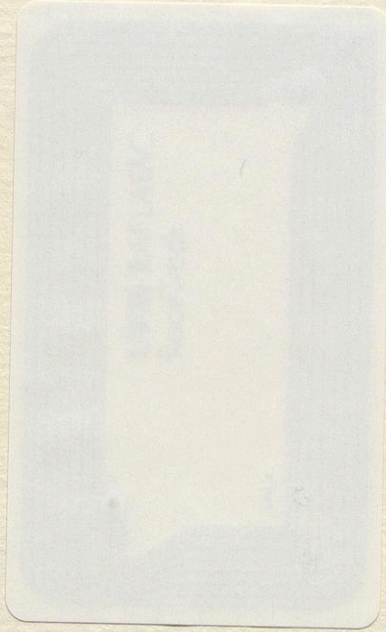




N12<515980974 021



UBTÜBINGEN



these

ISSN 0044-3123

84

R

L

2000
shinet

Zeitschrift für Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft

84. JAHRGANG · 2000 · HEFT 1

	Editorial	1
DANIEL JEYARAJ	Halle-Danish (Tranquebar) Mission and Western Protestant Missionary Tradition	3
AFE ADOGAME	Mission from Africa – The Case of the celestial Church of Christ in Europe	29
HANS MARTIN HENNING	Kenshō-Probleme. Randbemerkungen zur Biografie Hugo Enomiya-Lassalles (1898–1990)	45
	<i>Kleine Beiträge:</i>	
KLAUS HOCK	Die Religionen Ostafrikas und ihre Erforschung im Zeitalter der Globalisierung	58
	<i>Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1998/99</i>	62
57 hes	Buchbesprechungen	73

EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien

GK T 85

EINGEGANGEN

15. März 2000

U. 11. 11. 11.



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. Bilius 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: Postfach 1162, 65531 Limburg.

Für die Schriftleitung bestimmte Sendungen werden erbeten an:

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
– Schriftleitung –

Institut für Missionswissenschaft · Hüfferstr. 27 · D-48149 Münster

Telefon 02 51 / 8 33 26 52 oder Durchwahl 8 33 25 85, Fax 8 33 26 14

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

© Verlag: EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, D-86941 St. Ottilien,
Telefon 081 93 / 7 12 61, Fax 68 44

Gesamtherstellung: EOS Druck, D-86941 St. Ottilien

Satzherstellung: Markus Schmitz, Büro für typographische Dienstleistungen, Münster

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

Inhalt des 84. Jahrgangs ZMR 2000

Abhandlungen

ADOGAME, AFE: Mission from Africa – The Case of the celestial Church of Christ in Europe	29
AHRENS, THEODOR: Mission – Globalization with a difference	286
BOSL, KATHARINA: »Deutsche« Jesuiten am brasilianischen Amazonas im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Werkstattbericht	206
DIEL, PAULO: Die Kirche Brasiliens im 19. Jahrhundert – zwischen Krise und Erneuerung	221
DOWNES, PETER: Die »Entdeckung« Brasiliens und der Indigenas im 16. Jahrhundert	179
HENNING, HANS MARTIN: Kenshō-Probleme. Randbemerkungen zur Biografie Hugo Enomiya-Lassalles (1898–1990)	45
JEYARAJ, DANIEL: Halle-Danish (Tranquebar) Mission and Western Protestant Missionary Tradition	3
OHM, THOMAS: Die Begegnung der Religionen	160
PIEPKE, JOACHIM: Der Candomblé und die Frage nach der Identität	275
PFÜLLER, WOLFGANG: Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen	140
VASCONCELOS, SERGIO D.: Der Candomblé und die Suche nach der brasilianischen Identität	259
WILKE, ANNETTE: Widerständig und Gott-los: Zur Wiederentdeckung der Mystik in der Moderne	99
WUNN, INA: Evolution von Religion – Evolutionistische Modelle und ihre Bedeutung in der Religionswissenschaft	122

Kleine Beiträge

Brasilien – 500 Jahre Dialog und Hoffnung. Hirtenbrief der Bischofskonferenz an die brasilianische Gesellschaft und die Gemeinden	235
HOCK, KLAUS: Die Religionen Ostafrikas und ihre Erforschung im Zeitalter der Globalisierung	58
TROLL, CHRISTIAN W.: Ein Gott – drei Wahrheiten. Wie weit ist die interreligiöse Ökumene?	166

Mitteilungen

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1998/99	62
--	----

Besprechungen

ALT, JOSEF SVD (Hg.): Arnold Janssen SVD. Briefe nach Neuguinea und Australien, Nettetal 1996 (Gründer)	73
America Pontificia III, Sammlung von J. Metzler, Città del Vaticano 1995 (Meier)	249
AMSTUTZ, JOSEF: Missionarische Präsenz – Charles de Foucauld in der Sahara, Immensee 1997 (Heimbach-Steins)	297
BECKER, DIETER (Hg.): Ohne Streit kein Frieden? Frankfurt a.M. 1998 (Brandt)	74
BRINKMANN, M. E. / VLUG, H. (Hg.): Faith in the City, Zoetermeer 1998 (Bünker)	298
BSTEH, A. / MIRDAMADI, S. M. (Hg.): Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, Mödling 1997 (Antes)	77
BUTZKE, PAULO: Gemeindeaufbau in Brasilien, Erlangen 1999 (Piepke)	300
ERTLER, K.-D. (Hg.): Von Schwarzkörben und Hexenmeistern, Berlin 1997 (Post)	77
FIRTH, SHIRLEY: Dying, Death and Bereavement in a British Community, Leuven 1997 (Antes)	303
FORNET-BETANCOURT, RAÚL (Hg.): Mystik der Erde, Freiburg i.Br. 1997 (Borengässer)	79
GILLNER, MATTHIAS: Bartolomé de Las Casas, Stuttgart u.a. 1997 (Langenhorst)	81
GRESHAKE, GISBERT: Der dreieine Gott, Freiburg i.Br. 1997 (Waldenfels)	82
HAENGER, PETER: Sklaverei und Sklavenemanzipation, Basel u.a. 1997 (Gründer)	250
HEIENE, GUNNAR: Eivind Berggrav, Göttingen 1997 (Gensichen †)	84
HENRYK, ZIMON SVD: Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej, Lublin 1998 (Anderwald)	303
HEYDEN, U. VAN DER / BECHER, J. (Hg.): Mission und Moderne, Köln 1998 (Gründer)	85
INTERNATIONALES LEITUNGSTEAM DES CCFMC: Grundkurs zum franziskanisch-missionarischen Charisma, Werl 1998 (Waldenfels)	305
KOLTERMANN, RAINER (Hg.): Universum – Mensch – Gott, Graz u.a. 1997 (Poell)	306
KREINER, ARMIN: Gott im Leid, Freiburg u.a. 1997 (Striet)	307
KRONEBERG, ECKART: Buddha in der City, Freiburg 1997 (Waldenfels)	312

LEHMANN, EMILY: Scheitern um zu begreifen, Berlin 1997 (Camps)	86	Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan, Hildesheim 1995 (Lampe)	251
LIPPIELLO, T. / MALEK, R. (Hg.): »Scholar from the West«. Giulio Alene S.J and the Dialogue between Christianity and China, Nettetal 1997 (von Collani)	88	PETER, ANTON (Hg.): Christlicher Glaube in multikultureller Gesellschaft, Immensee 1996 (Waldenfels)	314
MALEK, ROMAN (Hg.): Hongkong, Kirche und Gesellschaft im Übergang, Nettetal 1997 (Glüer)	89	POST, FRANZ-JOSEPH: Schamanen und Missionare, Münster u.a. 1997 (Nebel)	92
Mélanges de L'École Française De Rome. Italie et Méditerranée. Les Frontières de la Mission, Rom 1997 (Camps)	312	PRICE, L./ SEPÚLVEDA, J./ SMITH, G. (Hg.): Mission Matters, Frankfurt a.M. u.a. 1997 (Gensichen †)	315
MESSING, MARCEL: Der Buddhismus im Westen, München 1997 (Waldenfels)	312	RAHNER, KARL: Sämtliche Werke: Bd. 4, Solothurn u.a. 1997 (Waldenfels)	317
MÜLLER, HADWIG: Leidenschaft der Armen, Mainz 1998 (Steinkamp)	91	STAEHELIN, FRITZ: Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im 18. Jh., Hildesheim 1997 (Beck)	253
MÜLLER, LUDWIG A. SVD: Die Geschichte der Indianermission der Steyler Missionare in Paraguay, Nettetal 1999 (Bosch)	251	WENDT, REINHARD: Fiesta Filipina, Freiburg i.Br. 1997 (Hafner)	254
OKAFOR, GABRIEL MADUKA: Christianity and Islam in West Africa, Altenberge u.a. 1997 (Antes)	313	Sammelrezensionen:	
OLDENDORP, CHRISTIAN G.A.: Geschichte der Mission der ev. Brüder auf den caribischen		Die Herrnhuter Missionshistoriographie im 18. Jh.: CRANZ (1995), OLDENDORP (1995) (Beck)	317



Gk I 85

EDITORIAL

Das Jahr 2000 ist für die ganze Menschheit ein großes Ereignis. Papst Johannes Paul II. hat das vor uns liegende Heilige Jahr unter das Jahresthema gestellt: »Der dreifaltige Gott. Jahr der Feier der Gegenwart Gottes in der Welt«. Das Geheimnis unserer Welt ist der eine Gott: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Alles kommt von ihm, alles wendet sich ihm zu.

Die Tatsache, dass wir das Jahr 2000 feiern, ist Anlass genug, auch in der Zukunft der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* retrospektiv und prospektiv die Wirkungsgeschichte des Christentums zu bedenken. Gilt es rückblickend, die Geschichte des Christentums mit Licht und Schatten zu zeichnen, haben wir gegenwärtig die Aufgabe, die Zeichen der Zeit zu erkennen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten, vorausschauend sodann die Orientierung und die Verantwortung gelebten und bezeugten Christseins aufzuzeigen.

Wir Christinnen und Christen brauchen uns in der Vielfalt der propagierten Sinnangebote mit unserem in Jesus Christus geschenkten Orientierungsangebot an die Menschen nicht zu verstecken. Als Salz der Erde und Sauerteig der Welt aber liegt es an uns Christen selbst – auf dem Weg in dritte Jahrtausend –, aus der Minderheitensituation heraus den Menschen Orientierung anzubieten, um so die Welt zu gestalten und das Angesicht der Erde zu erneuern, indem wir Jesus Christus verkünden, der die Fülle der Wahrheit und der Weg des Lebens ist. Die frohmachende Botschaft des Evangeliums gibt Mut und Zuversicht zum Aufbruch in einer von Gott geschenkten Zukunft.

Im Mittelpunkt der Orientierung steht letztlich dann der Mensch selbst in seiner je eigenen Gottesbeziehung. Möge eine jede Christin, ein jeder Christ in all dem Handeln in Orthodoxie und Orthopraxie nicht nur von und/oder über Gott reden, sondern im wahrsten Sinn des Wortes den dreifaltigen Gott, der für uns in Jesus Christus Mensch geworden ist, zur Sprache bringen. Dann wird das Wirken des Geistes Gottes zum maßgeblichen Vollzug christlich-missionarischen Glaubens und Lebens.

Die Beiträge dieses Heftes beschreiben anschaulich, dass wir uns in einer vom Pluralismus geprägten Zeitepoche befinden. Die Missionswissenschaft trägt dieser Entwicklung schon geraume Zeit Rechnung. Mission ist schon lange keine Einbahnstraße mehr. Die verschiedenen Kulturen der Welt durchdringen sich gegenseitig und befruchten einander. In der Zukunft wird die Begegnung der Kulturen und Religionen zum Maßstab des Gelingens der Menschen in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit. Nicht das Gegeneinander, sondern das Miteinander ist gefragt. Auf dem Weg des Miteinanders in das dritte Jahrtausend ist vor allem das Christentum herausgefordert, die Spaltungen zu überwinden und die Einheit in der Vielfalt der Riten anzustreben. Auf diesem Weg der Einheit kann uns ein altes afrikanisches Sprichwort eine hilfreiche Stütze und Wegweisung missionarischen Handelns sein:

*Viele kleine Leute
an
vielen kleinen Orten,
die viele kleine
Dinge tun,
werden das Angesicht
der Erde erneuern.*

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft wird als Organ von dem Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) herausgegeben. Der Vorstand des IIMF möchte an dieser Stelle den Herausgebern, der Schriftleitung, der Redaktion und allen Leserinnen und Lesern Dank und »vergelt's Gott« sagen für das engagierte Mittun in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Möge Gottes Segen mit uns sein in unserem missionarischen Wirken in dem vor uns liegendem Jahr 2000 – und in dem auf uns zukommenden neuen Millenium.

*Günter Riße
1. Vors. des IIMF*

HALLE-DANISH (TRANQUEBAR) MISSION AND WESTERN PROTESTANT MISSIONARY TRADITION

by Daniel Jeyaraj

Introduction

Mission is an encounter of persons in their life situation and world views grounded in their traditions and coloured by their ever changing experiences. The communicating partners allow, either consciously or unconsciously, their preconceptions challenged, enriched and altered. This two way communication process holds true for cross-cultural and international mission relationships. The common assumption that the West molded the East through its political, colonial, diplomatic, technical, cultural and ideological undertakings, but remained largely unaffected, proves doubtful. The following essay attempts to demonstrate how the 18th Century Protestant mission activity in South India¹ influenced the West, especially the places where German pietism was prevalent, in creating new world views, mission awareness and new mission societies.

I. Importance of contexts in the mission encounter

Every human society is a meeting place of the past traditions, present multifaceted context and future hopes of a particular society in a particular time in a particular way. A brief survey of the outstanding characteristics 18th Century will throw more light on the mutual influence of the Christian missions in India and certain circles of the society in the West. In Europe the end of the Thirty Years' War (1618–1648) marked a new way of looking at the coexistence of different Christian groups with their distinct traditions and interpretations of the Christian Gospel. The deep thirst for tolerance drained the power of unique claims of the Church. Nominal Christianity consisting of performing religious rites such as baptism, mechanical administration of the Eucharist, confessing and moral sermons made Christian belief to a private property with little relevance to day to day life in the society. New avenues for practicing Christian faith were in great need. The movement of German Protestant Pietism came as an answer especially through the

¹ The term 'Protestant' refers to the historical event on April 19, 1529 at the Diet of Speier in which six German princes and fourteen north German cities firmly expressed their strong disapproval about the decision of the Emperor Charles V. (Spanish King, but emperor of the Holy Roman Empire from 1519–1556) and the Roman Catholic Church that the followers of Martin Luther had to get themselves reconverted to Roman Catholicism.

teachings of Jacob Böhme (1574–1624) John Arndt (1555–1621), Philip Jacob Spener (1635–1705),² August Herman Francke (1663–1727)³ and John Albert Bengel (1687–1752). Their general emphasis lay on conscious regeneration and commitment to the cause of Christ in theology and in practice. Their desire to live the requirements of the Gospel of Christ made them to engage in missionary activities both in Europe and in other countries. Moved by the teachings of Spener and certain domestic problems, Frederick IV. (1671–1730, from 1699 King of Denmark) started the first German Lutheran overseas mission in 1705 and sent two young students of theology, Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719) and Heinrich Plütschau (1677–1746) as missionaries to his small colony Tranquebar (1620–1845)⁴ on the Eastern Coromandal Coast in South India.

On political side, the 18th century was a time of European efforts to colonize the newly discovered countries. The British East India Company (EIC) could establish itself in Surat from 1600; their Fort St. George in Chennai (earlier known as Madras) was established in 1639 by Francis Day. In 1653 it became an independent Presidency. The death of Aurengzeb in 1707 created a political vacuum in India and gave a fertile ground for warring European powers, France and England, to consolidate their colonies. The wealth of the British East India Company in India and the prospect of transferring it to England were attractive so that the cost of English wars with France, Holland and North America could be paid with revenues from India. With the help of sick King George III (1738–1820) William Pitt the Younger (1759–1806, Prime Minister of Great Britain from 1783) passed special laws to centralize power in India.⁵ During this period Great Britain

² Cf. BRUNNER, 1988, p. 25. Brunner summarizes six objectives of Spener's pietism: »1) a more extensive use of the Word of God among us; 2) the establishment and diligent exercise of spiritual priesthood; 3) to awaken a fervent love among our Christians and to this into practice; 4) to beware how we conduct ourselves in religious controversies; 5) that schools and universities would pay attention to the life as well as the studies of the students entrusted to them; [and] 6) that sermons may be so prepared by all that their purpose (faith and its fruits) may be achieved in the hearers to the greatest possible degree.«

³ The specialty of Halle Pietism was the emphasis laid on the »exemplary« conversion method of Francke himself. Cf. BRUNNER, 1988, p. 119. The order of conversion should follow divine stirring (göttliche Rührung), the struggle for repentance (Bußkampf) and break through (Durchbruch). In 1702 Francke founded the *Collegium Orientale* in Halle to teach oriental languages such as Greek and Hebrew. His *Der große Aufsatz* (the great essay of 1704) shows the moral decay in all social stratification. He wanted spiritual and social reform all over the world and in all walks of life.

