit hinausgreifen? Ihre Gemeinsamkeit ist durch den lokalen Bezug auf Hamburg, genauer auf das dortige Universitätsinstitut für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften und die ihm angegliederte Missionsakademie an der Universität Hamburg gegeben. Angesichts der in Hamburg öffentlich diskutierten Auflösung des Fachbereichs Evangelische Theologie geht der Herausgeber mit dem vorgelegten Band in die Offensive. Indem Rechenschaft abgelegt wird über das, was 1996/97 in Hamburg missionswissenschaftlich gearbeitet wurde, wird nicht nur pro domo (d.h. für den Erhalt der Missionswissenschaften) gesprochen, – durch den Nachweis, welche Verluste das Theologiestudium erlitt, sollte sich die seltsame ökumenische Allianz bei der Streichung missionsbezogener Stellen hierzulande weiter verstärken. Vielmehr stellt der Band ein theologiepolitisches Memento dar, stellvertretend auch für jene theologischen Fakultäten, deren Bestand – anders als in Hamburg – durch Kirchenverträge gesichert scheint. Daß auch diese vermeintlich stabile Basis erosionsgefährdet ist, zeigt sich inzwischen selbst in Bayern. Die Reichhaltigkeit der Perspektiven, die in diesem Band gebündelt sind, und der Nachweis der Möglichkeit, mit Hilfe missionswissenschaftlicher Fragestellungen Globalisierungsphänomene regional zu reflektieren – dies zeigt, was auf dem Spiel steht.

Erlangen

Hermann Brandt

Becker, Dieter / Feldtkeller, Andreas (Hg.): *Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute* (Missionswissenschaftliche Forschungen, NF, Bd. 5), Evang.-Luth. Mission / Erlangen 1997; 208 S.

Nach dem signifikanten Niedergang missionarischer Aktivitäten seit Ende des 17. Jahrhunderts begann die Glaubensverkündigung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erneut festen Tritt zu fassen. Angesichts dieses Faktums stellt man erstaunt fest, daß die Mission und viele Sachverhalte, die im engen Kontext mit ihr sich befanden, im akademischen Raum der katholischen Kirche kaum wahrgenommen worden sind und man darüber allenfalls marginal oder lediglich in Ansätzen theologisch reflektiert hat. Im Unterschied dazu hielt innerhalb des Protestantismus 1800 J.F. Flatt, Professor an der Evangelischen Fakultät der Universität Tübingen, im Rahmen der Kirchengeschichte privatissime eine missionsgeschichtliche Vorlesung. Gleichwohl dauerte es noch Jahrzehnte, bis das Fach Missionswissenschaft – den Begriff hat wohl der Jenaer Kirchenhistoriker Johann Traugott Leberecht 1832 zum ersten Mal verwendet – im universitären Raum fest verankert worden ist. Seit 1867 wurde Missionswissenschaft in Berlin zunächst in einem privaten Kolleg, später dann im Rahmen einer Honorarprofessur an der dortigen Universität von C.H.C. Platz gelesen. Neben der Kirchengeschichte beschäftigte sich namentlich die Praktische Theologie innerhalb ihres Fächerkanons mit missionswissenschaftlichen Themen. Der erste rein missionswissenschaftliche Lehrstuhl (»Evangelistic Theology«), den Professor Alexander Duff innehatte, wurde 1867 am New College in Edingburgh errichtet und bestand bis 1905.

Über die Etablierung der Missionswissenschaft innerhalb der universitären Curricula diskutierte man im deutschsprachigen Raum zunächst kontrovers. Karl Graul, Direktor der Leipziger Mission,

plädierte 1864 in Erlangen für die Missionswissenschaft als eigenständige theologische Disziplin. Zum einen beseitige sie ein Theoriedefizit, weil Mission »aus dem Hell-Dunkel sentimentaler Gläubigkeit sichtlich heraus zur Mittagshelle gläubiger Wissenschaftlichkeit« strebe; zum anderen spreche dafür die Wissensmehrung dank weltweiter Missionspraxis. Graul nannte dieses neue Fach »Evangelistik« und wollte sie als Teil der Praktischen Theologie verstanden wissen (194). Demgegenüber erklärte sich Franz Michael Zahn, Leiter der Norddeutschen Mission, gegen die Missionswissenschaft als selbständige theologische Disziplin im theologischen Fächerkanon; denn ihm zufolge sollte die missionswissenschaftliche Fragestellung der genuine und umfassende Fokus der gesamten Theologie sein.

Am 23. Dezember 1896 wurde dann Gustav Warneck auf Antrag der Theologischen Fakultät der Universität Halle zum ordentlichen Honorarprofessor für Missionswissenschaft ernannt. Seitdem ist dieses Fach ununterbrochen im universitären Raum beheimatet, zunächst innerhalb der evangelischen Theologie und erst ab 1910 mit der Berufung von Josef Schmidlin zum außerordentlichen Professor für Missionswissenschaft an der Universität Münster in der katholischen Theologie. Die Regierung stellte die Mittel zur Errichtung eines von Warneck geleiteten Missionsseminars zur Verfügung. In seiner Antrittsvorlesung referierte er über das Thema »Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft«. Die volle Integration der Disziplin geschah erst mit seinem Ausscheiden aus der akademischen Tätigkeit am Ende des Wintersemesters 1907/08. Damals erst wurde ein Ordinariat für das Fach Missionswissenschaft – übrigens das erste in Deutschland – errichtet und mit einem ordentlichen Professor besetzt.

Mit einem von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft veranstalteten Symposium, das vom 17. bis 19. Oktober 1996 in Halle a.d.S. stattgefunden hat und an dem Missiologen aus verschiedenen Ländern teilgenommen haben, gedachte man der Beauftragung Gustav Warnecks zum ordentlichen Honorarprofessor für Missionswissenschaft an der Vereinigten Friedrichs-Universität in Halle vor einhundert Jahren. Die in vorliegendem Band versammelten Beiträge fokussieren nicht ausschließlich Warnecks Person und Werk, sondern beschäftigen sich mit dessen vielschichtigem Umfeld und mit der Entwicklung der Missionswissenschaft im vergangenen Jahrhundert.

Für die Drucklegung sind die Studien in vier Blöcke gegliedert worden. Die drei ersten Abhandlungen thematisieren unterschiedliche Aspekte, die sich mit Warnecks Schaffen befassen. ARNO SAMES untersucht die Zusammenhänge und Hintergründe, die zur Begründung der Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät in Halle durch ihn geführt haben (11–22). Die Errichtung des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls dort im Jahr 1909 verdankte sich »der Bedeutung, die Warneck dem Fach gegeben hat« (19). HANS KASDORF beschäftigt sich mit der Frage nach Warnecks Bedeutung für Theologie und Kirche. Den Schwerpunkt bildet dabei dessen Tätigkeit vor seiner Berufung zum akademischen Lehrer, das Organisieren der Missionskonferenzen in der Provinz Sachsen sowie die Herausgabe der »Allgemeinen Missionszeitschrift« (23–39). Seit Warneck habe sich die geschichtliche Situation zwar gewandelt, dennoch seien Kirche und Theologie weiterhin aufgefordert, »über aktuelle Schwerpunkte im jeweiligen Kontext von der Bibel her zu reflektieren« (39). Warnecks Schriftverständnis bildet den Gegenstand des Beitrags von PETER BEYERHAUS (40–54). Für ihn war die Tatsache, daß jener sich selbst stets als Biblizisten bezeichnet hat und daß in der Forschung seine Missionstheorie exegetisch und bibeltheologisch nicht gebührend unter genetisch-kausalem wie auch systematischem Aspekt beachtet worden sei, Ansatzpunkt seiner Untersuchung (43). Bei aller Anerkennung von Warnecks theologischem Verdienst hinsichtlich der biblischen Begründung der Mission bestünden aber der geistesgeschichtlichen Bedingtheit wegen Defizite, aufgrund deren sie »dringend einer exegetischen Vertiefung und Weiterführung« bedürfe (54).

Im zweiten Block sind Ausführungen zusammengefaßt, die das Umfeld ausleuchten, in dem Warneck eingebunden war und das er beeinflusst hatte. Der aus dem Nachlaß rekonstruierte und

posthum erschienene Beitrag von HORST RZEPKOWSKI widmet sich der hinlänglich bekannten These, wonach der katholische Missionswissenschaftler Josef Schmidlin von Warneck abhängig ist (55–86). Anhand detaillierter Recherchen gelingt ihm darüber hinaus nachzuweisen, daß dieser sich in Teilbereichen auf die Ergebnisse und den Ideentransfer der holländischen Missionswissenschaft protestantischer Provenienz stützt, die ihrerseits von der katholischen Missionswissenschaft inspiriert worden war. Es lassen sich nämlich bei Warneck konkrete historische Verbindungslinien zu katholischen Wurzeln unschwer ausmachen. Demnach befand er sich in einem reziproken Verhältnis zu beiden. ANDREAS FELDTKELLER gelingt der Nachweis, daß Warneck beim Erwägen einer Evangelisierung im islamischen Herrschaftsbereich die gleichen Bedenken hegte wie das dort engagierte »American Board of Commissioners for Foreign Missions«; beide unterschieden sich jedoch in der missionstheologischen Begründung besagter Missionstätigkeit (87–105). Warneck spürte intuitiv, daß die Mission gegenüber den heute sogenannten Weltreligionen von anderer Qualität sei als die den Stammesreligionen gegenüber. Trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten und Probleme bezüglich der christlichen Islam-Mission darf daraus kein Verzicht auf sie gefolgert werden, vielmehr verdeutlichen sie, daß die Evangelisierung kein Objekt hat, sondern ein prozeßhaftes und primär dialogisches Geschehen ist. »Sie ist ihrem Wesen nach authentischer Ausdruck des eigenen Glaubens in der Begegnung mit anderen menschlichen Subjekten« (104). Denn nur am Zeugnis des Glaubens wird selbst wieder Glauben gezeugt. In den Jahren 1906 bis 1908 führten Warneck und Ernst Troeltsch einen längeren schriftlichen Diskurs über die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Christentum und anderen Religionen. Mit diesem theologisch schwierigen und komplexen Sachverhalt beschäftigt sich Heinrich Balz, der die dabei zutage getretenen Differenzen, aber auch die Ansätze einer Verständigung erörtert (106–116). Der Dissens zwischen beiden wurde namentlich deutlich beim Vergleichen von Mt 25 mit Mt 28 im Hinblick auf den Missionsbefehl. Besaß die christliche Mission für Troeltsch 1906/07 noch eine relative Bedeutung, so streben für den Troeltsch der zwanziger Jahre sämtliche Religionen »zu einer letzten unbekanntenen Höhe und Einheit hin, die doch in keiner von ihnen, also auch im Christentum selbst nicht, gefunden werden kann« (113); eine Position, die Warneck zweifelsohne nicht akzeptiert hätte. Im Werk des aus der Erweckungsbewegung stammenden und bedeutendsten niederländischen Missionswissenschaftlers zu Beginn des 20. Jahrhunderts, François E. Daubanton, eines jüngeren Zeitgenossen Warnecks, zeigen sich inhaltliche Berührungspunkte zu letzterem, die J.A.B. JONGENEEL in seinem Beitrag herausarbeitet (117–135). Methodologisch wich Daubanton zwar von Warneck ab, theologisch folgte er ihm aber weithin. Deutlich wird dies insbesondere im Zusammenhang mit Warnecks Kritik an den »Missions-Praktiken« des Ultramontanismus und am Evolutionismus der sogenannten »Religionsgeschichtlichen Schule«. Dessen Einstellung teilte er uneingeschränkt. Nahezu sämtliche Themen, mit denen die etablierende Missionswissenschaft sich beschäftigte, hat Daubanton zur Sprache gebracht (135).

Der dritte Vortragsblock hat Halle als Referenzpunkt, wo Warneck ja eine akademische Tätigkeit ausübte, und dessen enge Beziehung zur tamilischen Christengemeinde. DANIEL JEYARAJ, tamilischer Missionswissenschaftler, rekapituliert die Arbeit der ersten Missionare im kleinen Fischerdorf Tranquebar, das im damaligen Tanjore-Reich lag, einer wichtigen Begegnungsstätte der verschiedenen Glaubensrichtungen (136–145). Vorbehaltlos respektierten diese die Kultur der Tamilen, die ethnisch und sprachlich zu den Drawiden gehören, und suchten in ihr genuine Anknüpfungspunkte für eine kontextuelle Evangelisierung. Damit setzten sie bereits im 18. Jahrhundert einen Prozeß in Gang, den man heute als Inkulturation der christlichen Botschaft bezeichnet. Im anschließenden Beitrag beschäftigt sich ANDERS NØRGAARD mit den politischen Rahmenbedingungen und Gegebenheiten, unter denen die Glaubensboten der Dänisch-Holländischen Mission vor allem in den ersten Jahrzehnten ab 1706 in Tranquebar wirkten (146–152). Anhand neuer Quellen wird nachgewiesen, daß die Kontroverse zwischen Mission und weltlicher Obrigkeit

stark ideologisch befrachtet war und die Unvereinbarkeit der jeweiligen Prinzipien negative Folgen für die Evangelisierung zeitigten. Missionsleitung und Handelsgesellschaft waren zunächst nicht gewillt, akzeptable Kompromisse zu schließen. Aufgrund königlicher Intervention sah die Ostindische Kompanie sich genötigt, »nicht nur die Anwesenheit der Mission auf dem Gebiet von Tranquebar zu dulden, sondern ihr auch beizustehen« (150f). MICHAEL BERGUNDER befaßt sich mit dem kulturellen Ambiente sowie der Lebenswelt und dem Daseinsverständnis des tamilischen Christentums evangelischer Prägung, näherhin mit dem Geisterglauben (153–166). Diese volksreligiöse Problematik wird als Weltbildfrage thematisiert (166). Arno Lehmanns Auseinandersetzungen mit dem DDR-Regime, das auf Beseitigung des ein Jahr nach Gründung der DDR wiederbesetzten Lehrstuhls für Missionswissenschaft in Halle insistierte, bilden den Gegenstand der Studie von HELMUT OBST (167–178). Von diesem Ansinnen wurden auch die Beziehungen zwischen Halle und dem tamilischen Christentum insofern tangiert, als Lehmann sich 1955/56 erfolglos bemüht hat, am 250jährigen Gründungsjubiläum der Evangelisch-Lutherischen Tamilkirche teilzunehmen.