⁴ During the rule of the Danish King Christian IV. (1588–1648), the founder of the first Danish East India Company (1616, DEIC), his admiral Roland Krappe rented the village Tranquebar (Tamil: Tarangambadi) in 1619 from the Tanjore King Ragunatha Nayak (1600–1630) and laid the foundation for the Danish colony. After the collapse of the first DEIC a second one was formed in 1670 which ended in 1729. In 1732 a Danish Asiatic Company was founded to trade with China and India. In 1777 the Danish state took over the possession of DEIC in India. In 1796 Tranquebar trade was abolished. The Danish-English War (1807–1814) weakened Tranquebar greatly. From 1816 a Board of Customs and Trade in Copenhagen controlled the affairs of the DEIC, now mostly in Serampore near Calcutta. In 1845 the Danish possessions in India were sold to the British. Cf. FIHL, ESTHER: »Some Theoretical and Methodological Consideration on the Study of Danish Colonialism in Southeast India«, *FOLK*, 26, 1984, pp. 51–56; FELDBAEK, OLE: »The Development of an Indo-European Town in Mogul-India – Tranquebar in the Seventeenth and Eighteenth Centuries«, in: *Changing South Asia – City and Culture*, ed. by KENNETH BALLHATCHET and DAVID TAYLOR (Asia Research Service – School of Oriental and African Studies at the University of London) London 1984, pp. 11–20.

⁵ Some of the earlier and later Acts regarding India are as following: Regulating Act of 1773; Charter Act of 1793; Charter Act of 1813; Charter Act of 1833.

followed a dual foreign colonial policy. After the Declaration of Independence on July 2nd, 1776 the British colonies in North America became independent in 1783. From that time onwards Great Britain began vigorous colonizing process in India. The India Act of 1784, by which British government would be supervising the commercial, military and civil activities of EIC in India through its governor-general in Calcutta, was introduced in India on February 2nd, 1788.

The administrative reforms introduced by Governors Robert Clive, Warren Hastings and Lord Cornwallis reflected the change of British policy towards North America, France (in relation to British Seven Years' War (1756–1763) and French Revolution (1789–1799)). The British victory over the Marathas, with Hyder Ali (1721–1782) and with his son Tippu Sultan (1750–1799) made them virtual rulers of vast Indian territory.⁶ In the West it was also a time of rationalism and secularization. The established tenants of Christian Church were criticized. There were attempts to separate the Church from the State. New interpretations of Christian doctrines and practical piety were emerging. Within the context of the international social and political upheavals the Christian Protestant mission activity in South India had its manifold influence on the West.

II. Christian Protestant Mission Work in South India

Before the arrival of the German Lutheran missionaries there was a small community of Christians consisting of the St. Thomas Christians (from 3rd Century A.D.), Roman Catholics belonging to the movements of Padroado⁷ and Propaganda Fide⁸ and a few Reformed Christians (from 17th Century A.D.). They had limited influence in India. Their influence on the West does not form the main concern of this study. The Tranquebar

⁶ First Carnatic War (1744–48) against the French winning Madras back; the Second Carnatic War (1749–1759) against the Nawab of Arcot, especially against Chanda Saheb winning Tiruchirapally; the third Carnatic War (1756–1763) defeating the French in Pondicherry and Cuddalore; the First Mysore War (1767–1769) against Hyder Ali, but defeated by him; the Second Mysore War (1780–1781) against Hyder Ali and his ally the French winning over him; the Battle of Pelliore in 1780 against Hyder Ali, but defeated by him; the Battle of Porto Nova in 1781 conquering Hyder Ali; the Third Mysore War (1790–1792) defeating Tippu Sultan and conquering Mysore and other strategic territories; the Fourth Mysore War (1799) killing Tippu Sultan. In 1801 the Madras Presidency was formed.

⁷ RAJAMANICKAM, S.: »Madurai Mission – Old and New«, in: *Jesuit Presence in Indian History*, ed. by ANAND AMALADASS, Madras, Satya Nilayam, 1988, pp. 301–315, here quoted p. 311. »Padroado means Patronage. It was the result of a concordat between the Pope and the Portuguese monarch. By this the Portuguese king undertook to maintain all Churches, chapels, monasteries etc. and pay stipends to all missionaries and ecclesiastics from the royal treasury. In return he enjoyed the following privileges: no bishop could be appointed in India, no missionary could sail there, without the permission of the king and then only in a Portuguese ship.«

⁸ Pope George XV (1554–1623) founded the Congregation for the Propagation of Faith in 1622 as an institution to »counter the colonial and political expansion of Portugal: and to spread the Roman Catholic tradition throughout the world. As a result the Propaganda missionaries were not placed under the jurisdiction of Portuguese Archbishop in Goa. This double rule ended up in numerous misunderstandings and quarrels between the missionaries of Padroado and Propaganda.

Mission,⁹ also known as the Royal Danish Mission or the Danish Halle Mission, is known as the ›Mother of all Protestant missions‹. Nørgaard traces three phases of its existence: the founding period (1706–1729) was the most creative time of the mission.¹⁰ With the ordination of the first Protestant Pastor Aaron on December 28th, 1733 the Church emerged as an indigenous Church¹¹. During the period of consolidation (1730–1780) the business of the Danish East India Company was hampered by the Danish wars with Sweden. The Tranquebar Mission could expand itself far and wide. The disappearance of the mission (1780–1845) had its roots in the age of European reasoning which questioned the authority and authenticity of the Christian Bible. It did not promote mission. In the meantime the war between the Danes and the British in India developed in such a way that Denmark sold its property to the British in 1845. The mission disappeared; but the Church that had emerged from this mission continued to grow. About 54 missionaries and untold number of national Christians of the Tranquebar Mission toiled in Tamil Nadu. Their letters, diaries and manuscripts created in the West a great passion for missionary work.

III. Influence on the Creation of an International missionary network

Initially the Tranquebar Mission was an undertaking of a few individuals in Copenhagen and in Berlin. After the first news of this mission was published in 1708 in Berlin many people began to show interest in the affairs of this mission. A.H. Francke who was first unwilling and greatly hesitant to support this ›Danish‹ mission financially, dared take up the leadership around 1709. To his surprise he was enthused to observe the ever growing mission interest among the German pietistic groups.¹² In 1712 Francke appointed his

⁹ LEHMANN, ARNO: *Es begann in Tranquebar – Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien*, Evangelische Verlagsanstalt / Berlin 1955.

¹⁰ GERMANN, WILHELM: *Ziegenbalg und Plütschau. Die Gründungsjahre der Trankebarschen Mission*, Band I und II, Erlangen 1868; Nørgaard, 1988, pp. 11–140; Jeyaraj, 1996.

¹¹ JEYARAJ, DANIEL: ›Ordination of the first Protestant Indian Pastor Aaron – 28.12.1733 and its significance – A contribution to Indian Church History – A study based on the newly discovered original documents‹, in: *Ordination of the first Protestant Indian Pastor Aaron*, ed. by DANIEL JEYARAJ, Lutheran Heritage Archives, Madras 1998, pp. 1–79.

¹² Propagation of the Gospel in the East, London, 1718, pp. On 26.2.1713 A.H. FRANCKE wrote to the Society for Promoting the Christian Knowledge: ›Posterity shall learn by it how one Nation can help the other in the common cause of Propagating the Christian Religion, finding that the German Nation assisted the Danes, as the English do both. I must acquaint you here, that in the Beginning of my Design to promote this glorious Enterprise of the Danish Nation, I very much scrupled, whether I should embark in it or not: For I thought, to meddle with a Foreign Work would not only hinder ours here, but even diminish it; considering the vast Expenses required to provide every ensuing Year for the whole Orphan-House, so many School-Masters, and other innumerable Accidents, without any certain Foundation. But I overcame that Scruple with a deep Reflection on so many signal Steps of the Divine Providence in Works of this Nature, since I laid the first Stone of the Orphan-House, and other Buildings where I was engaged: Yea, I found by Experience, of which you may be certain, that the Promoting this Foreign Work was not a Hindrance to our own, but that even the Heavenly Blessing was more signally showered upon it. ... the Undertaking of converting the Malabarrian Heathen to the Christian Religion, was a catholic Work, worthy to be promoted by all charitable and public-spirited Christians.‹

colleague Christian Benedict Miachaelis (1680–1764) to be in charge of the Tranquebar Mission,¹³ and especially to edit the mission news from South India and publish the famous Halle Reports. This was the first institutionalized approach to the mission affair in India. In the same year there was considerable administrative change in Copenhagen. Franz Julius Lütken (1650–1712), a great promoter and guardian of the mission interest in Copenhagen, died. On October 31st, 1712 the Danish king appointed two theologians, Johannes Trellund and Jacob Lodberg, to form a small mission committee in Copenhagen. However, they were unable to accept the pietism of Halle and did not want the Germans to be engaged on the Danish ground in India. They recommended two young theological students, Niels Koch and Hartwig Spleth, to go as missionaries. Halle refused to send them¹⁴ because of their great trouble with the missionary Johann Georg Bövingh (1676–1728)¹⁵, who did not come from Halle and thus created a long anti-mission campaign in Europe. Halle's opposition ended in not sending the Danes as missionaries. Moreover they could not withstand the denunciation of the Danish orthodoxy and the attacks of the Danish East India Company against the Tranquebar Mission. They left the mission committee. To rectify these deficiencies the King established a »mission board« entitled *Collegium de cursu evangelii promovendi*¹⁶ on December 10th, 1714 and placed it directly under his control and under the leadership of trusted advisor Johann Georg von Holstein (1662–1730). Its aims were to revive the mission interest in the Danish Church and to clarify the relationship of the mission to the Danish government in Tranquebar. The Tranquebar missionaries were henceforth designated as the Royal Danish Missionaries supported by the finance and authority of the King. The Danish East India Company did not accept the mission fully because it would harm their already endangered business if the mission would spread into territories which did not belong to Tranquebar.

¹³ Cf. Archives of the Leipzig Mission at Leipzig, Kapsel 5a. On 8.12.1712 C.B. Michaelis informed the Tranquebar missionaries of this appointment and wished that his service would bring blessing to them. Cf. GERMANN, Vol. I, 1868, p. 236. Francke himself requested the missionaries by the end of 1712 to accept the instructions by Michaelis as if they would come from his own hand.

¹⁴ FENGER, 1845, 281; cf. PEDERSEN, JOHANNES: »De forste sammenstod mellem orthodoxi og pietisme«, in: *Den Danske Kirkes-Historie*. Ed. by HALS KOCH / BJON KORNERUP, Vol. V, Copenhagen 1951, 23–44 and 51–56.

¹⁵ BÖVINGH, JOHANN GEORG: *Curieuse Beschreibung und Nachricht von den Hottentotten, welche er neulich an einen guten Freund überschrieben und von demselben auff Ersuchen zum Druck überlassen worden, also eingerichtet, daß sie zu einer Erläuterung der Briefe von Herrn Ziegenbalg und Herrn Plütschem wie auch umständlicher Relation, derer darinnen benannten Oerter und Völcker dienen kann, wobey noch eine ganz neue und accurate Beschreibung von dem jetzigen Religions-Wesen, samt angehängtem Bericht von einigen unter den Missionariis daselbst entstandenen Streitigkeiten*, n.p. 1712; cf. BACHMANN, ELFRIEDE: *Die Lebensbeschreibungen des Johann Georg Bövingh (1676–1728)*, (Rothenburger Schriften, Heft 48/49) Rothenburg 1978, 29–181; cf. GENSICHEN, HANS-WERNER: *Neue Materialien und Forschungen zur Frühgeschichte der evangelischen Missionen*, Teil II: *Der Fall Bövingh*, 1980, 106–112.

¹⁶ Nørgaard, 1988, 63–71. Cf. HANSEN, 1980, pp. 63. In the course of time the »Missionskollegiet« was to look after 1) Tranquebar mission for the foreign territory in South India (1714–1845), 2) Lapland mission (1720 – 1814) working among nominal Christian Lapps or Laplander living in the northern parts of present Norway, Sweden and Finland, and enjoying their own culture and language, and 3) Greenland mission (from 1721). In 1847, supervision of the Tranquebar Mission passed to the Missionary Society in Dresden (Leipzig). In 1795 a fire destroyed most of the archival documents of this Borad.

The organizational influence of the Tranquebar Mission was also seen in England. Through the mediation of Heinrich Wilhelm Ludolf (1655–1712), who was a secretary (1686–1692) to the Danish (Lutheran) Prince George and the husband of the English Queen Anne (1665–1714, Queen of England from 1702) and who visited the Francke Foundations in 1703/4 and 1707 one of Francke's students, Anton Wilhelm Böhme (1673–1722) got a job as a court chaplain of the ›German Lutheran Royal Chapel‹, St. James in London, and in 1705 became a member of the *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK).¹⁷ Böhme was a great translator of pietistic literature from Halle. In 1705 he published Francke's *Fußstapfen* (Footsteps) as *Pietas Hallensis* (Halles-pietism) into English and influenced certain pietistic circles. In 1709 SPCK authorized Böhme to translate *Merkwürdige Nachricht* (Notable News), first published in 1708 in Berlin, because of its devotional nature and many curious information. Böhme translated and dedicated it to Rt. Rev. Thomas Tennison, the Arch-Bishop of Canterbury, the President of SPCK. It generated a great mission interest among the friends of the SPCK that many wanted to give financial help to the Tranquebar Mission.¹⁸ On September 7th, 1710 SPCK decided to invite both Ziegenbalg and Plütschau as its ›corresponding members‹. There was a very cordial relationship between SPCK and Tranquebar Mission. Henry Newman, the secretary of SPCK, informed the missionaries that due to success stories of the Tranquebar Mission ›God has raised up many Friends to the Mission in India, and I hope the number of them increases daily in Europe which I can't but look upon as a sure presence of the Divine Blessing upon it.‹¹⁹ In 1712 the SPCK sent a printing press to Tranquebar; Halle sent the printing fonts; the Danish King Frederick IV who was happy about this donation,²⁰ granted the authority to print Christian books without censorship.²¹ In Tranquebar this press

¹⁷ BRUNNER, 1988, pp. 54–55. Prince George founded St. James around 1700. Rev. J.W. Mecken († 1711) refused to administer Holy Communion to Prince George because he had already partaken of it along with Queen Anne in an Anglican Church. So he sought for a new pastor. Ludolf recommended Böhme. After Böhme his successors showed great interest in the mission work in India. Frederick Michael Ziegenhagen (1694–1776) succeed Böhme in 1722. Frederick Wilhelm Pasche (1728–1792) succeeded Ziegenhagen. From 1761 he looked after St. James Church at London. From 1767 he was related to SPCK. His successor was Johann Christian Christoph Uebele.

¹⁸ *Halle Reports*, Vol. I, Con. VI, Preface, Second leaf, front side.