Die beiden Vorträge, die den vierten thematischen Block bilden, beschäftigen sich mit der gegenwärtigen Problematik der Mission und Missionswissenschaft. JOHANNES AAGAARD stellt sich der prekären Frage nach der Zukunft der Mission (179–189). Die Vergangenheit im lebendigen Gedächtnis zu bewahren und zugleich offen für notwendige Veränderungen zu sein, die aus dem Glauben zu interpretieren sind, gehört ganz wesentlich zum missionarischen Auftrag der Kirchen. Anderenfalls verlieren sie ihre Identität. Da das religiöse Szenario des christlichen Abendlandes sich in den letzten zwei Jahrzehnten in vielerlei Hinsicht verändert hat – man denke nur an die neuen religiösen Bewegungen und das Phänomen »New Age« – ist darauf aus dem Geist der hl. Schrift angemessen und konstruktiv zu reagieren. »Jeder Versuch, den christlichen Text verstehen und weitergeben zu wollen, ohne diesen okkulten Kontext zu berücksichtigen, hat unsere Zeit nicht begriffen« (188). DIETER BECKER diskutiert die Bedeutung des um sein Selbstverständnis ringenden Fachs Missionswissenschaft im Verbund mit Religionswissenschaft und Ökumenik innerhalb der gegenwärtigen theologischen Curricula (190–208). Durch das Entstehen eigenständiger Kirchen in der sogenannten Dritten Welt haben sich die Prämissen, unter denen man bisher Missionswissenschaft betrieben hat, fundamental verändert. Dieser Tatbestand verlangt für besagte Disziplin entsprechende Konsequenzen. Gefordert werden namentlich die Fähigkeit, fremde Geschichte und Traditionen in ihrer jeweiligen Eigenart wahrzunehmen und zu würdigen, außerdem die Pflege des Dialogs mit den außerchristlichen Religionen. Folglich läßt sich Missionswissenschaft zutreffend nur als interkulturelle und interreligiöse Hermeneutik betreiben.

Im hier zur Diskussion stehenden Sammelband erhält der Leser einen breitgestreuten und informativen Überblick über Sachverhalte, die mit Gustav Warneck, dem »Vater der deutschen Missionswissenschaft«, in irgendeiner Weise in Zusammenhang stehen und seine bis heute nachwirkende Bedeutung belegen. Vermißt werden ein Personen- und Sachregister, die ein rasches Orientieren ermöglichten und das Arbeiten mit dem Buch erleichterten, das im übrigen gut lesbar ist und viele Anregungen parat hält.

Sankt Augustin

Karl Josef Rivinius

Brieskorn, Norbert (Hg.): *Globale Solidarität: die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt*, mit Beiträgen von Franz Nuscheler, Stefan Krotz, Karl-Heinz Nusser, Peter Rottländer (*Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur*, Bd.1) Kohlhammer / Stuttgart u.a. 1997; 159 S.

Dieser erste Band »Schritte zu einer neuen Weltkultur« dokumentiert Beiträge und Diskussionen eines Forschungs-Symposiums »Ethische Begründungen weltweiter Solidarität«, veranstaltet im Juni 1996 vom Forschungs- und Studienprojekt der Rottendorf-Stiftung an der Hochschule für Philosophie in München. Das Forschungs- und Studienprojekt als ganzes ist der Aufgabe verpflichtet, einen Beitrag zur Reflexion und Gestaltung einer »neuen Weltkultur« zu leisten: »Die massiven Risiken, die aus diesen globalen sozialen und ökologischen Konflikten für die Menschheit erwachsen und ihren Fortbestand gefährden, lassen sich nur mit Hilfe einer Ethik weltweiter Solidarität lösen. In diesem Zusammenhang ist nach Begründungen einer Lebensführung zu fragen, die persönliche Freiheit und universale Solidarität in Einklang bringt, und nach einem Zivilisationsmodell, das individuelle Einstellungen und Wahlmöglichkeiten mit gesellschaftlichen Strukturen vermittelt.« (VIII)

Das Symposium bearbeitete in diesem Zusammenhang »Ethische Begründungen weltweiter Solidarität«, und zwar einerseits deren grundlegende Bedeutung (Chancen und Grenzen ethischer Argumentation), andererseits aber auch deren Inhalte (Argumentation im Rahmen weltweiten solidarischen Engagements).

Zunächst referierte der Politikwissenschaftler FRANZ NUSCHELER die »globalen Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts«. Er konstatiert im sozialen Bereich eine »globale Apartheid, d.h. die Verweigerung des Menschenrechts auf eine menschenwürdige Existenz« (13) und einen ökologischen Nord-Süd-Konflikt, weil das westliche Wohlstandsmodell ein »ökologisches Katastrophenmodell« ist (18). Angesichts der weltweiten Probleme zeige sich, daß die Steuerungskapazitäten der Nationalstaaten durch die Globalisierung überfordert seien und eine »Weltordnungspolitik« und eine »planetarische Verantwortungsethik« unabdingbar sei. »Verantwortungsethik« wiederum habe nichts mit Moral oder Appell an Schuldgefühlen zu tun, sondern setze sich zusammen aus »Sachkunde plus Ethik plus aufgeklärtes Eigeninteresse«: »Moral kann das Interesse als Bewegungsprinzip der bürgerlichen Gesellschaft nicht aufheben.« (21) Im Anschluß an den Vortrag von NUSCHELER wird eine äußerst spannende Diskussion dokumentiert – wie überhaupt manche Diskussionen spannender sind als die vorangehenden Referate –, eine Diskussion, die sich an der These Nuschelers entzündet, es fehle in der gegenwärtigen politischen Situation nicht am Wissen und am Können, sondern am Willen, was man daran sehen könne, daß während der Weltkonferenzen der letzten Jahre durchaus sinnvolle Lösungsstrategien entwickelt und beschlossen worden seien, die aber nun wider besseren Wissens nicht umgesetzt würden. Heftiger Widerspruch und Zustimmung erfolgten auf verschiedenen Ebenen: in der Einschätzung realer Handlungsspielräume in politischen Systemen, in der Frage demokratischer Entscheidungs- und Organisationsstrukturen und in der Bedeutung ethischer Begründungen.

Der Anthropologe STEFAN KROTZ arbeitet zum Zusammenhang von »Einer Welt und den vielen Kulturen«. Sein Beitrag zur Begründung weltweiter Solidarität versucht, »die notwendige Verknüpfung von Solidarität und interkulturellem Dialog aufzuzeigen und einige der damit verbundenen theoretischen und praktischen Schwierigkeiten des Kulturkontaktes der daraus erwachsenden kulturellen Identität zu klären.« (42) Seine Ausgangsthese, die auch weite der Teile der anschließenden Diskussion bestimmte, lautet, daß »die Kulturenvielfalt als das eigentliche Wesensmerkmal der menschlichen Gattung« zu sehen ist, also »das eigentlich Menschliche, nämlich die Kultur, immer nur im Plural existiert« (44f). Kultur, kulturelle Identität bilde sich vor allem in der Interaktion mit anderen Kulturen heraus. KROTZ erläutert seine These historisch und aktuell am Beispiel der Situation in Mexiko. Er fordert eine »interkulturelle Hermeneutik« und eine »kulturelle Abrüstung«,

die die kulturelle Andersheit, also die »Spannung zwischen den zwei Polen Verschiedenheit und Einheit« aufrechterhält. In der Diskussion wurde vor allen Dingen nach dem »Realistischen« und der »Realisierbarkeit« kultureller Vielfalt gefragt. So verwies z.B. NUSCHELER auf die durch Telekommunikation global vermittelten fremden Werte und Bedürfnisse und fragte: »Wenn, analytisch gesehen, das Anderssein kaum noch möglich ist ..., welche Wege zum Anderssein gibt es dann überhaupt noch, wenn das Ziel der Vielfalt derart unmöglich erscheint?« (72) Und NUSCHELER geht – provozierend – noch weiter, indem er fragt: »Wäre es denn so schlimm, wenn sich eine Zivilisierung im Sinne von Norbert Elias mit allen ihren Vorteilen allerorten durchsetzen würde, selbst wenn dabei kulturelle Andersartigkeiten verloren gingen?« (75) Und P. ROTTLÄNDER merkt an, daß das von KROTZ beschriebene Projekt »Tiefes Mexiko« als ganz eigenes Zivilisationsmodell mit einem umfassenden Anspruch auftritt und fragt, ob es nicht kontraproduktiv sei, »wenn man ein gesellschaftliches Alternativmodell so grundlegend und umfassend ansetzt, weil man sich dann zu weit von dem entfernt, was in der Realität, hier im besonderen auch in der Realität Mexikos, möglich ist?« (71)

Der Philosoph KARL-HEINZ NUSSER versucht eine Bestimmung von »kosmopolitischer Vernunft und globaler Weltordnung«, indem er von Kants Theorie des »ewigen Frieden« her nach einer »philosophische[n] Theorie der globalen gerechten Weltordnung« fragt und kommt zu dem Ergebnis: »Kant bleibt für eine Theorie internationaler Gerechtigkeit darin aktuell, daß für möglichst viele Entwicklungsländer die Entwicklung zum Rechtsstaat eine erste Voraussetzung wäre und daß die Einzelstaaten in den zu bildenden größeren Einheiten ihren Selbststand (Föderation) behalten sollten. ... Kants Theorie bleibt darin aktuell, daß sein Formalismus den Übergang in den Rechtszustand zur absoluten Pflicht macht. Das Resultat dieses Übergangs ist der Staat.« (102) Ein interessanter Aspekt der anschließenden Diskussion ging um die verschiedenen Bedenken gegenüber einem (minimalen) Weltstaat, den Kants Theorie ablehnt, weil die Vielfalt von Sprachen und Religionen verloren gingen, der aus heutiger Sicht aber auch abzulehnen sei, weil die faktischen Strukturen (UN-Sicherheitsrat) auf »potentielle Weltdiktatur« (NUSCHELER) hinausliefen oder weil Partizipation in einem solchen Gebilde nicht mehr organisierbar sei (ROSSLÄNDER).

PETER ROTTLÄNDER, Grundsatzreferent von Misereor, fragt in seinem Vortrag nach »ethischer Rechtfertigung weltweiter Solidarität«. Zunächst konstatiert er aufgrund sozialwissenschaftlicher Erhebungen, daß entgegen allgemein verbreiteter Auffassung die Bedeutung von Solidarität und solidarischem Handeln nicht in der Krise steckt, vielmehr sei sie in einem Umbruch begriffen: »Das diesen Prozeß begleitende Mißverständnis lautet: Die Konzentration auf Selbstverwirklichung impliziere eine verstärkte Egozentrik; Individualisierung impliziere eine Entsolidarisierung.« Dagegen werde heute moralische Praxis in Begriffen der Selbstverwirklichung zum Ausdruck gebracht. Weil also nicht, so ROTTLÄNDER weiter, massiver Solidaritätszerfall als ethische Herausforderung vorliege, müsse letztere im Adjektiv »weltweit« gesucht werden. Wenn Solidarität in konzentrischen Kreisen gedacht werde, komme »weltweit« ganz schlecht weg. Das Samaritergleichnis zeige aber, daß Nähe »keine geographische, sondern eine Beziehungsfrage« (132) sei. Ein anderes Problem sei die Reichweite der Begründungsargumentation solidarischer Praxis: »Je partikulärer die Begründungsargumentation strukturiert ist, desto überzeugender ist sie – desto geringer ist allerdings auch ihre Reichweite.« (133) Andererseits sei eine »für alle plausible, global gültige (Minimal-)Moral« in ihrer Begründung schwach und wenig motivierend. Einen Ausweg aus diesem Dilemma findet ROTTLÄNDER, indem er in Anlehnung an M. Walzer die Idee eines »analogen Universalismus« entfaltet: »Die herkömmliche Vorstellung einer universal angelegten ethischen Begründung weltweiter Solidarität geht davon aus, daß sie auf das *aufbauen* kann, was in den partikulären Ethiken schon *angelegt* ist. Im Ansatz eines analogen Universalismus werden die Akzente verschoben: Eine partikuläre Ethik ist nicht nur Fundament, sondern vielmehr das vollständige Gebäude, von dem eine reduzierende Skizze gefertigt wird, die den Skizzen anderer

Gebäude hinreichend ähnelt, um in der Unterschiedlichkeit auch Vergleichbares zu erkennen. In diesem Vergleichbaren läßt sich der Umriß einer weltweiten Solidarität erkennen, deren exakte Baupläne weiterhin in den verschiedenen moralischen Kulturen liegen. In einem solchen dünnen (nicht: schwachen!) Konzept weltweiter Solidarität gibt es keine eigene Begründungsargumentation, denn die Begründungen bleiben an ihre jeweiligen Herkunft gebunden. Global geltende weltweite Solidarität ist in ihren Begründungen plural verankert. Wenn anders vorgegangen, also die globale Ebene als eine eigene Ebene neu eingezogen und auf dieser neuen Ebene eine eigene Begründung und damit eine neue Moral jenseits der partikularen Moralen entworfen wird, dann führt dies zu einer schwachen (nicht: dünnen!) abstrakten Moral, welche die Menschen nicht ergreift ...« (141)

Der vorliegende Band bietet mit den verschiedenen Beiträgen eine Fülle von Anregungen, Ideen und Konzepten und sollte deshalb in entwicklungspolitischen, ethischen und theologischen Diskussionszusammenhängen auf keinen Fall übersehen werden. Hinter diesen Inhalten kommt aber eine weitere Dimension zum Vorschein, die in den dokumentierten Diskussionsbeiträgen deutlich wird: das interdisziplinäre Gespräch. In diesem Punkt ist das Projekt sicherlich zukunftsweisend.

Münster

Ludger Weckel

Drehse, Volker / Sparr, Walter (Hg.): *Im Schmelztigel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1996; 323 S.