¹⁹ SPCK microfilm roll ME CS 1, p. 50. Newman's letter to Ziegenbalg and Gründler dated 4.10.1717. Cf. *Propagation of the Gospel in the East*. Part III, London, 1718, pp. vii–xvi: Böhme reported that some show shallow interest at first and give it up totally; others ›have been startled at the Newness of the Thing and are shy to venture into a Road so little beaten in this Age, and so much exposed to Danger and Difficulty.‹

²⁰ Cf. SPCK Microfilm roll ME Cr 1, pp. 241–243. The Danish King was pleased to know that the SPCK donated a printing press to the Tranquebar Mission. On 7.3.1715 the Mission Board, consisting of J. G. Holstein, G. Münch, I. Stenbuch, J. Lodberg and C. Wendt wrote to SPCK: ›The single instance of your having presented a printing press with a Font of Portuguese Types to the Malabarians will perpetuate the memory of your concern for them as long as the Books that shall be printed at it shall endure. ... As this has afforded his most serene Majesty of Denmark, our most gracious King, a most exquisite pleasure which he has taken all occasions to declare both publicly and privately with the Highest Gratitude: So all good men who knowing the value of human soul employ their cares about the Salvation of men, being as highly delighted with these endeavors, thought they had hence reason to join with him in adoring the Remarkable Providence of a gracious God.‹

²¹ Cf. DUVERDIER, GERALD: ›Über die Bedeutung unbedeutender Drucke – Die ersten tamilischen Drucke zu Halle (1712–1713)‹, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Halle. XXIV (G.H.), 5, 1975, pp. 103–126.

became the first Protestant printing press which enabled the spreading of the Gospel of Jesus Christ, systematization and uniformity of Tamil orthography and increasing desire for reading. On January 2, 1716 Ziegenbalg was the honored guest in SPCK headquarters. He informed the audience of the success in his mission, the possibility of more expanded work and his commitment to serve in Tamil Nadu till his death. He donated twelve copies of his Tamil grammar *Grammatica Damulica* to SPCK. He preached in Anglican Churches. The Directors of the British East India Company, who noticed his popularity, gave him free passage to Madras in their ship. He spent a few days with Rt. Rev. John Wake, the new Arch-Bishop of Canterbury. Then he returned to Madras.²² When he and his colleague J.E. Gründler died the Arch-Bishop of Canterbury wrote to A.H. Francke on June 1st, 1721 that he was deeply moved and God might send more missionaries to South India. When this letter reached Halle, many students of theology declared their readiness to go to India.²³ The cooperation among the four centers Tranquebar, Halle, Copenhagen and London continued a few decades, not on the grounds of theology,²⁴ doctrine, Church administration or liturgy, but because of common mission and »pragmatic ecumenism« promoted by strong personalities like Francke, Böhme, Neuman and Ziegenbalg.²⁵

IV. Influence on intercontinental relationship

Tranquebar Mission influenced mission relationship across three continents. Lehmann summarized this relationship with the following words: »A priority of special nature [of the Tranquebar Mission] is the ecumenical four corners – Halle, Copenhagen, England and Tranquebar, which is unfortunately not clearly emphasized in the ›History of the Ecumenical Movement‹. National boundaries were crossed over there; ecumenical cooperation was done despite the Church barriers. Christians in Netherlands, Sweden, Italy and Petersburg participated in the mission actively. Not even America failed in this.«²⁶

This intercontinental relationship was made possible through the correspondence of Ziegenbalg with the Puritan leader and prolific writer Cotton Mather (1663–1728)²⁷ of

²² *Halle Reports*, Vol. I, Con. 10, pp. 817–819 and 823–828.

²³ *Halle Reports*, Vol. II, Con. 19, pp. 368–376.

²⁴ With regard to counting the Ten Commandments the Tranquebar Missionaries were following the Lutheran tradition. When the Archbishop of Canterbury saw the book *Summario das Douctrinas Christaas Por Uso Dos Catechumenos* (In Tamil and Portuguese: Summary of Christian teachings for the use of students of Catechism) printed in Tranquebar in 1715 he was upset and did not want to support Tranquebar Mission enthusiastically.

²⁵ BRUNNER, 1988, p. 309.

²⁶ LEHMANN, 1956, p. 39.

²⁷ LOVELACE, RICHARD F.: *The American Pietism of Cotton Mather – Origins of American Pietism*. Grand Rapids, Christian University Press, 1979. SMOLINSKI, REINER [Ed.]: *The threefold Paradise of Cotton Mather – An Edition of Triparadisus*. Athens, The University of Georgia Press, 1995. In a study symposium held in the Francke Foundations in November 1997 Prof. Dr. Gensichen spoke of the relationship of Cotton Mather to Halle, Germany. The author of this essay did not have any access to this learned lecture.

Boston. On December 31st, 1717 he replied a »dear Christian letter« from Ziegenbalg in Latin.²⁸ He considered Ziegenbalg as the »most respected, world famous and distinguished servant of the Gospel«. He wrote further: »It is greatly distressing and moving to see that in the Protestant Churches that very little and almost nothing is happening to promote the spreading of the faith. ... Certainly there are a few, who were manly and courageous in doing this work; among whom you are the first. I do not mention this to flatter you, but the marvel at the wonderful divine grace attending you. ... The news of your mission and of your industrious work has already reached us in West India from East India. The news of what you have accomplished in India through God's grace to gather a Christian people is accepted in America as good news from a far away country, and as a cool water for a thirsting person; it is conveyed to several American. This information has been already shared with several American Christians.«²⁹

Thus the Tranquebar Mission exerted an influence in the far away continent. Almost thirty years later, in 1742, Heinrich Melchior Mühlenberg (1711–1787) went from the Francke Foundations in Halle as a pastor of »diaspora German Lutherans« to the »Salzburg Emigrants« in Ebenezer, Pennsylvania and Georgia.³⁰ There he emerged as the »Patriarch of the American Lutherans«. According to an advice given by the leaders and eminent supporters of the Tranquebar Mission, Gotthilf August Francke in Halle, Samuel Urlsperger in Augsburg, Germany, and Michael Ziegenhagen in London, Mühlenberg introduced a Church order which took the laity seriously. Each pastor was to choose seven deacons. Each Church must take care of its own pastor, children, widows and all needy persons. Mühlenberg was building on the almost three decades of experience of the Tranquebar Missionaries. He followed their methods in his pastoral work, recording the events in his diaries and communicating his observations and experiences to Halle for publication.³¹

Christian Frederick Schwartz (1726–1798) was a great missionary from Halle working in Tamil Nadu from 1750. He and Mühlenberg were contemporaries. Both of them were

²⁸ The author of this essay discovered this greatly damaged letter in the Archives of the Leipzig Mission at Leipzig, Kapsel 19. Its German version is printed in the *Halle Reports*, Vol. I, pp. 840–842; Abstract is found in LEHMANN, 1955, pp. 170–171; LEHMANN, 1956, pp. 39–40.

²⁹ LEHMANN, 1956, pp. 38–39.

³⁰ URLSPERGER, SAMUEL: *Ausführliche Nachrichten von der königlich Großbritannienischen Colonie Salzburgischen Emigranten in America*, Halle, Part I, Vol. 2, 1746.

³¹ The author of this essay is grateful to Dr. THOMAS MÜLLER-BAHLKE, the Archivist of the Francke Foundation in Halle, and the expert on Mühlenberg studies, for the following information communicated on 11.05.1998: »Mühlenberg and Schwartz did not correspond with each other directly. In his correspondence Mühlenberg did not even make any reference to Schwartz. That his work was influenced by the Danish Halle Mission is evident. In fact this mission was in existence several decades before he was sent to North America. In several aspects the taking care of the Diaspora Lutherans in East and West India were organized similarly, especially in the communication techniques, such as keeping diaries, writing letters and printed mission documents. In this aspect Mühlenberg could build on the several years of Halle with overseas. On the other hand there was a radical difference between the two enterprise, especially in their objectives: While the Tranquebar Missionaries were sent to »convert« the non-Christians the mission in North America was to take care of the German Lutherans in »North American wilderness.« Cf. MÜLLER, THOMAS: *Kirche zwischen zwei Welten – Die lutherische Kirchengründung in Nordamerika durch Heinrich Melchior Mühlenberg*. (Transatlantische Historische Studien 2) Franz Steiner Verlag, Frankfurt 1994.

loved and respected by those whom they served and by those authorities to whom they were responsible. There is no recorded evidence of direct relationship between these eminent persons from Halle. However, an American editor of the book on C.F. Schwartz claimed in 1835 that all the Western missionaries, especially from North America,³² working among the Tamils in South India, were the successors of Schwartz.³³ In 1835 itself The Central Missionary Society was formed at Mechanicsburg with Rev. John Christian Frederick Heyer as their home missionary. Following the request for financial help from Rev. Charles Theophilus Ewald Rhenius (1790–1838) of Tirunelveli the German Foreign Mission Society was formed in May 1837. In 1842 ›Father Heyer‹ reached Tamil Nadu as their missionary and proceeded to Guntur in Andhra Pradesh. Due to his efforts the present Andhra Evangelical Lutheran Church (constituted in 1927) has grown.³⁴ Thus through Halle the Tranquebar Mission built directly and indirectly a two way bridge between South India and North America.

V. Influence on English Protestant Missions

A. Influence on the Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK)

Thomas Bray (1656–1730) founded the SPCK to remove moral ignorance of the British society in England and in its overseas colonies through imparting Christian knowledge. The *Dharmapatalais* (i.e. schools of charity) of the Tranquebar Mission met the expectations of the SPCK. Ziegenbalg established charity schools for boys in 1707 and for girls in 1710. The fame of these schools impressed the British chaplain in their colony at Cuddalore, also known as ›Dewanapatnam‹, and the Governor of Madras, Harrison. In 1717 a charity school was founded in Cuddalore. It had to be closed down because of the

³² In June 1810 the American Board of Commissioners for Foreign Missions was formed. In February 1812 Rev. Gored Hall and Samuel Not reached Calcutta. Rejected by the government in Calcutta, they went to Bombay. In July 1834 the Governor of Madras, Sir Frederick Adam, granted permission for the American missionaries from Sri Lanka, Rev. William Todd and Rev. Henry R. Hoisington, to settle down in Madurai. Soon other American missionaries followed. Tirumangalam, a place near Madurai, became their center.

³³ PEARSON, HUGH: *Memoris of the Life and Correspondence of the Reverend Christian Frederick Swartz to which is prefixed a sketch of the History of Christianity in India*, First American Edition. D. Appleton & Co., New York 1835. p. iv. ›The missionary labors of Swartz and of his associates, must have a permanent and increasing interest in this country, from the fact that an American mission has just been commenced among the Tamul people on the continent, on the very ground where [Christian Frederick] Swartz and [Christian Wilhelm] Gerické [1742–1803] labored and prayed. ... The influence of Swartz and his associates, was so diffused among the Tamul race, that all missionaries now among that people, are *his successors*.‹ This book concludes on page 414 with the following wish: ›May it soon be reclaimed to the service of Jehovah, and may the blessing of the Head of the Church crown with great success, this effort of American Christians to labor on the ground once trodden by the feet of Swartz, Gerické, and Kohlhoff.‹

³⁴ SWAVELY, C.H.: ›The India Mission of he United Lutheran Church in America‹, in: *The Lutheran Enterprise in India*, ed. by C.H. SWAVELY, Federation of the Evangelical Lutheran Churches in India, Madras 1952, pp. 32–48.

English resistance to the ›Danish mission‹. But the SPCK could no longer tolerate the fact that it did not have its own mission in India. Already on December 17th, 1713 the SPCK wrote to the Director of the English EIC in London ›that the Danish Nation is the first nation to send Protestant missionaries is a matter of joy to all. They chose the persons for this Errand from the Seminary in Germany which the History of Pietas Hallensis tells. ... This zeal is a reproach to the English Nation.«³⁵ In the meantime Benjamin Schultze, a missionary from Halle, who reached Tranquebar in 1719, learned Tamil and Portuguese well, engaged in translations of the Bible and hymn books and could not work with his colleague Christopher Theodosius Walther arrived in 1725, went to Madras in September 1726 on his own and started a mission work. SPCK accepted him as their first missionary and the Madras Mission took its roots. It impressed the Directors of the English EIC in London to issue an order that ›if any of the Danish Missionaries shall visit or reside at places under the Company's Jurisdiction, our Governors and Officers may give them their Protection; we hereby consent there unto, upon supposition that they behave themselves respectfully and suitable to the Rules of the Place«.³⁶ For several decades SPCK supported this mission work in Madras morally because most of the financial help continued to come from Halle.

The Cuddalore Mission was continually enjoying the benefit of SPCK. Missionaries Hüttemann and Gerické from Halle were giving leadership to this mission, especially during the war between the English and the French.

From 1762–1772 C.F. Schwartz was working in Trichy. There he was voluntarily looking after the welfare of the English soldiers wounded in the wars. Impressed by his care and integrity the English government appointed him as a garrison chaplain and paid him a salary. The SPCK supported this Trichirapalli Mission in a very small way.

The Tranquebar Missionary, Johann Zecharias Kiernandar 1711–1798 was responsible for the English Mission in Calcutta. Robert Clive, the Governor of Calcutta, whom Kiernandar knew in Madras as an ordinary person, gave some moral support to him in Calcutta.³⁷ It was Bartholomäus Lebrecht Ziegenbalg, a son of the founder of Tranquebar Mission in India and from 1758–1760 Director of the newly founded (1755) Danish Colony Frederiksnagore (i.e. Serampore), who invited Kiernander from Calcutta to Serampore. In the early stage SPCK supported this Bengal Mission. Kiernander's involvement into money making business, his great wealth brought by his English wife, his intimate acquaintance with Robert Clive, his ignorance of Bengali language, his prolonged quarrel with the SPCK missionary C.Ch. Diemar (1745–1792, reached Calcutta in 1785), and the change of mission policy from the Halle pietistic model (gathering a Church through

³⁵ SPCK Microfilm roll ME Cr 2, p. 80.

³⁶ Quoted in BRUNNER, 1988, p. 151. Company Act 1727, Paragraph 93. Minted in the SPCK on 13.2.1728.

³⁷ SANDEGREN, 1928, p. 34: ›Kiernander was received with kindness in Calcutta. The governor, Lord Clive, whose acquaintance Kiernander had made at Madras when he was only an insignificant clerk of the Company, promised to protect his help. And when shortly after their [Kiernander and his wife] arrival in Calcutta [18.9.1758] a son was born to Kiernander, Lord and Lady Clive were sponsors at his baptism. The two English chaplains at Calcutta were also very friendly. They started a subscription among the Europeans in the city in order to obtain means for the new mission.«

individual conversion) to the emerging Anglo-Saxon model (converting whole societies through English education) were some of the reasons why the tie between him and the SPCK could not be continued.³⁸ His numerous letters kept in the Mission Archives of the Francke Foundations, discovered by the author of this essay, are not yet researched. The schools and the Church erected by Kiernander had produced a generation of young Protestant Christians who were employed in the service of the British EIC who were later on helpful to the famous Baptist missionary William Carey (1761–1834) and his colleagues both in Calcutta and in Serampore.

B. Influence on the Baptist Mission Society

Usually English mission literature is strangely silent in dealing with the relationship between Tranquebar and Serampore.³⁹ Bishop Sandegren's work *From Tranquebar to Serampore* is an exception (1955). He proves that »without Ziegenbalg there could be no Carey, without Tranquebar no Serampore« because Tranquebar Missionaries and their writings paved the way for William Cary's coming to India, his getting refuge in Serampore (January 10th, 1800) and establishing the mission following the methods of Tranquebar.⁴⁰ Hans-Werner Gensichen, a world renowned missiologist at Heidelberg, worked out the relationship between the Tranquebar Mission and the Baptist Mission Society in Serampore. Here a brief summary of his presentation in place: In his »Enquiry« published in 1792 Carey pointed out the exemplary of the Tranquebar Missionaries, especially their Bible translation.⁴¹ When he landed in Calcutta in 1793 he met the aged Kiernander and seems to have mentioned that he had never met anyone with such glowing zeal for the mission work. By the end of 1797 he wanted to get the advice and help of the celebrated C.F. Schwartz who died in February 1798. But his friends (e.g. Gericke) continued to have abiding relationship with Carey. Col. Ole Bie, a trusted friend of Schwartz, who was first in Tranquebar and then became the governor of Serampore (1772, 1776–1785, 1788–1797, 1799–1801 and 1802–1805), gave refuge and protection to Carey and his colleagues. Carey married his second wife, a German from Schleswig which was then under the rule of Denmark. In Schleswig there were many earnest supporters of Tranquebar Mission. Thus Carey's wife might have contributed much to his settling down in Serampore.⁴²

³⁸ SANDEGREN, 1928, p. 66: »There is a difference between the Lutheran epoch to which Kiernander belonged and the new one which he saw commence. Nobody came to continue his work, there was scarcely anybody who could understand it. But without bitterness he welcomed the new time.«

³⁹ HOWELLS, GEORGE: *The Story of Serampore and its College*, Serampore, 1927. There is not a word about Kiernander and his pioneer work on which Carey built his mission activity.

⁴⁰ SANDEGREN, 1955, pp. 2–3.

⁴¹ Cf. CAREY, WILLIAM: *An Enquiry into the obligation of Christians to use means for the conversion of the Heathens*, London, First published in 1792. Reproduced in facsimile and with an introduction by Ernest A. Payne in 1961.

⁴² GENSICHEN, 1956, pp. 58–60.