Der vorliegende Band bietet eine Auswahl von Beiträgen, die auf zwei »Bayreuther Kolloquien zu Problemen religiöser Sozialisation« in den Jahren 1992 und 1993 vorgetragen wurden. Das zentrale Stichwort, das dabei interdisziplinär von Soziologen, Psychologen, Historikern, Religionswissenschaftlern und Theologen behandelt wurde, war der »Synkretismus«. Die Herausgeber nennen das Wort in der heutigen Situation eine »Klage- und Kampfpapare« (9), die einerseits Entwicklungen und Veränderungen im Rahmen moderner Lebensbedingungen meint und für religiöse Toleranz, religiöse Selbstbestimmung und Pluralität religiöser Optionen steht, andererseits aber vielschichtige und unübersichtliche Gemengelagen bezeichnet, die Verunsicherung und Angst vor Instabilitäten erzeugen. Hier fragt es sich dann, wie die verschiedenen Wissenschaften mit dem Synkretismus umgehen. Die Kulturwissenschaften, einschließlich der Religionswissenschaften, haben seit langem den Umgang der christlichen Missionstätigkeit mit anderen Sprachen und Kulturen verfolgt und dabei Muster des Umgangs entwickeln können. Das dort Erarbeitete reicht aber für die heute vorgegebene Situation nicht aus, zumal der Ruf nach Trennschärfe zwischen religiösen Welten und Organisationen deutlich abnimmt. Da Menschen heute in stärkerem Maße dazu neigen, aus verschiedenen Religionen das ihnen Geeignete auszuwählen und sich anzueignen, verliert der Synkretismusbegriff mehr und mehr seinen negativen Beigeschmack. Es kommt hinzu, daß heute viel stärker als in früheren Zeiten die Veränderung des Eigenen durch die Begegnung mit dem Anderen positiv als Bereicherung empfunden wird. Gerade in diesem Wandlungsprozeß stellt sich aber dann die Frage, was heute in sogenannten »synkretistischen« Prozessen eigentlich geschieht.

Die elf Beiträge sind drei Gruppen zugeordnet: I. Perspektiven und Interpretationen (4), II. Phänomene und Fallbeispiele (4), III. Funktionsgeltung und Produktionsästhetik (3). In Teil I analysiert FRITZ STOLZ die Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen. Nach ihm ist der Begriff des »Synkretismus« so weit geworden, »daß er kaum mehr etwas bezeichnet« (32). In dieser Situation kann es nur darum gehen, die Austauschmechanismen zwischen den Religionen so zu bestimmen, daß ein Klassifikationssystem entsteht, das sich als heuristisches Mittel zur Deskription historisch und kulturell unterschiedlich überlieferter Sach-

verhalte anwenden läßt. WOLFGANG LIPP wendet sich der soziokulturellen Bedeutung des Synkretismus zu, indem er einige Aspekte der Soziologie der Postmoderne erläutert. FRIEDRICH SCHWEITZER bedenkt den Synkretismus in biographisch-psychologischer Sicht. Schließlich bestimmt der verstorbene Wiener Theologe FALK WAGNER Möglichkeiten und Grenzen des Begriffs für die Religionstheorie. Hilfreich ist sein Überblick über die Verwendungsweisen des Synkretismusbegriffs (88), in dem er zugleich den geschichtlichen Weg aufzeichnet, der zu den sozialwissenschaftlichen Überlegungen in unserer Zeit führt. Der umfangreichste Beitrag des Teils I ist zugleich auch der inhaltlich bedeutsamste. Allen vier Beiträgen ist eine gute Bibliographie beigegeben. Teil II bringt Fallbeispiele aus der Frömmigkeits- und Kirchengeschichte (HANNES CHRISTOF BRENNER), prüft unter der übergeordneten Fragestellung die feministische Theologie (J. CHRISTINE JANOWSKI), analysiert die religiösen und okkulten Praktiken Jugendlicher in der postmodernen Moderne (WERNER HELSPER) sowie moderne Engelererscheinungen (ERICH NESTLER). Die Beispiele lassen leider die Erfahrungen im interkulturellen Bereich heutiger Religionenbegegnung weithin draußen vor. Teil III leistet auf seine Weise ein Stück Auswertung des vorgeführten Materials. WALTER SPARN fragt angesichts der »Religionsmengerei« nach einem theologischen Synkretismusbegriff, der über die Deskription hinaus nach Normativität fragen muß. Dabei kommen erneut die unterschiedlichen Gesichtspunkte zur Sprache, die das heutige Denken bestimmen. (Dieser Beitrag hätte gut auf den von Wagner folgen können.) Die beiden letzten Beiträge von MICHAEL N. EBERTZ zu den Todesvorstellungen wie auch von THOMAS LEHNERER zur modernen Kunst hätten besser im Teil II ihren Platz gefunden. Der Band bringt somit einmal reiches Anschauungsmaterial zu synkretistischen Tendenzen und Prozessen, freilich vorrangig aus unserer eigenen Lebenswelt, sodann aber auch solide Reflexionen zur Einschätzung der vielfältigen Begegnungen unterschiedlicher religiöser Ausrichtungen und Gruppierungen, die da, wo sie wirklich zustande kommen, keinen Beteiligten unverändert entlassen. Das führt notwendigerweise zu einer Neueinschätzung dessen, was lange unter der Bezeichnung »Synkretismus« eher einer kritischen Betrachtung unterworfen war.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Fiedler, Klaus: *Christianity and African Culture. Conservative German Protestant Missionaries in Tanzania, 1900–1940*, E.J. Brill-Verlag / Leiden–N.Y.–Köln 1996; 239 S.

Bei vorliegendem Buch handelt es sich um die ursprünglich englische Version einer Doktorarbeit, die 1977 von der Philosophischen Fakultät der Universität Dar-es-Salaam (Tanzania) angenommen wurde. Die deutsche Fassung erschien bereits 1983 unter dem Titel »Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in Tanzania, 1900–1940« in Gütersloh als Band 16 der Reihe »Missionswissenschaftliche Forschungen«, herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft.

Im Vorwort schreibt FIEDLER: »Ich glaube, daß konservative Missionstheologen wie Bruno Gutmann heute nach Erreichung der kirchlichen und politischen Unabhängigkeit in Afrika ganz neu verstanden werden können. Dazu möchte ich einen Beitrag leisten, nicht zuerst auf dem Gebiet der systematischen Theologie, sondern auf dem Gebiet der Kirchengeschichte« (dt. Ausgabe, 6).

Die Arbeit umfaßt sieben Kapitel: 1. Mission, afrikanische Kultur und Kolonialismus: Eine Einführung; 2. Die Missionare und die Romantik – Deutsche Wurzeln der hohen Wertschätzung der afrikanischen Kultur; 3. Das Evangelium als Erfüllung – Bruno Gutmanns Arbeit unter den Chagga 1902–1920; 4. Ähnliche Entdeckungen in anderen Missionen – Gutmanns Zeitgenossen

Traugott Bachmann und Ernst Johanssen; 5. Konfirmation ist nicht afrikanisch genug – Die Christianisierung der Übergangsriten; 6. Wenn eine progressive Gemeinde konservativ wird – Bruno Gutmann und die Gemeinde Old Moshi 1926–1938; 7. Integration oder Apartheid? – Die Reaktion auf Gutmanns Ideen in der Herrnhuter und in der Berliner Mission.

In dem kurzen Abschnitt »Was ist afrikanisch?« betont Vf. das Bemühen der konservativen Missionare, die afrikanischen Christen zu echter Unabhängigkeit zu führen.

Für den Missionshistoriker besonders interessant ist Anhang A mit der Liste der afrikanischen Namen europäischer Missionare. Die Bibliographie listet auch nichtveröffentlichtes Archivmaterial auf.

Münsterschwarzach

Basilius Doppelfeld

Homeyer, Josef / Steins, Georg (Hg.): Kirche – postmodern »überholt«? Erfahrungen und Visionen in einer Zeit des Umbruchs, Bernward bei Don Bosco / München 1996; 162 S.

Das Buch geht auf eine Tagung des Katholischen Forums Niedersachsens im Jahre 1995 zurück und bietet den Versuch einer Ortsbestimmung der Kirche in heutiger Zeit. Der Begriff der »Postmoderne« ist freilich differenzierter, als daß man ihn ohne gründliche Vorklärung verwenden kann. Sieht man von dieser fehlenden Vorklärung ab, bietet das Buch u.a. gute Schlaglichter zur Gottesfrage (GEORG STEINS), zur kirchlichen Einheit (J. VALENTINS), zur heutigen Gestalt von Kirchlichkeit (M. HEIMBACH-STEINS). Lesenswert ist vor allem auch der Beitrag des Hildesheimer Bischofs zu seiner Kirchenerfahrung.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Kakar, Sudhir: Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte, aus dem Engl. von Barbara Hörmann, Verlag C.H.Beck / München 1997; 312 S.

Man sollte sich darüber klar sein, was von diesem Werk zu erwarten ist und was nicht. Der deutsche Titel läßt an eine allgemeine Phänomenologie von Angst und Gewalt in der Religionsgeschichte denken, etwa nach dem Muster des von H.v. Stietencron herausgegebenen Sammelbandes diesen Titels (Düsseldorf 1979). Der indische Autor, Hindu, Psychologe und Psychoanalytiker – schon durch zwei frühere Publikationen ähnlicher Thematik bekannt – wäre damit schwerlich zu identifizieren. Seine eigentliche Absicht ergibt sich aus dem Einleitungskapitel: Das *eine* Thema ist das Verhältnis von Hindus und Muslimen in Indien. Damit sind die anderen Religionen des Subkontinents effektiv abgemeldet – die Parsen und die Buddhisten, die Jainas ebenso wie die Christen jeglicher Observanz. Was bleibt, ist nun allerdings eine gerade in dieser Einseitigkeit imponierende Studie, beginnend mit der versuchten Erstürmung der Babri-Moschee von Ayodhya durch Hindu-Nationalisten am 9. November 1990, die dann zwei Jahre später in erneutem Ansturm gelang. Das Drama fand seine Fortsetzung in Hyderabad, Hauptstadt des Bundesstaates Andhra Pradesh, und dies Geschehen ist es, das KAKAR aus eigenem Erleben im Hauptteil des Werkes in allen seinen Erscheinungsformen und Weiterungen referiert und analysiert.

Dabei kommt auch ein Faktor zum Tragen, der im Titel der amerikanischen Originalausgabe des Werkes besser ausgedrückt ist als in der deutschen Fassung: »The Colors of Violence«, d.h. die

Tatsache, daß die Beziehung von Hindus und Muslimen je nach ideologischer Perspektive in unterschiedlicher »Färbung« erscheint. So sieht etwa der liberale Historiker die Geschichte verklärt durch präkoloniale Freundschaft von Hindus und Muslimen, ja sogar im Licht einer Mischkultur, die für Konflikte und Gewalt religiösen Ursprungs wenig Raum läßt. Für den Hindu-Nationalisten hingegen ist der Konflikt die Grundgegebenheit indischer Geschichte, die bis heute in immer neuen Varianten erscheint, in stetiger Abfolge von Aggression und Widerstand – »und so geht es immer weiter«. Nur der Psychoanalytiker kann und soll versuchen, von einem Standort außerhalb des Kampfgetümmels »das kulturelle Gedächtnis zu strukturieren« und dabei sowohl die religiösen als auch – wie man in Indien sagt – die »kommunalen« Momente richtig einzuschätzen, womöglich auch die Folgen der heute akuten Modernisierungsprozesse einzubeziehen.

Man mag darüber streiten, ob die Konsequenzen der Relation von Religion und Gewalt, wie KAKAR sie im Konflikt von Hindus und Muslimen gegeben sieht, verallgemeinert werden dürfen. Gleichsam in einem Atemzug stellt er – sicherlich mit Recht – fest, daß der »psychologische Raum«, den Religion in Indien besitzt, ein ganz anderer ist als etwa in den Vereinigten Staaten, behauptet aber gleichzeitig, daß »in *allen* Religionen Gewalt eindeutig nötig ist, um religiöse Ziele durchzusetzen«. Eher möchte man KAKAR in der vorsichtigeren Diagnose folgen, daß man »letztlich nur auf emperischem Wege herausfinden kann, welche Religionen die meiste Gewalt entfesselt haben«. Im übrigen kann es dabei bleiben, daß KAKARS Studie primär von hohem indologischen Wert ist. Eine so fakten- und kenntnisreiche Analyse der komplexen Konfliktsituation zwischen Hindus und Muslimen, die noch dazu bis in die jüngste Gegenwart reicht, gab es bisher nicht und wird vermutlich auch lange nicht übertroffen werden. Die hervorragende deutsche Übersetzung trägt das ihre dazu bei (warum die Übersetzerin durchgehend »Telegu« statt »Telugu« schreibt, bleibt unerfindlich). Für eine Neuauflage wünscht man sich Personen- und Sachregister.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Kiel, Christel: *Christen in der Steppe. Die Máasai-Mission der Nord-Ost-Diözese in der Lutherischen Kirche Tansanias* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 25), Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1996; 390 S.

Die Autorin, seit 1976 protestantische Pfarrerin, war mit ihrer Familie in den 70er Jahren in Nordtansania tätig und übernahm zusammen mit ihrem Mann 1986 die Stelle des Máasai-Missionars in der Nord-Ost-Diözese (NED) der Ev.-Luth. Kirche Tansanias (ELCT). Bei ihrer wissenschaftlichen Arbeit ging sie nicht nur den historischen Spuren der Máasai-Mission nach, sondern fragt: »Welche Faktoren waren es, die die Máasai zum Christentum brachten? Welche Faktoren waren es, die sie lange davon abhielten, Christen zu werden? ... Wie macht man aus nomadisierenden Völkern Kirchenmitglieder?« (7).

Im ersten Teil ihrer Dissertation (Berlin 1994) stellt Vf. Lebenszyklus, Gesellschaftsordnung und Glaube der Máasai im Nordosten Tansanias dar (11–114); der zweite Teil (115–304) ist der Darstellung der Máasai-Mission der Lutherischen Kirche gewidmet, gliedert nach den verschiedenen Rollen und Epochen des Missionars als Regierungsbeamter (1892–1930), Lehrer (1934–1964) und Heiler (1964–1992) und ergänzt durch Reflexionen (134–139, 166–172, 185–189, 203–208, 297–303), die das Dargestellte deuten. Deutlich wird, daß die Máasai-Mission in Nord-Ost-Tansania mehr und mehr zu einem Tun der Gemeinde wurde, zu einer Einforderung der Missionare durch die Bedürfnisse der Christen (Sakramente, Segen, Krankenheilungen), wie dann im dritten Teil – dem leider eine Überschrift fehlt – anhand des Wandels der Missionsmethode

(312–314) beschrieben wird. Schließlich versucht Vf. die »Einordnung der Máasai-Mission der NED in den größeren Zusammenhang der ELCT und des Christentums in Afrika« (354–382). Dabei stellt Vf. deutlich die Frage nach den Zukunftsaussichten der Máasai und deren traditioneller Lebensweise im Afrika von heute, wobei sich ihre Darstellung auf erfahrene Missionare und Máasai stützt (370–375). Die Máasai stehen vor der Alternative: Untergang oder Integration. »Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Máasai der NED ihrer andersartigen Ausgangsbedingungen wegen zu den letzten Völkern Afrikas gehören, die sehr spät das Christentum annehmen. In der Art, wie sie ihr Christsein leben, fügen sie sich jedoch durchaus ein in die Reihe der Glieder am Leib des auferstandenen Jesus Christus« (381).