It is assumed that it was the work of Carey alone that brought forth the inclusion of Pious Clause in the English Charter of 1813 opening India for British mission activity. However, a period of active preparation preceded this episode, largely connected with Charles Grant which is overlooked. When Grant had lost his baby daughter he approached Kiernander for consolation, who, in turn, revived his evangelistic faith. When he was in 1780–1787 in Malda one of his assistants was Obeck, »who had worked as a school master under Schwartz«.⁴³ When Kiernander could no longer look after his Church »Beth-Tephilla« (House of Prayer, popularly known as »Lal Girja or the Red Church« or the »Old Mission Church«) in 1787 Grant bought the Church.⁴⁴ Grant also knew the Baptist medical doctor Thomas in the service of the EIC in Calcutta. From 1783 he seems to have attempted to establish a Baptist congregation in Calcutta. Mr. Chambers, probably a friend of C.F. Schwartz in Tanjore, and Grant wanted to help him to found a mission in Goalnalty near Malda. In 1792 he returned to England and came to know the missionary zeal of Carey and accompanied him to Calcutta. C. Grant himself returned to England in 1792 and in 1794 he became a Director of the British EIC; in 1802 he was elected a member of Parliament in London. Along with his friends Wilberforce and David Brown he tried to introduce the Pious Clause in 1793, but failed due to opposition, but succeeded in 1813. Thus the influence of the Tranquebar Mission on William Carey had a far reaching effect.

C. Influence on the Methodists

Lehmann and Gensichen have already pointed out the influence of Tranquebar Mission on the founders of the Methodists⁴⁵: Susanne Wesley used to read the *Propagation of the Gospel in the East* (letters of Ziegenbalg and Gründler, published in London for SPCK from 1709–1718) for her son John Wesley (1703–1791). Touched and encouraged by the news of Tranquebar Mission she laid the cause of mission into the hear of John Wesley. When Wesley was working as an Anglican missionary in Georgia in North America from 1735–1737 he came in contact with Halle pietism and the faith of Maravians. He was not satisfied with his work and returned to London in 1738. According to a tradition he met the Moravian Peter Böhler who seems to have urged him to experience Jesus Christ personally and to preach the saving grace always. Wesley noted down the exact time of his conversion as May 24, 1738 at 8.45 p.m. In 1749/50 he met the Tranquebar Missionaries C.F. Schwartz and David Polzenhagen (1726–1756) in London and was encouraged by their determination to spread the Gospel of Jesus Christ through word and deed. When the Methodists planned their first mission Thomas Coke (1747–1814), who joined John Wesley in 1777, became his »right hand man« and was appointed in 1784 as the Superintendent for America, wrote to C.F. Schwartz in 1786 and requested him for

⁴³ GIBBS, 1972, p. 27.

⁴⁴ GIBBS, 1972, p. 28.

⁴⁵ LEHMANN, 1956, p. 49 and GENSICHEN, 1956, p. 61.

his advice to start a mission. Schwartz expressed his joy over the efforts to start a mission to preach Jesus Christ. He cautioned them not to emphasize their denominational specialties. As the first bishop of the Methodist Episcopal Church in America he started Methodist missions. On his way to India he died in 1814 and was buried in the sea.

D. Influence on the London Missionary Society and Church Missionary Society

Within the scope of this essay only a brief overview of the beginning of LMS and CMS can be considered, leaving aside their complex history. In 1795 LMS was founded with mission friends from several denominations, mostly from congregational tradition. Their first missionary was William Tobias Ringeltaube (1770–1816), who was educated in Halle and was influenced by the Moravians. He could not join the Tranquebar Mission. In 1797 SPCK sent him as a missionary to Calcutta. In the following year he returned to London because of the huge expenditure, his inadequate English knowledge and his Lutheran ordination.⁴⁶ In 1803 he joined the LMS and reached Tranquebar in 1804. The Tranquebar Missionaries (e.g. Johann Balthasar Kohlhoff) advised him to look after the Lutherans in Tirunelveli (at that time belonging to SPCK). There he came to know Vedamanikam Maharasan († 1827), the founder of the Protestant Church in Mylaladi (now mostly known as Marthandam, in Kanyakumari District of Tamil Nadu).⁴⁷ After 1816 his whereabouts were not known. Thus the influence of Halle and Tranquebar made itself known in England and in India.

Aged and blind Samuel John, one of the last missionaries of the Tranquebar Mission, requested the Church Missionary Society (CMS) to send helpers for his schools. CMS sent Charles Theophilus Ewald Rhenius (1790–1838),⁴⁸ who was educated in Berlin at a theological seminary by John Jaenicke, a brother of a Tranquebar Missionary in Tirunelveli. In 1814 he was sent by CMS to Tranquebar. Since John had already died, he stayed in Madras and learned Tamil. At the request of James Hugh, the CMS Chaplain in Palayamkottai, he went there in 1820. His work among the Nadars of Tirunelveli helped in their social upward mobility.⁴⁹ Like the Tranquebar missionaries he engaged himself in

⁴⁶ GIBBS, 1972, p. 29.

⁴⁷ Cf. WILSON, M.J.: *A Study of the Contribution of Ringeltaube and Vedamanickam in the Work of London Missionary Society (1806–1826) in Kanyakumari District (formerly South Travancore)*. An unpublished B.D. Thesis in United Theological College at Bangalore. SAMUEL, BHANU: *Vedamanikam Maharasan (ca. † 1827) – His Contributions to the Travancore Protestant Churches and Society with special Reference to the Early work of London Mission Society and to the Dalit Communities*. An unpublished B.D. Thesis at Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, Madras, 1997.

⁴⁸ RHENIUS, J.: *Memoirs of the Rev. C.T.E. Rhenius comprising extracts from his journal and correspondence with details of missionary proceedings in South India*, James Nisbet and Co., London 1841.

⁴⁹ WESTERN, F.J.: *The Early History of the Tinnevely Church*. Unpublished Manuscript, written around 1940. Available in the Bishop Stephen Neill Ecumenical Study and Research Center at Palayamkottai.

revision of Bible translations and writing *A Grammar of Tamil Language* (printed in 1836)⁵⁰ Tamil grammar book.

Thus the influence of the Tranquebar Mission was active in the English missions for more than a century. What happened in South India molded the formation and policy of the mission societies in England. The Tranquebar Mission continued to exercise still stronger influence on the formation of German missions.

VI. Influence on the German Missions

A. Influence on the Moravian Mission

The founder of the Moravian mission was Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), who was acquainted with the Tranquebar Mission by first his grandmother who raised him and then from 1713 by A.H. Francke himself. Zinzendorf was his student at »Pädagogium« and ate at Francke's table. He knew Timothy, the first Tamil student in Halle, who accompanied Plütschau in 1711 when he returned to Germany. In 1715 he met with Ziegenbalg himself, who had then married Dorothea Salzmann, a sister of his friend. In 1732 he began his Moravian Mission and sent missionaries to different countries. From 1739 till 1755 he traveled to many European countries and North America. He did not forget all through his life. In 1753 he recollected the source of his missionary zeal:

»Were there no mission reports from East India there would have been no conversion of the non-Christians. But since we have seen that in our own mother tongue there are people who preach the Gospel to the non-Christians and they accept it, we have thought: if others obey our Gospel we too can obey it. We reached this conclusion neither from the Bible nor from the travel reports, which come to us with unclear interpretations, as they reach the English societies from their colonies; but the first apostles Plütschau, Ziegenbalg and Gründler have made us aware of it. We have seen them and spoken with them and ate with them almost a whole year; and they have explained to me the heathen mission so clear and candidly that we could read of it nowhere else.«⁵¹

The missionary zeal of Zinzendorf and his followers did not have any parallel in the German speaking world. However, a gap between the Halle pietism and Zinzendorf's piety began to appear and widen as years went by. Zinzendorf emphasized wandering missionaries who emphasized the suffering and atonement of Jesus Christ. Halle had the tradition of establishing Churches in one place. Usually their converts took the Gospel to other places. Zinzendorf sent out lay preachers; Halle preferred theologians. Around 1760 a group of missionaries landed in Tranquebar and wanted to evangelize among the Tranquebar Christians. This caused tension and pain. At last they were expelled to Nicobar

⁵⁰ Cf. MOHANAVELU, C.S.: *German Tamilology – German Contributions to Tamil language, literature and culture during the period 1706–1945*, Saiva Siddhanta, Madras 1993, pp. 98–100.

⁵¹ LEHMANN, 1956, p. 50. Cf. GENSICHEN, 1956, p. 56. German translation is by the author of this essay.

Islands where many of them died.⁵² Even today the influence of the Moravians is felt in almost all German Protestant Christian families; in these homes and in the German Protestant Churches the »Losungen«, published by the Moravians from Herrnhut, are read and meditated.

B. Influence on the Basel Evangelical Missionary Society (Basel Mission)

Lehmann made a passing comment that there was an influence of the Tranquebar Mission on the origin of the Basel Mission.⁵³ The story goes back to Samuel Urlsperger (1685–1772) who first served as a court chaplain to Duke Eberhard Ludwig (1676–1733) of Württemberg residing in Stuttgart. He was friend of A.H. Francke and a regular reader of the Halle Reports. He wrote letters to the Tranquebar Missionaries.⁵⁴ When Ziegenbalg visited Germany in 1715 he organized a collection of offering through out Wüttemberg and sent the money to Ziegenbalg. Till the end of his life he supported the Tranquebar Missionaries. G.A. Francke wrote to the missionaries (15.10.1730) encouraging them to thank him for 1000 Reichstaler.⁵⁵ Around 1779/80 his son, Johann August Urlsperger (1728–1806) founded the *Deutsche Gesellschaft edler thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit* (German Society of noble active supporters of pure teaching and true piety) to defend pietism against the onslaught of Enlightenment and secularization. Later this Society assumed a new name: *Deutsche Christetumsgesellschaft* (German Christian Society). In 1804 this Society was transferred to Basel where it tried to unite Pietism and Evangelical Awakening. From 1808 till his death Christian Frederick Spittler (1782–1867) was the executive secretary of this Society. In 1804 he founded the Basel Bible Society. In 1815 he established the Basel Mission. After England delivered Germany from Napoleon the secretary of Basel Mission and a good friend of CMS, Theophilus Blumhard, agreed (1817) to send Basel missionaries for training and ordination to CMS in London.⁵⁶ After the Charter Bill of 1833 was passed allowing non-British missionaries to come to India, Basel Mission sent Johann Christopher Lehner (born 1806), Christian Lenhard Greiner (born 1810) and Samuel Hebich (born 1810) to South India to evangelize, to open schools for children and catechists. On 24.8.1834 they landed in Calicut in present Kerala State and went to Mangalore in present Karnataka State. Basel Mission is known for its

⁵² BISCHOFF, DIETRICH: *Die Herrnhuter in Tranquebar*. Unpublished »Staatsexamenarbeit« at the Theological Faculty of the Martin Luther University Halle Wittenberg at Halle, Germany, 1962.

⁵³ LEHMANN, 1956, p. 50.

⁵⁴ Cf. Archives of the Leipzig Mission at Leipzig, Kapsel 7. On 27.10.1713 he wrote to Tranquebar Missionaries thanking them for their letter dated 16.9.1712 and informing them of the influence of Tranquebar Mission on Wüttemberg. He wanted to collect money for the mission.

⁵⁵ Cf. Archives of the Leipzig Mission at Leipzig, Kapsel 2a.

⁵⁶ GIBBS, 1972, p. 82.

social development projects (e.g. tile factories and schools).⁵⁷ Some of Basel Missionaries like Hermann Gundert (1813–1893), Hermann Mögling (1811–1881) and Ferdinand Kittel (1832–1903) earned international reputation through their great service to Malayalam and Karnataka languages and to indological studies. Thus the Basel Mission got its original impetus from the Pietism of Halle, Tranquebar and Wüttemberg. It developed its missiological methods according to its contexts in Switzerland, England and in India.

C. Influence on the Leipzig Evangelical Lutheran Mission (Leipzig Mission)

In 1836 a mission society was formed in Dresden, Germany, to support the Basel Mission. Soon the denominational aspects of this mission that it contained both Lutheran and Reformed elements did not find any acceptance. There was a desire to start a pure Lutheran mission. It was the time when the grand old Tranquebar Mission was approaching its end through the death of Dr. Cämmerer, the last missionary from Halle (1837). On July 24th, 1839 the Dresden Mission Society decided to redeem the Tranquebar Mission. In March 1840 it sent Heinrich Hordes (1813–1892) to Tranquebar to evaluate the state of the Tranquebar Mission and its belongings because during this period the Danish government was planning to sell its possessions to England. The Church Missionary Society was willing to take up the Lutheran Churches. In March 1841 Cordes reached Tranquebar and worked as a helper to the last Danish Pastor-Missionary Knudson. In February 1845 the Collector of Mayavaram, H. Stokes, entrusted the Lutheran Mission in his place to Cordes. After the English took over Tranquebar in 1845 the Danish governor Hansen entrusted the Lutheran mission institutes in Tranquebar and its vicinity to Cordes and thus at least a part of the Tranquebar Mission could be saved. In 1848 the Dresden Mission Society was transferred to Leipzig. Since then the Leipzig Mission is looking after a part of the heritage of the Tranquebar Mission in Tamil Nadu.⁵⁸

A brief mention on Leipzig Mission and its caste policy needs to be mentioned here. As against all the Anglo-Saxon Protestant missions working in South India, who were totally against the observance of caste difference by Christians in their Church and homes, Leipzig Mission, under the leadership of its Director Karl Graul (1814–1864), came to the conclusion that caste as a social institute could be tolerated among Christians.⁵⁹ He seems to have taken this stand because of his Lutheran theological conviction of grace and gospel

⁵⁷ KUMAR, VIJAYA: *Ecumenical Cooperation of the Missions in Karnataka (India), 1834–1989: A Historical Analysis of the Evangelistic Strategy of the Missions*. Unpublished Ph.D. dissertation, Lutheran School of Theology at Chicago, 1996.

⁵⁸ LEHMANN, 1955, pp. 304–312. Cf. FLEISCH, D. PAUL: *Hundert Jahre lutherischer Mission*, Verlag der Evangelisch-lutherischen Mission, Leipzig 1936.

⁵⁹ GRAUL, KARL: *Die Stellung der Evangelisch-Lutherischen Mission in Leipzig zur ostindischen Kastenfrage*, Leipzig, 1861.

as against Calvinistic (i.e. most of the Anglo-Saxon missions),⁶⁰ of the feudal system prevailing in Europe which was slowly dismantled through Enlightenment, and because of his concern to protect Lutherans leaving their Churches. In this issue he could not unite all his missionary friends. In 1919 Leipzig Mission had to hand over its authority to Indian Christians. Thus the present Tamil Evangelical Lutheran Church had its origin.

VII. Influence on the Danish Lutheran Missions

A. Influence on the Danish Mission in Greenland

In English mission literature this mission does not usually get adequate attention. Hans Egede (1686–1758)⁶¹ was a pastor in Norway, at that time belonging to Denmark. He wanted to discover the descendants of Erik den Røde (around 1000 A.D.), the discoverer of Greenland, and of those who had migrated to Greenland from Norway and Denmark. Till 1710 he did not succeed in his efforts. Having heard of the Tranquebar Mission and its success he requested King Frederick IV to send him as a missionary to Greenland »as he had done with the missionaries to Tranquebar«. In 1719 Hans Egede approached the Danish Mission Board (formed in 1714) personally to be sent as a missionary. On its recommendations the King appointed him as a missionary. In 1721 he, his wife Gjertrud Rasak and forty four Danes reached Greenland. Egede became the apostle of Greenland. He tried to implement the mission principles of the Tranquebar Missionaries. He found it hard to learn the language of the Eskimos. He was unable to get himself acquainted with their animistic religious belief. In 1731 Egede could baptize 102 Eskimos. In 1733 a terrible small pox epidemy broke out. Family Egede took care of the sick so much that they themselves were at the verge of death. In 1734 their son, Paul Egede (1708–1789), who was born in Greenland and knew the language and culture well, finished his education and joined his parents in their mission work. He founded the Christian colony »Christianshaab«.

When Count Zinzendorf was in Copenhagen 1731/32 and came to know that the Greenland Mission did not get much support from Denmark he decided to send his missionaries not only to Greenland, but also to other Danish territories. Consequently, in 1732, two Moravian missionaries, David Nitschmann and Leonhard Dober, reached the islands St. Thomas and St. Croix, belonging to Danish West India. In May 1733 three Moravian missionaries, the carpenter Christian David, Christian and Matthus Stach, landed in Greenland. Soon the theological differences between Hans Egede and Christian David

⁶⁰ NEILL, 1974, p. 370.

⁶¹ *Hans Egede: Colonizer and Missionary of Greenland*, Copenhagen, 1952; *Pioneers of Eskimo Grammar: Hans Egede's and Alberet Top's early manuscripts on Greenlandic*, Copenhagen, 1986. The author is grateful to Rev. MORTEN MOEBJERG in Randers, Denmark, for providing this bibliographical information and a few other details on H. Egede.

became apparent. The Moravians accepted the validity and authority of the Bible only, not *Confessio Augustana*. Though Egede tried to establish his stand that he followed the teachings of the great fathers of pietism J. Arndt, P.J. Spener and A.H. Francke, the Moravians doubted the very regeneration experience of Egede.

Hans Egede returned to Denmark in 1736; and the eye sight of Paul Egede became very weak. He wrote a grammar for the language in 1760 and translated the New Testament in 1766.⁶² Like the Tranquebar Missionary Benjamin Schultze who had translated the *Imitation of Christ* of Thomas a Kempis into Indian languages Tamil and Telugu around 1740 the Egede family translated it into the language of Greenland. It took two hundred years to baptize 23 Eskimos in East Greenland on July 3rd, 1921. On May 20th, 1934 the last non-Christian Eskimo was baptized. »Thus the evangelism of the Eskimos in Greenland was accomplished during a period of 213 years.«⁶³ The Tranquebar Mission had an indirect influence on the Danish Mission to Greenland. In South India its influence is seen in establishing a separate mission.

B. Influence on the Danish Missionary Society and Arcot Lutheran Church

On January 3rd, 1843 C.C.E. Ochs (1812–1873), sent by the Leipzig Mission, reached Tranquebar to help Cordes. He was unable to work with him because he considered that Cordes was working in too close a cooperation with the government authorities. He did not agree with Graul's opinion that caste was a social institute which could be tolerated among the Christians. For Ochs the caste system was a religious factor which could not be tolerated because of basic Christian tenet that before God all men and women are equal and Christ died for every one. When catechist Nallatambi belonging to a higher caste was to ordained, he had to prove his concern for all people by drinking along with the missionaries and others a cup of tea prepared by an Adi-Dravida. Nallatambi declined and wanted to remain as a catechist. With the trouble that followed Graul and Ochs could not agree with each other.⁶⁴ In June 1859 Ochs left the Leipzig Mission and started his own mission work. When he visited Denmark the Danish Missionary Society (started by Pastor Bonne Falch Rønne in 1821 to preach the Gospel and to demonstrate it through corresponding social work) accepted him on January 5th, 1864 and commissioned him to start work in the North and South Arcot Districts, in the Shervaroyan Hills and in Madras. In 1870 he built a Church of the Holy Cross in the place Melpatambakkam. His vision

⁶² NEILL, 1974, pp. 159–161.

⁶³ HEIBERG, 1952, p. 82.

⁶⁴ HELLINGER, W.: »The Leipzig Evangelical Lutheran Mission«, in: *The Lutheran Enterprise in India*, ed. by C.H. SWAVELY, Federation of Evangelical Lutheran Churches in India, Madras 1952, pp. 15–31, here quoted p. 25. Cf. Wandall, Povl: *The Origin and Growth of the Arcot Lutheran Church*, The Christian Literature Society, Madras 1978; BUGGE, HENRIETTE: *Mission and Tamil Society*, Curzon Press Ltd., Richmond 1994. The headquarters of the Arcot Lutheran Church is in Cuddalore.

becomes evident, if one considers the large size of the Church. While there were only 193 Christians this Church was built to accommodate more than 400 persons! The work of Ochs and his successors resulted in the growth of a Church, which after inaugurating its own constitution in 1913 emerged as the present Arcot Lutheran Church.⁶⁵

VIII. Influence on the emerging Western Mission Literature

German Protestant mission literature is new type of communicating cross cultural news from South India to interested German speakers in Germany, Denmark, Switzerland, England and many other countries. Ziegenbalg sent his first letters to his teacher Joachim Lange (1670–1744) in Berlin where they were published in 1708. The newness of the information created much interest in Germany that this booklet was printed several times. As mentioned earlier these letters were translated into English under the title *Propagation of the Gospel in the East*. This appeared till 1718 and created much mission interest. However, in this essay some important German mission books are mentioned briefly.

After J. Lange had moved to Halle in 1709 and A.H. Francke took over the mission leadership the *Halle Reports*, the first German Protestant mission magazine, appeared from 1710 to 1767. These nine volumes, each containing twelve Continuations spread the news of Tranquebar Mission far and wide, especially through book fairs at Frankfurt/M and in Leipzig. Francke's correspondents stationed in all major European cities distributed the *Halle Reports*.⁶⁶ These large nine volumes contain invaluable material for the study of mission and Church history, South Indian culture and society. They accommodate edited information because the mission authorities did not want to instigate the enemies of the mission with information favorable to them (rationalists like C. Wolff), to confuse the readers with unhappy quarrels of the missionaries among themselves (e.g. disagreements between B. Schultze and C.T. Walther), to confront the readers with unpleasant wars between the European colonies in India (British, French, Dutch, Danish and Portuguese), to pass on messages on Indian culture and religion which might be unintelligible to the Europeans, and to withhold anything that would hinder the flow of money for the mission. If one take the original materials (letters, diaries and other manuscripts kept in Halle, Leipzig, Copenhagen and London) and compare with the printed materials one would gain a full picture of the development of the mission and the emerging indigenous Church within the South Indian context of 18th Century.

In 1715 Samuel Urlsperger (1685–1772) published the *Short Historical News* consisting of the history of Tranquebar Mission to collect offering for the Tranquebar Mission.⁶⁷ On

⁶⁵ HEIBERG, 1952.

⁶⁶ From 1768 till 1848 a new series, *Neuere Geschichte der evangelischen Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien* (New History of the Lutheran Mission institutes for the conversion of the Non-Christians in East India) was published and had the color of Enlightenment.

⁶⁷ URLSPERGER, SAMUEL: *Kurze Historische Nachricht von dem Missions- und Bekehrungs-Werk auf der Cüste von Coromandel bey den Malabarischen Heyden in Ost-Indien, samt der Erinnerung zu einer Christlichen Beysteuern aus*

July 5th, 1715 Ziegenbalg wrote from Hamburg to Eberhard Ludwig, the Prince of Wüttemberg, requesting him to arrange for a financial support for the Tranquebar Mission. Ludwig entrusted this matter to Urlsperger. The latter wrote an introductory letter mentioning the ten year missionary work of Ziegenbalg, how he had learned Tamil, translated the New Testament into Tamil and how he had collected 40,000 Tamil words for a dictionary. This letter mentions of the great influence of the Tranquebar Mission on the German states like Brandenburg, Berlin and Halle and how mission friends in these States continued to help this mission. He encouraged the Christians in Wüttemberg to participate in the Tranquebar Mission. This history of the Tranquebar Mission was read from all the pulpits of the Protestant Churches in Wüttemberg. The money which had been thus collected was handed over to Ziegenbalg in London in 1716.⁶⁸

In 1727 there was another larger book with information on the Tranquebar Mission. When Ziegenbalg visited Berlin in 1715 Mathurin Veyssiere La Croze (born in 1661 in Nantes, France),⁶⁹ the librarian of the Prussian Library and the educator of the Wilhelmine Fredericke Sophie, the 14 year old daughter of the King Wilhelm I., wanted to translate the *Halle Reports* into French, the language of all European royal houses. La Croze was a Benedictine monk. He left Nantes hurriedly because he was translating a writing of Martin Luther into English. His authorities found it out and wanted to punish him. After living sometime in Basel, where he accepted the reformed faith, he found refuge in Berlin. He became a friend of A.H. Francke who sent the King Wilhelm I a copy of the *Halle Reports* as soon as it was published. He was the only person whom Francke entrusted with the 'prohibited' manuscripts of Ziegenbalg (like Genealogy of Malabarian Gods) which he used in his famous book *Portrayal of Christian State in India*, published first in French in 1724, and then in German in 1727. German edition was printed in Halle. La Croze, a person who bitterly hated the Catholic missions, presented the Tranquebar Mission as the ideal alternative to preach the Gospel of Christ and the establishment of a national Church. In 1739 a second German edition appeared with additional information on Tranquebar Mission.⁷⁰ For his treatment on the Roman Catholic Church in Kerala, South India, he depended on the information given by his former class mate Nicholas Dal. He encouraged the European academicians to study the *Vedas* of the Brahmins in India to

Gelegenheit der in Sr. Hoch-Fürstlichen Durchleucht deß jetzigen Regierenden Herrn Hertzogen zu Würtemberg ganzem Lande zur Außbreitung deß Evangelii unter den Heyden gnädigst außgeschriebenen Freywilligen Collecte, und damit solche von allen Cantzeln verlesen werden möchte. Christian Gottlieb Rößlings / Stuttgart 1715. The original document is kept in the 'Landeskirchliches Archiv Stuttgart', Call No. A29/4386. Reprint is available from Referat für Mission und Ökumene, Gänsheidestr. 2, Stuttgart, Germany.

⁶⁸ *Halle Reports*, Vol. I, Con. 10, p. 827.

⁶⁹ WIEGAND, FRIEDRICH: »Mathurin Veyssiere La Croze«, in: *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*. Published by D.A. SCHLATTER and D.H. CREMER. No. 3, 6th Year, 1902, pp. 80–104.

⁷⁰ LA CROZE, M.V.: *Abbildung des Indianischen Christen-Staats, aus dem Französischen ins Deutsche Übersetzt: Nach dem Original durch und durch verbesserte und mit vielen vom Autore schriftlich communicireten Zusätzen vermehrte Andere Auflage, welche noch mit verschiedenen neuen Anmerkungen und Erläuterungen, wie auch einem besonderen Anhang von dem Königlich Dänischen Missions-Geschäfte versehen von M. Georg Christian Bohnstedt*, Leipzig 1739 (Library of the Leipzig Mission, Leipzig, Call No. D 48).

get to know their philosophy. European interest in Indology grew steadily and in 1818 first chair for Indology was established in Bonn.

Three small books on Tranquebar Mission were published around 1730 in Strassburg. They document the change of German mind towards Tranquebar Mission and the Tamil Christians. In 1708 Ziegenbalg wrote that one of the purposes of his writings was to remove the false European notion that the South Indians were wild and barbarian people without any idea of faith in God, civil life and academic disciplines.⁷¹ Twenty seven years later a slight change of German mind was evident. The three books, based on the *Halle Reports* and published in Strasbourg, aimed to persuade the European public to accept the Tamils as equals. In the first volume the author informs his readers that the Tamils had experienced a bit of God's truth. But their poets spoilt it.⁷²

As the readers of the *Halle Reports* increased and the reprints of the *Halle Reports* became impossible, J.L. Niekamp took up the challenge to produce a summary of the *Halle Reports* till 1736 presenting first a comprehensive survey of social, religious, geographical and anthropological aspects of the Tamil society and then a chronological description of the Tranquebar Mission.⁷³ For every year he gave a fairly accurate conclusion. He did not consult the manuscripts of the missionaries. What had been published, he summarized splendidly. This book was soon translated into Danish and French.

In 1749 Kleinknecht, a pietistic pastor near Ulm in Germany, published on *Dependable News about the Sheep bought through the costly blood of Christ*.⁷⁴ He was a friend of G.A. Francke in Halle and Nicholas Dal in Tranquebar. Kleinknecht encouraged the European Christians to accept the Tamil Christians as their equals because Christ had died for them and now God redeemed them. As a sign of recognition his readers were to pray for the Tamil Christians and donate financial aid for the help of suffering Christians. If one considers the predominant European view on India these writings were revolutionary in helping people to get rid of their supposed prejudices and to engage in practical solidarity.

Tranquebar Mission continued to exercise its influence on Christians belonging to pietistic tradition. Since no reprints of the *Halle Reports* were available the desire to prepare a summary of the mission work from 1737 till 1767 grew steadily. M. Meier followed the model of Niekamp and published his summary in 1772. In his foreword Gottlieb Anastasius Freylinghausen, the then Director of the Francke Foundations in Halle,

⁷¹ *Halle Reports*, Vol. I, Con. 1, p. 45.

⁷² *Kurz zusammengezogener Anfangs-Bericht von Außbreitung der Evangelischen Kirchen in Ost-Indien an der Küste Coromandel Durch abgeordnete Königliche Dänische Missionaries, Beschreibend derselben Zustand von Anno 1705 biß 1712*, Straßburg. Gedruckt by Melchior Pauschinger, Vol. II (1713–1726); Vol. III. (1727–1732). Available in the Main Library of the Francke Foundations in Halle (Call numbers: 159 M 34, 159 M 35 and 159 M 36). Here quoted from Vol. I, pp. 28–61.

⁷³ NIEKAMP, 1740.

⁷⁴ KLEINKNECHT, CONRAD DANIEL: *Zuverlässige Nachricht von der, durch das Blut des erwürgten Lammes theur erkauften schwarzen Schaaf-und Lämmer-Heerde oder von den Neu-Bekehrten Malabarischen Christen in Ostindien*, Augsburg, Johann Jacob, 1749 (Copy available in the Mission Library of the Leipzig Mission, Leipzig. Call Number: G 83).

outlined the main purpose of this book: The reader is to thank God for his grace and patience bestowed upon the mission work which began very small and slowly expanded into a large enterprise. If one would consider the troubles that his mission had both in Europe and in South India its mere existence is a sign that God, not man, stands behind it. Thus throughout the eighteenth Century Tranquebar Mission began to influence the Western mission literature.

IX. Influence on certain Western public

In this essay more attention is given to the leaders of the Churches, mission societies and political leaders and others who were influenced by the Tranquebar Mission. These could not do anything of lasting importance if the common people would not extend their support. A brief mention is due here to demonstrate how ordinary people upheld the cause of the mission in South India. As soon as the *Propagation of the Gospel in the East* was published it is recorded that there was a revival among people, high and low, women and men, who wanted to support the Tranquebar Mission. Even some children were ready to donate their pocket money to support poor children in India. This revival began in London and spread quickly to Cambridge and Sussex.⁷⁵

Great orientalist Theophilus [Gottfried] Siegfried Bayer (1696–1738)⁷⁶ of Petersburg was in touch with the Tranquebar Missionaries. He was interested in the Tamil moral book *Needi Venba* and the insights of Tamil to clarify some unclear Hebrew terms and concepts.⁷⁷ About 1745 the influence of the Tranquebar Mission was felt in Switzerland. A pastor from Lindau, a South German city near Bodensee, visited a businessman of reformed faith in Switzerland and received from him a large offering for the Tranquebar Mission.⁷⁸ In 1772 Meier, a historian of the Tranquebar Mission, could testify that God had been gracious to touch many Europeans through the Tranquebar Mission in such a way that ordinary mission friends in Denmark, England and Germany supported and sustained this mission with their prayer and money.⁷⁹

⁷⁵ *Halle Reports*, Vol. I, Con. VI, Preface, leaves 2–3 (published in 1714).

⁷⁶ Cf. WINTER, EDWARD: *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert* (Halle as the starting point for Russian Studies in 18th Century), Berlin 1953, pp. 190–196 and 391–395. More information on Bayer is found here.

⁷⁷ *Halle Reports*, Vol. II, Con. 24, pp. 1032–1043. Tranquebar Missionaries (C.T. Walther, M. Bosse etc.) wrote to him on 16.10.1726. Cf. *Halle Reports*, Vol. III, Con. 31, pp. 751–777 (letter from Tranquebar dated 16.10.1726).

⁷⁸ *Halle Reports*, Vol. V, Con. 55, Additional Note to the Preface, p. 23. On 20.9.1745 this businessman died.

⁷⁹ MEIER, 1772, pp. 23–24.

X. Influence on the European opposition to mission

The legacy of the Tranquebar Mission did not always enjoy a smooth acceptance in the West. Now and then there were oppositions and criticisms. The following examples demonstrate this tendency. When King Frederick IV. called for missionaries to his overseas colonies no Dane came forward. The orthodox Lutheran Church in Denmark did not want to cooperate. F.J. Lützens, the palace chaplain, approached his friends in Berlin and got two pietists, Ziegenbalg and Plütschau. Both of them were unwelcome to the Danish public. Their association with Halle pietism earned them more aversion. After the work was started in Tranquebar there arose doubts and hatred towards this mission. The Church, schools and other works of the missionaries were considered as concocted stories. The principle of Ziegenbalg to establish a national Church firmly rooted in the Tamil cultural context was not acceptable to the radical orthodox Christians in Copenhagen and in Wittenberg who believed that there was no need for any mission because the apostles of Jesus Christ had already gone to all corners of the world; and a missionary should not settle down in one place.⁸⁰ Later Christian Wendt, the secretary to the Mission Board in Copenhagen, held this view and became very unfriendly to the missionaries. He could not understand why the missionaries got married, and why they started schools, orphanages and why they built Church buildings. In Wendt's opinion these aspects of mission were unnecessary. In his letters he reproved the missionaries so much that they questioned themselves, their work and achievements. In the course of time the hurt feelings affected their psyche and physical health. Consequently Ziegenbalg's stomach sickness and mental depression increased. He died in February 19th, 1719. In March 1720 his colleague J.E. Gründler died.