Vf. setzt sich auch kritisch mit anderen Formen der Máasai-Mission auseinander, so etwa mit der katholischen Arbeit unter den Máasai in und um Handeni (Diözese Mbulu). Ihre diesbezüglichen kritischen Anmerkungen (240–246) sind angebracht, fair vorgetragen und bedenkenswert, vor allem im Hinblick auf die Fortführung der aufwendigen tiermedizinischen Versorgung in der katholischen Máasai-Mission.

Die Dissertation schließt mit neun Thesen zur Mission im allgemeinen und zur Arbeit unter den Máasai im besonderen (390), wovon die letzte These gleichsam die Quintessenz des Buches darstellt: »Eine Kirche von Viehzüchtern ist trotz ihrer unterschiedlichen Entstehungsgeschichte keine Sonderkirche, sondern wächst in dem ihr gemäßen Tempo hinein in die ›Gemeinschaft der Kinder Gottes‹« (390).

Münsterschwarzach

Basilius Doppelfeld

Schmitz, Bertram: *›Religion‹ und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich* (= Marburger Wissenschaftliche Beiträge 10), Tectum / Marburg 1996; 214 S.

Mit dieser Arbeit promovierte SCHMITZ in Hannover in Religionswissenschaft. Angesichts des teilweise wenig kritischen Umgangs mit dem Begriff »Religion«, den vor SCHMITZ schon Feil u.a. diskutiert haben, kommt es in dieser Arbeit zu einer wesentlichen Blickerweiterung. Vf. beschränkt sich nicht auf den semitischen bzw. abendländischen Bereich, sondern untersucht über die indogermanischen und semitischen Sprachen hinaus sprachwissenschaftlich den Begriff »Religion« in anderen repräsentativen Sprachen bzw. Sprachfamilien. In einem zweiten Schritt geht Vf. den unterschiedlichen Grundbegriffen in verschiedenen gedanklichen Kontexten wie »religio«, »dharma«, »jiao« u.a. nach. Die Arbeit stellt einen weiteren Schritt in Richtung auf ein besseres Verständnis der Religion in unterschiedlichen kulturellen Kontexten dar. Sie verdient Beachtung.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Schott, Rüdiger: *Orakel und Opferkult bei Völkern der westafrikanischen Savanne* (Vorträge der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften G 348), Westdeutscher Verlag / Opladen 1997; 76 S.

Der Akademie-Vortrag handelt von den Feldforschungen des Völkerkundlers aus Münster bei den Balsa in Nordghana und den Lyela in Burkina Faso über unterschiedliche, aber in der Funktion vergleichbare Orakeltechniken. Beide Male bediente er sich dabei »etwas unorthodoxer Methoden

der subjektiven Teilnahme«, um in ihr Geheimnis einzudringen. Bei den Balsa ist es ein vom Wahrsager und vom Klienten an beiden Enden gehaltener Stock, aus dessen Bewegungen der Klient selber die Schlüsse zieht. Bei den Lyela werden vom Wahrsager in den Sand gezeichnete vielfältige Symbole gedeutet, nachdem halbzahme Mäuse über sie gelaufen sind und ihre Spuren darauf hinterlassen haben. Das System der Sandzeichen, die alles für die Lyela Lebensbedeutsame verbildlichen, sind im Anhang fotografisch dokumentiert und erklärt (43–65): sie sind die Vorform einer Bilderschrift. Bei beiden Völkern sind, wie allgemein in Westafrika und aus den Forschungen von M. Fortes und M. Griaule bekannt, nicht das Zukünftige, sondern die geheimen geistigen Ursachen gegenwärtigen Übels eigentliches Thema der Wahrsager. Das Orakel bestimmt, welchem Ahnen oder welcher anderen Geistesmacht zu opfern ist, um das Übel zu beheben. Opfer für die höchste Himmelsgottheit gibt es dagegen nicht; wohl aber lebt auch im für beide Völker unentbehrlichen Orakel ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit, das dem modernen westlichen Menschen Fragen stellt.

Berlin

Heinrich Balz

Schulz, Heinz-Manfred: *Seitenwechsel. 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 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 des Vf. gilt nämlich zunächst konkret, d.h. sie geschieht draußen, im Bahnhofsviertel, und ist erst darin »spirituell«. SeelsorgerIn 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« (86 ff.) um so schmerzlicher deutlich: die Unberührbarkeit ihrer gigantischen »pastoralen« Organisationen, ihrer geheimen Hauptziele »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 TheologInnen, Seelsorge-Innen, allen MitarbeiterInnen (und Verzweifelten an) der Kirche nachdrücklich empfehlen, sie sollten darüber hinaus zur Pflichtlektüre für alle Benutzer des Weltkatechismus erklärt werden.

Münster

Hermann Steinkamp

Bakker, Hans (Hg.): *The Sacred Centre as the Focus of Political Interest. Proceedings of the symposium held on the occasion of the 375th anniversary of the University of Groningen. 5-8 March 1989* (Reihe: Groningen Oriental Studies vol. VI) Egbert Forsten / Groningen 1992, IX + 268 S.; **Baudler, Georg:** *Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum*, Kösel / München 1994, 431 S.; **Bischofberger, Otto:** *Feiern des Lebens. Die Feste in den Religionen*, Paulusverlag / Freiburg, Schweiz 1994, 215 S.; **Khoury, Adel Theodor (Hg.):** *Das Ethos der Weltreligionen*, Herder / Freiburg-Basel-Wien 1993, 208 S. (Herder/Spektrum 4166); **Klöcker, Michael / Tworuschka, Monika / Tworuschka, Udo:** *Wörterbuch Ethik der Weltreligionen. Die wichtigsten Unterschiede und Gemeinsamkeiten*, Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1995, 237 S. (Reihe: Gütersloher Taschenbücher GTB 720); **Tworuschka, Udo (Hg.):** *Heilige Stätten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 1994, VIII + 248 S.

Immer wieder erscheinen Bücher zu vergleichenden Themen der Religionswissenschaft, von denen einige im folgenden vorgestellt werden.

Der von BAKKER herausgegebene Kongreßband zeigt an Beispielen aus dem Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus, wie heilige Orte oft aus politischen Gründen zu zentralen Stätten der Begegnung und der Frömmigkeit gemacht worden sind bzw. auch heute dazu dienen. Dadurch kommt ein Aspekt in den Blick, der bei frömmigkeitsgeschichtlichen Studien meist unerwähnt bleibt, aber notwendig ist, um die sozio-religiöse Bedeutung solcher Stätten zu verstehen. Obwohl der Hauptakzent des Bandes auf dem Hinduismus liegt, sind auch die Beispiele aus den anderen Religionen – im Falle des Christentums: Edessa und Santiago de Compostella – lehrreich und interessant.