One of the Tranquebar Missionaries himself generated hatred towards this mission. Johann Georg Bövingh (1676–1728),⁸¹ who was educated in Kiel, not in Halle, chosen by C. Wendt, not by Francke, a radical orthodox theologian, not a pietist, could not find the sympathy and cooperation of Ziegenbalg and his colleagues. He reached Tranquebar in 1709 and returned to Germany in 1711. Bövingh was extremely disappointed that he could not influence the mission methods in Tranquebar. Ziegenbalg and Gründler did not have lasting sympathy for him. Moreover he was unable to learn the Tamil language and appreciate Tamil culture. He was of the opinion that European money was unnecessarily

⁸⁰ Cf. Royal Library at Copenhagen, Call No. Thottske Samling 1567,4. *Wahrhafter Beitrag zum Kirchen- und Schulnbau: Aufrichtiger Beitrag zum Kirchen- und Schuln-Bau in Ost-Indien in einem Send-Schreiben an einen guten Freund übermachtet von LETHANDERN nebst einem kurzen Historischen Vorbericht eines Freundes der Wahrheit*. Anno 1710. The printed version of this manuscript is found in British Library, Call No. 8304.aa.21. Cf. Royal Library at Copenhagen, Call No. Ledr. 422.4*. *Kurze und wahrhafte Relation von dem Ursprung und Fortgang der dänisch-malabarischen Missionarium. Auß Liebe zur reinen Wahrheit außgetiget von Christiano Alethophilo*, Anno 1715. The full text of this manuscript is printed unaltered in FENGER, 1845, pp. 267–287.

⁸¹ BACHMANN, ELFRIEDE: »Die Lebensbeschreibung des Johann Georg Bövingh (1676–1728)«, in: *Rothenburger Schriften*, Heft 48/49, Rothenburg 1978, pp. 92–181. GENSICHEN, HANS-WERNER: »Neue Materialien und Forschungen zur Frühgeschichte der evangelischen Mission – Teil II – Der Fall Bövingh«, in: *Neue Missionszeitschrift*, 1980, pp. 106–112.

spent on Indian beggars and vagabunds. Those Danes who were unhappy with pietism, especially the pietism propagated from Halles, used Bövingh's writings to counter the Tranquebar mission. His »Curieuse Beschreibung« appeared in 1712 anonymously. It disturbed the friends and supporters greatly. The Mission Board in Copenhagen had to fight against these writings till the King passed a general law in 1718 prohibiting all such writings. Other attacks began to appear.

A book of Erik Pontoppidan (1698–1764) deserves a special mention. From 1723–1734 he was a pastor Nordborg and Frederiksborg in present North Denmark. From 1735–1738 he was the Court chaplain and a professor of theology in Copenhagen. At this time he was serving as a member of the Danish Mission Board.⁸² In 1741 he published a 722 pages long Danish novel entitled *Menoza – An Asian Prince*.⁸³ Soon it was translated into several European languages. It seems likely that Prince Menoza, born in 1688 in North India under Islamic rule, started his journey in 1710. Judged from Menoza's letters (VI–IX) he is portrayed as having stayed two years, 1712–1714, in Tranquebar and reasoned with the missionaries. After much discussions and consideration he accepted the faith of the missionaries. He was unable to reason out the doctrines of Trinity and resurrection. The missionaries convinced him that these truths were meant for belief and life, not for analysis. When Menoza reached Europe, especially Italy and Germany, he came to know about the devastating religious wars between different traditions of Christians. He was wondering why they could not tolerate each other. In January 1730 he reached Halle and was disappointed by the hypocrite spirituality of many Halle pietists. He could not understand why the rationalist C. Wolff was excommunicated from Halle in 1723. From Halle he went to other North European countries. Menoza learnt to stress the human ability to strive after some good goal which might help mankind. This novel reflected the spirit of Enlightenment, with which an Indian tried to verify how Christian faith was lived in Europe. The Tranquebar Missionaries were teaching that in Europe the light of the Gospel shone greatly was not simply true, at least in the view of Menoza. These and other opposition or discrediting was a part of the influence from South India. But the positive influence of the Tranquebar Mission on the West is much more and long lasting.

⁸² E. PONTOPPIDAN was known for his famous *Sandhed til Gudfrygtighed* (Truth leading to Piety). In 1747 he became a bishop of Bergen in Denmark. In 1758 he published his *Sandheds Kraft til at overvinde den atheistiske og naturalistiske Vantro* (The strength and truth to defeat the atheistic and naturalistic disbelief). In 1759 he summarised his pastoral letters and sermons and published *Collegium pastorale practicum – Frimodige Vidnesbyrd om de Christnes Tro og Pligt* (Open testimony about the faith and duty of a Christian). The author of this essay is grateful to Pastor MORTEN MOEBJERG in Randers, Denmark, for this information.

⁸³ PONTOPPIDAN, E.: *Menoza – Ein Asiatischer Prinz, welcher die Welt umher gezogen Christen zu suchen besonders in Indien, Hispanien, Italien, Frankreich, England, Holland, Deutschland und Dänemark aber das Gesuchte wenig gefunden*. (aus dem Dänischen übersetzt von N. Carstens). Copenhagen, 1750. The author of this essay is unable to get either the Danish original or the German translation. He derives his insights from the following essay: TRÖGER, RALF: »Menoza, die fiktive Europareise eines Inders«, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle – Geistesgeschichte*. XV, 2, 1966, pp. 219–260.

Conclusion

Tranquebar Mission is a good example to demonstrate the interdependence of East and West in their mutual influence. The missionaries were children of their own political, cultural and religious context. They brought their nature and nurture with themselves when they came to South India. Their language learning, culture contacts, missionary experience with the native Christians molded their world views, character and missionary approach. Their reports reveal these aspects and in turn contribute to the transformation of Western world views. Different countries like India, Germany, Denmark, England, North America and Switzerland were brought together to undertake »ecumenical« missionary work. Several sections of People belonging to these countries learned to pray for each other and help each other. Through prayer and service they were transformed. Tranquebar Mission was instrumental in the genesis of several Western missions. This essay is an example of the interdependence of East and West, their mutual influence and transformation. Now most of these missions changed their previous policies. In the context of national and political changes the mission agencies needed to revise their working methods. There was a definite move from the »mission« to »national churches«. The Churches that have grown from the activities of the Western mission still need the helps of the missions. Their interdependent partnership continues!

Bibliography

- BRUNNER, DANIEL L.: *Halle Pietists in England – Anthony William Boehm and the S.P.C.K.* (D. Phil. dissertation, Oxford University, 1988). The author of this essay could not consult the printed version of this doctoral dissertation.
- FENGER, J. FERDINAND: *Geschichte der Trankebarschen Mission – nach Quellen bearbeitet* (translated from Danish by Emil Franke), Grimma 1845. (English translation: History of the Tranquebar Mission – Worked out from the original Papers. Published in Danish and translated into English from the German of Emil Francke – Compared with the Danish Original, Tranquebar 1863.)
- GENSICHEN, HANS-WERNER: »Fernwirkungen der dänisch-hallischen Mission«, (Distant influence of the Danish Halle Mission). In: *Lutherisches Missionsjahrbuch*, 1956, pp. 54–64.
- GIBBS, M.E.: *The Anglican Church in India 1600–1970*, New Delhi, ISPCK, 1972.
- HALLE REPORTS: *Der königlich Dänischen Missionarien aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte* (Detailed Reports of the Royal Danish Missionaries sent from East India). Vol. I – IX. Halle, Verlag des Waysenhauses, 1710–1767.
- HANSEN, C. RISE [Compiler]: *The Danish National Archives – Sources of the History of North Africa, Asia and Oceania in Denmark*, London, K.G. Saur, 1980.
- HEIBERG, K.: »History of the Danish Missionary Society«, in: *The Lutheran Enterprise in India*. Ed. C.H. SWAVELY. Madras, Federation of Evangelical Lutheran Churches in India, 1952, pp. 81–96.

- JEYARAJ, DANIEL: *Inkulturation in Tranquebar – Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche 1706–1733* (Inculturation in Tranquebar – the contribution of the early Danish Halle Mission to the becoming of an Indian indigenous Church 1706–1733), Erlangen 1996.
- LEHMANN, ARNO: »Prioritäten und Fernwirkungen der Tranquebar-Mission«, (Priorities and distance influence of the Tranquebar Mission). In: *Evangelische Missionszeitschrift*, 1956, pp. 37–51. (Largely based on Lehmann, 1955, pp. 169–192).
- DERS.: *Es begann in Tranquebar*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1955. (English translation: *It began in Tranquebar*, Madras, Christian Literature Society, 1956).
- MEIER, MICHAEL: *Johann Lukas Niekamps Kurzgefaßte Missions-Geschichte oder Historischer Auszug der Evangelischen Missions-Berichte aus Ostindien von dem Jahr 1737 bis zu Ende des Jahres 1767* (Summarized Mission History of Johann Lukas Niekamp or Historical Excerpts of the Lutheran Mission Reports from East India – From the Year 1737 till the end of 1767), Halle, Verlag des Waisenhauses, 1772.
- NEILL, STEPHEN: *Geschichte der christlichen Missionen*. Herausgegeben und ergänzt von NIELS-PETER MORITZEN (Translation of S. Neill's Christian Missions, Harmondsworth, Penguin Books, 1964), Erlangen, Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1974, p. 370.
- NIEKAMP, JOHANN LUCAS: *Kurzgefaßte Mißions-Geschichte oder Historischer Auszug der Evangelischen Mißions-Berichte aus Ost-Indien – Von dem Jahr 1705 bis zu Ende des Jahres 1736, mit zwey dazu nöthigen Land-Charten und einer Vorrede Herrn Gotthilf August Franckes* (Summarized Mission History or Historical Excerpts of the Lutheran Mission Reports from East India – From the Year 1705 till the end of 1736 with suitable maps and an introduction from G.A. Francke) Halle, Verlag des Waysenhauses, 1740.
- NØRGAARD, ANDERS: *Mission und Obrigkeit – Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706–1845* (Mission and State – the Danish-Halle Mission in Tranquebar 1706–1845.) Translated by Eberhard Harbsmeier. (Missionswissenschaftliche Forschungen, Band 22), Gütersloh 1988.
- Propagation of the Gospel in the EAST: Being an Account of the Success of Two Danish Missionaries, Lately sent to the East – Indies for the conversion of the Heathens in Malabar – In several LETTERS to their Correspondents in Europe. Containing a Narrative of their VOYAGE to the Coast of Cororomandel, their Settlement at Tranquebar, the Divinity and Philosophy of the Malabarians, their language and Manners, the Impediments obstructing the Conversion, the several Methods taken by these Missionaries, the wonderful Providence attending them, the progress they have already made. Rendered into English from the High Dutch and dedicated to the most Honorable CORPORATION for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts.* London, J. Downing 1709–1718. (Available in the Mission Archives of the Francke Foundations, Halle/Saale, Germany. Call No. G 357)
- SANDEGREN, HERMAN: *John Zacharias Kiernander – The First Swedish Missionary in India. Translated from the Swedish Original (1924) by E. WIMMERCRANZ*, Madras, National Missionary Society Press, 1928.

MISSION FROM AFRICA – THE CASE OF THE CELESTIAL CHURCH OF CHRIST IN EUROPE

by Afe Adogame

Introduction

As the European society, or at least a large section of it, seems to be plagued by a sense of the decline, insignificance and obituary of religion (particularly in relation to church-oriented religiosity), a tremendous explosion of vigour, vitality and development is being dramatized on the African religious theatre. This is evidenced, for instance, by the remarkable proliferation of churches (African new religious movements) within and outside the African shores. Most of these new churches have developed their own mission, evangelistic strategies and dynamics, in order to exert some influence on the spiritual market place. To gain a more positive sense of being ›players‹ in the global religious rostrum, such movements have charged themselves with the task of taking their vision beyond their immediate geo-cultural and social contexts. Turner (1979: 291) aptly remarks this when he said:

»... Some of the African churches have a sense of mission towards us (*Europeans**)! They see how static and ineffective we are, and how little we share some of their own central convictions about prayer, fasting, healing, the power of the Spirit and the joy of worship. They ride on the crest of a religion that works. They share also in the new-found African convictions of having an important contribution to make to the nations of the world, especially in the realms of human relations and of the spiritual where we are increasingly desiccated and inadequate. One sign of the authenticity of their christian faith is a desire to share their discoveries and open up to us again the dynamic of our mutual heritage ...«

This view has been largely corroborated by Rev. Dr. Rufus Ositelu,¹ (Primate, Church of the Lord – Aladura Worldwide), one of the African instituted churches. Describing the mission of his church in Europe, he said *inter alia*: »The mission of our church is to bring Christ to all nations particularly outside Africa so that they too may experience spiritual fulfilment in Christ Jesus. This is as revealed to our founding fathers an age of importation

* *italics emphasis mine*

¹ RUFUS OSITELU, »The Church of the Lord (Aladura), Hamburg-Altona«, Paper read at *Werkstattgespräche zur Bedeutung der afrikanischen religiösen Diaspora in Deutschland*, Missionsakademie, Universität Hamburg, 9.–11. September 1998.

of the gospel or mission-reversed into the industrialized world from Africa [...] our church is making an attempt to restore life into the churches through Spirit filled worship sessions and in-depth studies of the word of God [...] Our mission is to bring good news to all people in this land irrespective of race or colour and to present to them yet another form of worshipping in the beauty of His Holiness in spirit and in truth ...»

This paper seeks to examine the nature, dynamics, and strategies for mission of the Celestial Church of Christ (CCC) in Europe. The paper will attempt to show the foundation and motivations of this new African religious initiative, and how they perceive Europe as one of the new homes and alternative mission fields especially in the last four decades on their soil. In attempting to reach out to the new context of Europe, the ›immigrant‹ African forms of Christianity such as the CCC are seeking to remain their own authentic selves. From this standpoint, it is suggested that European Christians can of course learn from them the further dimensions of their common tradition. The paper concludes by assessing the religious, political and socio-cultural factors which have stimulated or hindered the missionary enterprise of the CCC in Europe.

Towards a New Look at Mission

The nineteenth century is seen in many circles as the apogee of christian missionary enterprise beyond their own borders in global religious history. During the era of European imperial and colonial expansion, many christian mission bodies had made significant inputs in the ›Europeanization‹ of Africa and the so called ›Third World‹ nations. Substantial records and studies abound on the activities of these missions. Although these records serve as a vital source of information on their histories, they have nevertheless largely derived from the perspective of the (professional) missionaries themselves, or from merchants, explorers and soldiers with whom they have contracted some form of ›unholy alliance‹. While the hagiographical character of some of these accounts is not far to seek, few systematic, cross-cultural, and comparative studies of missions and missionary enterprises, were until now available. There has been no consensus among scholars about the nature and role of missionaries at the time. They have been portrayed variously as »the cultural agents of colonialism« (Rodney 1972: 277), »the major motor of social, intellectual and moral development« (Ki-Zerbo 1979: 481), and a middle position held by Groves (1969) & Gründer (1982), both of who saw missionary activities as resulting in »a humanizing of imperialism«. This movement in the nineteenth century perhaps marks a singular event in history when the propagation of the Christian faith was from a position of ›overwhelming power‹. To a large extent, this has resulted in the criticism that the missionary movement posed as a religious facade and the ›harbinger‹ of capitalism in its colonial phase. Thus, in the expansionist phase of the so-called European ›civilizations‹, the missionary movement was at the same time a cause, an expression and a result. No doubt, the mission church was involved with aspects of colonial rule. While we do not deny the influences of missionary activities, the degree and nature of such impact on

Africas' history has also remained somewhat contentious and ›dust-raising‹ (Cf. Ajayi 1969).

Mission in the nineteenth century and in later times is largely understood as ›the overseas missionary movement‹, and identified essentially with overseas mission. This seems to have been thought of in isolation from the mission of the church in its ›home‹ environment. Thus, churches which never spawn a missionary movement to foreign countries are therefore perceived to have been deficient in their missionary understanding. Such movements do have a clear ›mission‹ with relation to the cultures, churches and states in which they were set. But that process in my view has seldom been studied as mission.