Ziel des Buches von BAUDLER ist es, »die heute notwendige *Suche* nach einem gewaltfreien Christentum auf [...] wissenschaftliche Weise zu unterstützen. Niemand kann heute verantwortlich einer Religionsgemeinschaft angehören – oder gar beruflich in ihr und für sie tätig sein –, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, wie diese Religion mit dem Problem der Gewalt umgeht.« (14f) Dementsprechend finden sich in diesem Buch zunächst Aussagen zur ursprünglichen Verbindung von Opfer und Gewalt (vor allem die Theorien von W. Burkert und R. Girard zum »heiligen« Töten werden vorgestellt). Desweiteren werden Auswege aus Opfer und Gewalt in der Religionsgeschichte (Ahimsa, Yen, Tao, Agathon) und im Alten Testament (Jahwe) sowie im Neuen Testament (Abba) dargestellt. Schließlich wird das Verhältnis von Opfer und Gewalt in der (frühen) Kirche behandelt und zum Schluß zu einer Neuorientierung des Denkens aufgerufen. »Es geht darum, eine ältere gewaltfreie, durch liebende Personbegegnung geprägte, aber durch Gewalt verschüttete und überdeckte Struktur wieder aufzudecken, sie neu wirksam werden zu lassen und dadurch die Gewaltstrukturen mehr und mehr überflüssig zu machen.« (421)

Für viele Gläubige ist die Teilnahme an den religiösen Festen der Tradition zu Hause wie in der Fremde der sichtbarste Ausdruck ihrer Verbundenheit mit der Religion, und dies auch dann noch, wenn sie lediglich kulturelle Bindung dokumentiert. Von daher ist es hilfreich, daß BISCHOFBERGER die Feiern des Lebens für den Hinduismus (Pongal, Mahashivaratri, Holi, Krishna Janamashtami, Genesha Chaturthi, Navaratra, Divali), den Buddhismus (Kathina-Tag, Buddha Jayanti, Wesak, Bun Phraa Wes, Losar, Chung-Yüan), die Sikhs (Baisakhi, Divali, Hola Moitalla, Gurpurb), das Judentum (Sabbat, die drei Wallfahrtsfeste, die hohen Feiertage, die nachbiblischen Feiertage), den Islam (Id al-adha, Id al-fitr, Mawlid al-Nabi, Mi'raj, Muharram) und die Ursprünge der christlichen Feste (Ostern und Pfingsten, Epiphanie, Weihnachten) zusammengestellt hat. Alle Feste sind sehr korrekt und ansprechend beschrieben. Man kann nur wünschen, daß viele, die etwas über die Religion der anderen und über die eigene Tradition erfahren wollen, zu diesem sehr informativen Buch greifen.

In dem von KHOURY herausgegebenen Band zum Ethos der Weltreligionen kommen nach einer Einleitung folgende Religionen zur Darstellung: Hinduismus (E. PULSFORT), Buddhismus (P. GERLITZ), Konfuzianismus und Daoismus (R. MALEK), Judentum (D. VETTER), Christentum (F. FURGER) und Islam (A.TH. KHOURY). Da die Schwerpunkte innerhalb der einzelnen Religionen unterschiedlich gesetzt sind, wird bei den einzelnen Beiträgen auf eine einheitliche Gliederung verzichtet, so daß sich schon vom Aufbau der Beiträge her zeigen läßt, daß nicht alle Religionen dasselbe lehren und wollen, obwohl in vielen Punkten die ethischen Erwartungen an den Menschen erstaunliche Parallelen trotz eines jeweils ganz anderen Begründungszusammenhanges aufweisen. Die Lektüre des Buches ist daher sehr instruktiv und weiterführend, die einzelnen Beiträge sind in verständlicher Sprache verfaßt und entsprechen inhaltlich voll fachwissenschaftlichem Niveau. Wer sich für die Thematik interessiert, sollte unbedingt dieses wertvolle Buch konsultieren.

Das *Wörterbuch Ethik der Weltreligionen* von KLÖCKER / TWORUSCHKA ist ein handliches und informatives Nachschlagewerk, das geordnet nach den Grundthemen: Arbeit / Freizeit, Besitz / Armut, Ehe / Familie, Ernährung, Familienplanung, Fremde / Fremde Religionen, Frieden / Krieg, Gesundheit / Krankheit, Lebenswenden, Mann / Frau, Politisches Verhalten, Schuld / Sühne, Gut / Böse, Sexualität, Tier, Umwelt, Wirtschaft sowie nach den aktuellen Stichwörtern: Autopsie, Einäscherung, Euthanasie, Homosexualität, Künstliche Befruchtung, Organtransplantation / Bluttransfusion, Todesstrafe die Positionen von Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus darstellt und zusätzlich weiterführende Literatur nennt. Während bei den Grundthemen jeweils alle Religionen zur Sprache kommen, ist dieses Prinzip bei den aktuellen Stichwörtern nicht durchgängig eingehalten, weil vermutlich nicht zu allen Themen Stellungnahmen aus allen Religionen vorlagen. Ein Glossar mit wichtigen Begriffen sowie ein Personen- und Sachregister schließen den Band ab und gewähren somit eine weitere rasche Orientierung. Ohne jeden Zweifel handelt es sich bei diesem Wörterbuch um ein wichtiges Nachschlagewerk im Bereich religiöser Ethik.

Der von TWORUSCHKA herausgegebene Sammelband über *Heilige Stätten* bietet zunächst einige Grundüberlegungen zum Heiligen Raum bzw. der Heiligen Stätte aus der Sicht der Religionsphänomenologie und stellt dann heilige Stätten des Katholizismus, des Protestantismus, der Orthodoxie, des Judentums, Islam, Zoroastrismus, Hinduismus, Buddhismus, Sikhismus, des weiteren heilige Stätten Chinas, des Shintoismus, von Neureligionen in Europa sowie Revitalisierungsversuche heiliger Stätten aus den vorgeschichtlichen Religionen Europas vor. Der Akzent liegt demnach auf den lebenden Religionen. Heilige Stätten »vergängerer« Religionen kommen folglich in diesem Buch nicht vor. Bei der Lektüre fällt auf, daß nicht nur in der Lehre, sondern auch in der Art der Frömmigkeit und des religiösen Vollzugs die Religionen unterschiedlich sind. Mit Blick auf das Christentum gilt dies sogar und sehr deutlich für die christlichen Konfessionen im Vergleich, wenn im Protestantismus das Ende sakraler Ausgrenzungen verkündet, dann aber doch nicht

durchgehalten wird, während der Katholizismus und die Orthodoxie bewußt auf sakrale Stätten setzen. Obwohl die Darstellung mit diesen drei Formen christlicher Ausprägung beginnt, versteht sie sich religionswissenschaftlich und ist tatsächlich auch so angelegt. »Der Religionswissenschaft stehen keine Kriterien zur Verfügung, ›bessere‹ von ›schlechteren‹ Religionen, ›wahre‹ von ›weniger wahren‹ oder gar ›falschen‹ zu unterscheiden«, schreibt UDO TWORUSCHKA zutreffend im Vorwort und hält sich im folgenden daran. Deshalb kann der auf diese Weise entstandene Band ohne jede Einschränkung als Nachschlagewerk nicht nur dem religionswissenschaftlich nicht vorgebildeten Publikum, sondern auch den Fachleuten zur Lektüre empfohlen werden.

Hannover

Peter Antes

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Jörg Dierken, Seminar für Fundamentaltheologie, Universität Hamburg, Sedanstr. 19, D-20146 Hamburg;

P. Dr. Paulo Suess, Caixa Postal, 46-023, 04199 São Paulo SP – Brasilia;

Dr. Antje Vollmer, Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages, Platz der Republik, D-11011 Berlin.