With the demise of colonialism and the subsequent erosion of the hegemony of European mainline churches in Africa, the cause of christian missions seems to have lost much of its appeal and grip in most European churches today. The question of mission appears to have been thrown into the ›dustbin‹ of history. We contend here that the loss in grip is not because the ›great day(s)‹ of missions is over but because such churches are not sufficiently, or do not really care to be, in touch with what is really happening elsewhere. In our view, it is not missions that are out of date or behind the times, but rather the image of what is involved. Increasing globalization trends have exacerbated new forms, motivations and techniques of missionary activities in contemporary period. Such expansion has been stimulated by factors such as increasing transnational migration, improved transportation systems, global marketing, tourism, and the creation and use of new forms of global communication networks. This global interconnections has carried with it mission exchanges from one end of the world to the other.

Hitherto, the gospel travelled across continents almost exclusively in one direction, that is from Europe or America to Africa and the rest of the so-called Third World, or from the North to the South. But to speak nowadays of a one-way trend of mission, i.e. from North to South, becomes unfashionable and suspect. New mission structures are emerging from the churches of the South, many of which are at a formative stage in shaping their steadily growing response to the challenge of world mission. Globalization has further enhanced a ›two-way traffic‹ whereby mission (the gospel) now traverses continents in many directions. If this is true, then the word ›mission‹ begs for or may be in dire need of new, contemporary and wider definition. Here, I share Prof. Jongeneels'² earlier suggestion that ›a modern comprehensive history of the Christian mission must draw the readers' attention to the contribution of both men and women, and western and non-western people, to the Christian mission‹. We shall now turn to the CCC, one of the African initiated churches which has demonstrated dynamism for mission and evangelism within and outside the African context.

² See JONGENEEL, J.A.B., *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries*, *A Missiological Encyclopedia*, Part I, Peter Lang / Frankfurt a.M. 1995, pp. 230. Prof. Jongeneels' encyclopedia of two volumes is a compendium of materials highly useful for missiologists and missiological research. Among other things, he has provided a rich analysis of the philosophy, science, theology of mission, and missionary theology in both volumes.

A Brief Foundation History of the CCC

The CCC is one of the most popular indigenous religious initiatives in the West coast of Africa. They belong to the group of Nigerian churches referred to as *Aladura*, so called owing to the emphasis they place on prayer, healing, prophecy and other charismatic activities. CCC emerged spontaneously around the life, visionary experience and charismatic personality of Samuel Bilehou Oschoffa (1909–1985), a Nigerian timber merchant who was born and nurtured in Porto-Novo (now Benin Republic). In 1947, Oschoffa had a visionary experience in which he claimed God instructed him to found a church. The nucleus of the CCC emerged as a consequence of this at Porto Novo and later spread to towns and villages in Dahomey (now Benin Republic) in the first instance. While the movement existed in Benin Republic since 1947, it was its inception and growth in Nigeria from 1950 onwards, that enhanced the worldwide popularity of the church.

By the following decade of its presence in Nigeria, CCC from its first base in Makoko-Lagos, began to witness a phenomenal growth with its spread first to virtually all the Yoruba speaking areas and later to other parts of Nigeria. By 1975, the church had reckoned at least 150 parishes in Nigeria, as well as a steady influx of new members in Benin Republic. Today, a remarkable ›internationalization‹ of the church has been witnessed as it maintains its quest for more global connections through her ›mission‹, ›evangelism‹ which transcends African geographical boundaries. Between 1976 and 1998, a twenty two-year period, CCC parishes or branches worldwide have increased from 254 to 2,316.³ Out of these figures, 1,991 parishes exist in Nigeria alone while 325 parishes are scattered in Europe (United Kingdom, France, Germany, Austria, Italy, Belgium and the Netherlands), Canada, America and other African countries such as Benin Republic, Cote d'Ivoire, Togo, Ghana, Cameroon, Niger, Gabon, Zaire, Burkina Faso, Sierra Leone, Senegal and a host of others. The total population of CCC members worldwide as at 1981 was put at 1.5 million. The All Africa Church Conference (AACC) gave a conservative estimate of CCC members at 700,000.⁴ As we have noted elsewhere (1998: 143), due to a number of factors, these figures (total number of parishes and population strength) are far from being exclusive. It has remained impracticable to obtain a concise and accurate figure of the total number of existing CCC parishes and members worldwide. Since the death of the Pastor-Founder Samuel Bilehou Oschoffa in 1985, the church has been headed by his second in command, Abiodun Bada.

³ See *Celestial Church of Christ Bible Lessons and Parishes*, (1976, 1994–1996, 1998) Pastoral Publications, CCC International Headquarters, Ketu-Lagos.

⁴ See *Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland*, Information, ›The Celestial Church of Christ – A Nigerian Independent Church in Germany‹, Stuttgart, 21. September 1981.

Sowing the Seed on European Soil

As we have noted above, the evidence of the continuing sparkle and vivacity of the Christian faith in Africa is now gradually becoming prevalent on the European religious scene as elsewhere. The presence and activities of ›immigrant‹ religious communities can no longer be ignored or simply waved off as ›sects‹ or ›cults‹. In most cases, African Christians coming to Europe as students, migrant workers and economic refugees suddenly find themselves impelled by the ›power‹ inherent in the faith they embody and from their experience in their home church into becoming »unofficial missionaries« in their host countries.

The CCC made its debut on the European soil in the late 1960s through Nigerian students, or people on business and official assignments who had no intention of residing permanently abroad. When more than one member found themselves in one city or community, the initiative came for them to meet and worship together. As their membership increases, the group becomes inter-ethnic and international in outlook. In a letter to all the overseas parishes, Philip Ajose summarized one of the set-goals of the church when he said, »the CCC shall cater for the well being of members and others in contact with her irrespective of race or colour in a charitable manner as she has means and strength«.⁵ This is perhaps a bird's eye view of the inter-ethnic and international outlook of the church. As the membership strength improved, the recognition of CCC authorities in Lagos was sought through the invitation of the Pastor-Founder to visit the Harton Street Parish (Deptford, Southeast London) which was then the only existing parish outside the African shores.

In July 1975, A.A. Bada, then Supreme Evangelist made his first visit to the United Kingdom on behalf of the Pastor-Founder. Such a pastoral visit which later became an annual event was an added impetus to the growth and development of CCC in diaspora. One consequence of this visit was the increasing proliferation of the church. The internal problems which confronted the early members in Europe were brought to the attention of the headquarters in Nigeria who had to act promptly by appointing a coordinator to oversee affairs of the parishes outside Africa.

Philip Ajose's deployment to Harton Street Parish, London as General Overseer of the Overseas Diocese (comprising Europe, U.S.A and Canada) was vide a duly signed ›letter of credence‹ from the Pastor-Founder and the Board of Trustees dated 2 August 1979. The expediency of his appointment and deployment was partly expressed in the letter: »... We have reports from our parishes in the United Kingdom and the United States of America of activities by members which not only conflict with the tenets and Constitution of our church but also impede its progress in the various parishes concerned ...«⁶

⁵ Official Correspondence of P.H. AJOSE, Superior Evangelist and General Overseer of Overseas Diocese, (Elephant & Castle Parish Secretariat, London) to all CCC parishes in Europe, USA and Canada, dated 31st January 1983.

⁶ See Letter of Credence from the Prophet Pastor Founder Rev. S.B.J. OSHOFFA and the Board of Trustees to Evangelist P.H. Ajose, Ref. CCC/1/79 dated 2nd August 1979.

He was appointed and charged with duties and responsibility of overseeing the parishes abroad. With these developments, the creation of an overseas diocese incorporating parishes outside Africa became formalized. By 1996, the number of parishes in the Overseas diocese had risen to sixty eight with United Kingdom 26, USA 26, Canada 2, Austria 3, Germany 4, and France 7 respectively.⁷ There are new CCC parishes established in Italy, Belgium, Switzerland and the Netherlands. The *›CCC Bible Lessons and Parishes 1998‹* shows that the number of overseas parishes had increased to ninety-five parishes. Other official church sources such as the CCC websites in Riverdale (USA) and London (UK)⁸ show that there are at least sixty and seventy parishes in the USA and Europe respectively. Such sources even note that they present *›a partial list of CCC parishes‹*. This however indicates that the church have or are *›coming of age‹* in terms of their geographical spread outside the African continent.

Socio-ethnic composition of CCC in Europe

As a religious movement develops and expands, so is the tendency to incorporate people from varying ethnic and socio-cultural backgrounds. CCC parishes in Europe throw open *›hands of fellowship‹* to people of all races and colour who have chosen to become members or those who are interested in visiting and participating in their worship services. Visitors are warmly welcomed and given recognition during services. African members of the church in Europe are not illiterates, but elites of their countries who have been sent to the western world as diplomats, businessmen, students; or those who have come on their own to seek the *›golden fleece‹*. The membership cuts across all the different levels of society⁹ from civil servants, diplomats, businessmen and women, skilled and unskilled factory workers to students, the unemployed, asylum (political, economic) seekers/refugees etc. Social (class) differentiation is not pronounced as members are allowed to use within the church only those appellations and or prefixes relating to their rank within the church. The use of appellations that relate to professional titles is optional for members outside the church. Except on closer relationship with members, it is sometimes difficult to discern their individual social statuses. It is mandatory for members to put on in all services or festivals their white sutana, their sacred regalia.

CCC membership in Europe cuts across ethnic precincts to include Africans (mostly West Africans), Afro-Caribbeans, Surinamese and Europeans. However, their membership has remained predominantly African with the Yoruba forming the largest share. Other members come from non-Yoruba ethnic groups in Nigeria and other countries such as

⁷ See *CCC Bible Lessons and Parishes 1996*.

⁸ See CCC website addresses under the section on *›The use and appropriation of media technologies‹* below.

⁹ At the inception of CCC in Dahomey (Benin Republic), its membership was characterized essentially by rural membership, farmers, fishermen, the poor, and people from the lower level of the society. Following its rapid growth and proliferation later in Nigeria and elsewhere, it started to attract both rural and urban clientele, civil servants, people of the business class, and the lower cadres of the society.

Benin Republic, Ghana, Côte d'Ivoire, Togo and Senegal. The white population depends largely on the European country in question. On the whole, there seems to be more Austrians, English and Germans. Their membership can be linked primarily to intermarriage or casual/friendly relationship with black (African) members. Due to the increasing multi-ethnic character of CCC membership, conduct of services is also assuming a more polylingual dimension. Services are held in Yoruba, Egun, English, French and German languages respectively. Instructions and informations in one or more of these languages are given simultaneously or interchangeably during the service. The choice of language vary and depends on the mixed linguistic background of members of a parish in a respective country.

Dynamics and Strategies for Mission

Stackhouse¹⁰ defines a ›missionary‹ as »one who seizes or is seized by a universalistic vision and who feels a mandate, a commission, a vocation to bring the vision and its benefits to ›all‹«. One of the dynamics of missionary enterprise lies therefore in the fact that they must always be understood in terms of the universal incorporeal-moral perception that not only calls it into being, but gives it its transcultural *raison d'être*. At his inaugural vision Oschoffa explains:

»On the 29th of September 1947, while I was praying in my house with some visiting friends, I saw a strong ray of light [...] I then saw a winged being whose body was like fire and whose eyes were tiny flying towards me behind the beam of light. [...] This being then proceeded to say to me: ›God wishes to send you on an errand of preaching to the world. Many christians there are who, during their lifetime, when confronted by problems and difficulties of this world they seek after fetish priests and other powers of darkness for all kinds of assistance. [...] God wants to send you to the world on a *mission* of preaching and exhortation, but the world will not believe you. To assist you in your work so that men may listen to and follow you, miraculous works of holy divine healing will be wrought by you in the name of Jesus Christ. These works of divine healing and God's spiritual mark on you will testify to the fact that God sent you.« (CCC Constitution, p. 7)

Oschoffa's visionary statement could be compared with the claim of the Christian church to universal relevance. This universal dimension of the christian faith draws from the injunctions in Matt 28: 19, »Go forth, therefore, and make disciples of all nations ...«.

The CCC also refers to itself as *Oko igbala ikehin* (the last ship, vessel or boat for salvation). This self-image of the church best exemplifies the fusion of this-worldly and the other-worldly orientation in their understanding of *igbala* (salvation). It was claimed to have been revealed by angels through hymns which were delivered to the prophets and prophetesses within the church. This promise is made manifest in the church both in spoken words as well as in their ›spiritual‹ hymns. Two examples of such hymns are:

¹⁰ STACKHOUSE, M.L., »Missions«, in: MIRCEA ELIADE (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, Simon & Schuster Macmillan / New York 1995, p. 564.

Oko igbala ikehin
 Oko igbala
 Oko igbala ikehin ni Ijo Mimo
 Eni ti ko ba wonu Oko na
 Yio rii sinu bu omi*
 (Y.H.N. – *(author's translation) / E.V. 142)

The last ship for salvation
 The last ship
 The last ship of salvation is Celestial Church
 He who fails to enter the last ship
 Will sink into deep water

Baba pa lase lat'Orun wa
 Ki gbogbo aiye si wariri
 Fun ›Jo Mimo, lat'Orun wa
 Ijo yi ni, yio we aiye mo
 Aje, oso, yio wariri
 L'abe agbara Mimo yi
 Awon Angeli si kun f'ayo
 Iyanu f'oko ikehin
 Halleluya fun ise Oluwa
 (Y.H.N. 176 / E.V. 15)¹¹

Father from Heaven authorises
 That the whole world may all tremble
 For Celestial Church from above
 The fold to purify the world
 Witches, wizards will all tremble
 Beneath this new power Divine
 Angels are filled with happiness
 We marvel at this last ship
 Halleluya for all the works of God.

From the above, there are several references to »the last ship«, »sent down or descended«, »... this church shall purify the world«. But what does it mean to be the last church or the last ship? What does it involve to cleanse the world and how? Such hymns are pointers to the members' belief that their particular church was established to fill the vacuum created by the inadequacies of the older churches. A period of cleansing has come to replace the era of chaos and sin. It is a period to gather harvest fruits. The church sees itself as possessing the instrument of power with which it will cleanse and purify the other churches, and the world at large. Owing to this, the members regard themselves as a chosen group, specially called upon to render service to others. It is their belief that they possess some ›superior‹ powers and skills which prepare them for the performance of this function. Oschoffas' inaugural vision and the self-identification of the church as the ›last ship [...] to cleanse the world‹ illustrate both the missionary ideal that has inspired the church from its formative years and the way in which it was to be carried out. The spread and planting of parishes (branches) has been achieved more by individual efforts, through the migration or inherent mobility of members, or by the gradual incorporation of immediate neighbours than by large-scale, organized missionary movements or activities.

A significant feature of the church in the European context could be seen in the way they charge themselves with the task of evangelization. Such a missionizing role of the church underlie the annual overseas pastoral visits. According to Olatunji Akande: »As the membership of the church in overseas is predominantly Africans who have gone abroad to seek greener pastures, it becomes one of the priorities of Rev. A.A. Bada to forge a strong link with the children of God [...] Through these visits complemented with the power of the Holy Spirit at work, the fire of evangelism could be lighted in the countries

¹¹ See also *Yoruba Hymn Number* (Y.H.N.) 286 / English Version (E.V.) 74; Y.H.N. 330 / E.V. 13; Y.H.N. 554 and Y.H.N. 605 / E.V. 12.

visited and the machinery for the fulfilment of God's covenant that the church is the last vessel of salvation which will cleanse the world set in motion ...¹²

In a communique issued at the end of the 1995 Annual Conference of CCC Overseas Diocese, members resolved among other things to engage in active evangelization. A central CCC theological college is being established in the U.K. to further educate CCC shepherds around the Overseas Diocese.¹³ To be more involved with the local community, community services such as charitable for the poor and the needy, as well as counselling units were to be established on a wider scale.¹⁴ Some parishes have also been involved in social help services. Several religious magazines, newsletters such as the ›Angel Voice International‹, ›Christ Castle‹, Luli Voice etc. are been published monthly or quarterly by some of the parishes in Europe. Such literatures which are widely circulated among members and other interested christians are aimed not only at disseminating information about the church, they have served as a medium for evangelism as they always feature general articles on the Christian faith.

On the threshold of ecumenical links

There is no gainsaying the fact that many christians who are members of churches outside Europe and (North) America are increasingly becoming conscious of belonging to a local ecumenical body, a continental christian organization, or a single worldwide religious network and ecumenical umbrella, irrespective of their denominational label and leaning. Many share the view about the need for contemporary ecumenical movements for the unity and renewal of the Church, and also the fact that a reconsideration of the meaning of »mission« is long overdue. The CCC has been interested in both local and international ecumenical networks. At the national and continental levels, the church belongs to the Christian Association of Nigeria (CAN) and the Organization of African Instituted Churches (OAIC).

Pastor Bada's visit in 1989 to the World Council of Churches (WCC) headquarters in Geneva, marked the first attempt to register the existence of CCC on the ›world map of churches‹. Following this initiative, collaborative ecumenical activities at international level between WCC and CCC have now been extended to Nigeria. In a letter from WCC Headquarters to Pastor Bada, its General Secretary (Emilio Castro) stated, »We thank God

¹² See OLAJUNJI AKANDE, »Celestial Church of Christ International Network: A Reflection on Pastor Bada's visit to parishes of CCC Overseas 1987–1995«, in: *Celestial Eye*, a Brochure of CCC International Headquarters / Ketu-Lagos, 1995, p. 39.

¹³ Personal Interview with P.H. AJOSE (General Overseer, CCC Overseas Diocese) at CCC Overseas Diocesan Headquarters, London on 26th July 1996. This was also mentioned in his article, see P.H. AJOSE, »Ten Years Service to the Lord«, in: *Celestial Eye*, p. 38.

¹⁴ The 1995 CCC Overseas Diocese Annual Conference was held at Ayo Parish, Ontario-Canada on 1st July 1995. It was attended by representatives of parishes from Europe, U.S.A. and Canada under the leadership of Pastor Bada and Philip Ajose, General Overseer of CCC Overseas Diocese.

for the joint ministry we were allowed to undertake in Nigeria and pray that God will guide us as we pursue the tasks put before us [...] Thank you most sincerely for your keen participation in the visit ...». In September 1998, a three-man WCC delegation embarked on a one-week visit to the international headquarters of the church in Nigeria as part of the process of considering her application for membership in the ecumenical body. The church has also strived to be involved in other ecumenical activities both in Europe and elsewhere.

CCC Overseas Diocesan headquarters in London have embarked on several ecumenical activities within Britain and other parts of Europe. CCC (U.K. territory) are affiliated to the Lewisham Federation of Churches, an associate member of the British Council of Churches (now Council of Churches in Britain and Ireland). In 1993, Bada's pastoral visit to England established, among other things, a working relationship between CCC Overseas Diocese and the Council of African and Afro-Caribbean Churches (CAAC) in London. In his introductory survey on African Independent Churches (AICs) in Britain, Thompson (1995: 228) attributes the large measure of cooperation between African churches and the formation of several councils of churches to two major factors. He suggests a common feeling of marginalization and ethnic solidarity while also tracing it in a much wider sense to a consciousness of a common Afro-Caribbean identity. However, it would appear that CCC like most other African indigenous churches have witnessed a relationship which is far from hostile and cordial with the mainline churches.

The Use and Appropriation of Media Technologies: A New Model for Mission?

The intensification of revivals and evangelism was not limited to Nigeria but has extended to the overseas parishes through Bada's »annual pastoral tours«. Such visits usually last from at least one week to several months depending on the lined out programmes (spiritual and administrative). In 1987, Bada, accompanied by an entourage of five members, embarked on a two-month (8th May – 9th July) tour of twenty eight parishes in the overseas diocese.¹⁵ Countries visited were the United Kingdom, Germany, Austria, France and the United States of America. The Pastor has embarked on more frequent (overseas) tours annually. Evangelistic strategies such as revivals, public lectures and press interviews are increasingly utilized to register the church in the global religious map. The church leadership has participated in religious and public forum discussions through the electronic media.¹⁶

¹⁵ Details of his activities at this singular visit are documented in OKUNLOLA, D.O., *Bada and the Great Commission*, Lagos, 1995, pp. 59–77. Between 20th October and 2nd November of the same year, Bada embarked on pastoral visit to some northern states of Nigeria (Kano, Kaduna and Katsina). See OKUNLOLA, pp. 77–84.

¹⁶ During the Pastoral visit of Bada in 1975, the church featured for thirty minutes on Radio 4 in Britain. The first baptismal rites in the UK was enacted by him at a stream at Kingdom-upon-Thames in Surrey. In 1987, the Pastor was interviewed by the West Africa Magazine in North London, and delivered a live-sermon on the Sunday religious programme in a Chicago local Television (courtesy of CCC Chicago Parish on 21st June).

The church has attempted to spread their ideology by taking advantage of new forms of communication technologies. The tendency towards globalization was not uncommon in the church during the lifetime of the Founder. Ostensibly not unaware of the advantages inherent in an increasing worldwide interconnection and interchanges, the Pastor-Founder in 1985 conferred with the top hierarchy on the urgent need for evangelism through the electronic media (television and radio), using two languages (Yoruba and English) in the first instance. The exigency of this initiative was clearly brought out in the objectives he stated as follows:

- a. extending coverage first of all in Nigeria and some neighbouring West African countries.
- b. reaching out to other African countries and overseas through cassettes of recorded sermons.
- c. as time went on, breaking language barrier by introducing into the programme other languages e.g. French, Egun etc.
- d. establishing evangelism archive in form of recorded sermon, printed sermon etc.
- e. filing for action, record and reference purposes, public reaction or response to the programme.
- f. making the message available to certain regions of the world the Pastor may not be able to cover for reasons beyond his control.
- g. measuring the extent of ground covered, the degree of success achieved and failure if any.
- h. using available informative materials to make projections and evolve strategies capable of helping to achieve the best in the field of evangelism.¹⁷

Consequently, the church paid for 'airing space' from some local media such as the Lagos Television Channel 8 (LTV8), Lagos State Broadcasting Corporation Radio (LSBC), Ogun State Television (OGTV) and the Ogun State Broadcasting Corporation Radio (OGBC). Religious programmes were pre-recorded and episodes relayed on Sunday mornings for a duration of one-hour or thirty minutes as the case may be. With the demise of the Pastor-Founder, this initiative has not only continued, but has received added impetus from his successor. According to Okunlola (1995: 95), Bada had sent into the world more than 300 recorded sermons over OGTV (Message of God) and more than 60 recorded sermons over OGBC and LSBC (Word of God). The religious programmes enjoy sponsorship from the international headquarters, from individual parishes as well as from anonymous donors within the church. The institutionalization of these religious programmes has had far-reaching impact on the church. For instance, fieldbacks are received from listeners (both members and non-members) through telephone calls, facsimile and letters of prayer requests for blessing, victory, healing, counselling etc. Some individual parishes have also inaugurated religious programmes on local television and radio stations after due approval has been obtained from the church authority.

¹⁷ See OKUNLOLA, D.O., *ibid.*, p. 86.

The church seeks to create a global network through the use of Internet websites and electronic mail¹⁸ in processing and disseminating information. In a release on 15th December 1997, announcing its (Riverdale site) presence on the Internet, it stated *inter alia*, »Halleluyah!!! [...] Celestial Church of Christ now has a dominant presence on the World Wide Web. The main focus of this page is to present a unified and cohesive communication vehicle for Celestial Church as a whole, world-wide [...] As the web site evolve, we hope to use it as a vehicle to communicate news about Celestial Church of Christ on a global basis, both information geared toward Celestians and non-Celestians alike«. The UK site complemented the church's objective through her mission statement which partly states, »to introduce CCC to the whole world [...] to bring all the parishes together by obtaining free e-mail addresses for interested parishes and contribute to the free flow of information in the church [...] to use the medium of the Internet as a vehicle to recruit new members ...«. A careful look at the full contents of these mission statement shows the intention of the church as manifold. First, the new media technology would help to bridge communication gap between branches as well as between the church and the »outside world«. Secondly, it will serve as a medium of educating members and non-members about the church. Complementarily, as a strategy towards evangelism, the medium will function »as a vehicle to recruit new members«.

Coping in a new religio-cultural context

In this final section, we shall examine the socio-cultural, political and religious factors which inhibits or helps the church in their mission task in Europe. The proliferation and consolidation of the church is not unconnected with the increasing influx of immigrants into Europe, despite the recent harsh attitudes and policies against them. Unlike the propagation of mission christianity to Africa which was from a status of »overwhelming power«, owing to their closeness to the imperial power, the African churches in Europe are ostensibly in a position of »powerlessness«. Xenophobia or hostility towards foreigners is witnessing an upward increase, and now pose a major problem in Europe. One way in which this development has affected some African migrants is in sharpening their religious zeal in coping with the situation. Ter Haar (1995b: 132f.) rightly observes that African religions in diaspora are been increasingly forced into the margins of society by the prevailing political climate in Western Europe. Under such pervasive state of anxiety, uncertainty and unwelcomeness, religious practice serves as a succour for many legal and illegal immigrants in order to survive in the new situation and environment. In such circumstances, the church has become »a home away from home«. Through its elaborate rituals, a sense of identity, security and protection has been provided to members.

¹⁸ See for instance the website addressess: <http://www.celestialchurch.com> (operated by a parish in Riverdale, USA) and <http://www.celestialchurch.mcmail.com> (administered from the UK). Their electronic mail addresses are webmaster@celestialchurch.com and celestialchurchofchrist@mcmail respectively.

There is also the hostility of neighbours due to the loudness of their services. Services are usually characterized by warm, loud and rhythmic worship. Songs are accompanied with dancing and the use of traditional and modern musical instruments. Such services normally last from two to four hours, and create a relaxed and homely atmosphere for members. The duration may be longer on special church services or festivals. Members coming to Europe for the first time are really shocked about the resentment of the neighbourhood where their church buildings or service halls were located. Private residents near parishes are full of complaints of disturbance during their services. They get a culture shock when neighbours often accuse them of been too noisy and boisterous.

One of the major problems parishes had to contend with in Europe is the lack of their own church buildings or space for worship. Most of the parishes started as small house congregations or prayer groups where members meet especially on Sundays to satisfy their religious needs. Due to the non-availability of space and sufficient funds, private rooms or residence of members served as temporary sacred space for worship. The enlargement of the group raises a further problem of space. They now move out for a bigger place (more suitable accommodation) either to rent a hall, lease a hall or building, or purchase a permanent building depending on the financial might of the group. A few parishes have purchased or leased landed property from European mainline churches. This perhaps is another indication of the positive relationship that appeared to exist between CCC and the host mainstream churches. The spiritual exuberance of the church which enables them to operate in Europe in spite of the frequent lack of church buildings of their own is but one facet of the great dynamism this church display in their home (African) context.

Another feature of parishes is the transiency of its membership especially in the earlier years of its existence in Europe. As some members do not have permanent resident statuses to live in Europe, many especially students have to return to their home countries at the expiration of their study period. Such impermanence applies also to members granted temporary residence for a number of years. It is even much more unstable for illegal immigrants or asylum seekers who have their stations changed frequently from one city to the other. Such a fluid character of its membership has immense impact on the growth of the church in Europe. There are cases where parishes physically fold up due to the dearth of members. However, increasing emigration trends coupled with mixed marriages between Africans and Europeans have resulted ostensibly in the stabilization of their membership. An interesting feature of their membership is the growing number of what may be referred to as British-Africans, German-Africans, Dutch-Africans etc. which emerged out of such relationships or associations.

The weather conditions in the new geographical context has often affected members way of dressing. It is mandatory for all members to wear their sutana in all services and festivals. In all cases when the sutana is worn, members are forbidden to put on any kind of footwear. In most parts of Africa where the weather is relatively warm all year round, members are often seen with their ›spiritual gowns‹ within and outside the church precincts. Members are easily noticed on the streets bare-footed, walking to or from the church. While many members may love to follow this practice in Europe, the cold winter

weather however acts as an impediment. Members could not dress on their white sutana and walk bare-footed during the biting winter season. Rather, dressing rooms are provided in each parish. Members go to the church premises with their ›profane‹ clothes and immediately change to their *aso emi* (cloth of the spirit) prior to the commencement of the service.

While the membership of parishes in Europe is increasingly becoming inter-racial and international in outlook, there is no doubt that the number of Europeans is still relatively low. This low reception can be attributed to the critical attitude of some Europeans to some of the tenets, rules and regulations of the church. For instance, the prohibition of members from drinking wine and all types of alcoholic drinks, cigarette smoking, and eating of pork meat, are some tenets which seem to chase away or discourage some potential members. Others can hardly cope with the long ritual services which go on for several hours. Finance is another major problem in some of the parishes. It is the practice of the church that every individual parish bear its own running cost which includes payment of the shepherd and accommodation. Due to the low membership of some of the parishes in Europe, it has become increasingly difficult to cope financially. Some parishes recur to asking for financial assistance from the international headquarters or from other parishes. This poor financial base has also hindered their missionary activities in Europe. Some parishes have become financially handicapped to carry out their mission plans and activities on a large scale.

For the CCC, while maintaining a universalistic vision and witnessing an increasing missionary zeal beyond the place of origin, they do not extricate themselves from local elements and activities. The general belief pattern and praxis of the church in Europe has remained essentially the same with what obtains in their home parishes. The church may continue to flourish and sink their roots deeper and deeper into the European soil, so long as the uncertainties, anxieties and vacuum created by prevailing socio-economic and political realities do not go away or at least seem to be mitigated. Its mission and evangelistic strategy characterized by an openness to non-Africans, irrespective of race and colour, has launched the church on the ›train of globalization‹. Thus, the church is now re-christened CCC Worldwide. The taking up of extra-religious functions such as social welfare programmes is meaningful and relevant in contemporary European societies where social workers, bureaucrats and governments are engaged in a tug of war to reform failing welfare systems. CCC's spiritual role of creating a home away from home, coupled with their involvement in welfare and charitable programmes, may provide some hope of turning around the lives of the poor, needy and underprivileged in a hostile and unstable environment. Through their mission of ›cleansing the world‹, they are also striving to lay the foundations for a new spiritual world order by transforming the souls and minds of individuals and the social habits of their society.

Select Bibliography

- ADOGAME, A., »A Home Away from Home: The Proliferation of the Celestial Church of Christ (CCC) in Diaspora – Europe«, in: *Exchange*, vol. 27, No. 2, 1998, pp. 141–160.
- AJAYI, J.F.A., »Colonialism: an episode in African History«, in: GANN, L.H., & DUIGNAN, P. (Eds.), *Colonialism in Africa 1870–1960*, vol. 1: *The History and Politics of Colonialism 1870–1914*, London 1969, pp. 497–509.
- BARKER, EILEEN, *New Religious Movements: A Practical Introduction*, HMSO, London 1989.
- Celestial Church of Christ Constitution*, Nigeria Diocese, Board of Trustees for The Pastor-in-Council, 1980.
- Celestial Church of Christ Bible Lessons & Parishes*, CCC International Headquarters, Ketu-Lagos, n.d.
- Celestial Eye*, Brochure of CCC International Headquarters, Ketu-Lagos, 1995.
- Christ Castle*, a Quarterly Newsletter of CCC Elephant & Castle Parish, London.
- GROVES, C.P., »Missionary and humanitarian aspects of imperialism from 1870–1914«, in: GANN, L.H., & DUIGNAN, P. (Eds.), *Colonialism in Africa 1870–1960*, vol. 1: *The History and Politics of Colonialism 1870–1914*, London 1969, pp. 462–496.
- GRÜNDER, H., *Christliche Missionen und deutscher Imperialismus*, Paderborn 1982.
- HENKEL, R., *Christian Missions in Africa: A social geographical study of the impact of their activities in Zambia*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1989.
- HILL, CLIFFORD, *Black Churches – West Indian and African sects in Britain*, Community and Race Relations Unit of the British Council of Churches, London 1971.
- JONGENEEL, J.A.B., *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries*, *A Missiological Encyclopedia*, Part I, Peter Lang, Frankfurt am Main 1995.
- KI-ZERBO, J., *Die Geschichte Schwarz-Afrikas*, Wuppertal 1979.
- LANDE, A. & USTORF, W. (Eds.), *Mission in a Pluralist World*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.
- MELDGAARD, H. AND AAGAARD, J. (Ed.), *New Religious Movements in Europe*, Aarhus University Press, Aarhus 1997.
- RODNEY, W., *How Europe Underdeveloped Africa*, London & Dar es Salaam 1972.
- SANNEH, L., *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Orbis Books, New York 1990.
- DERS., *Encountering the West – Christianity and the Global Cultural Process: The African Dimension*, Marshall Pickering, London 1993.
- STACKHOUSE, M.L., »Missions«, in: ELIADE, M., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, Simon & Schuster Macmillan, New York 1995, pp. 563–570.
- SUGDEN, C., »Theology of Mission«, in: MCGRATH, A.E. (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford 1997.

- TER HAAR, GERRIE, »Strangers in the Promised Land – African Christians in Europe«, in: *Exchange – Journal of Missiological and Ecumenical Research*, Vol. 24, Nr. 1, 1995a, pp. 1–33.
- DERS., »Ritual as Communication: A Study of African Christian communities in the Bijlmer District of Amsterdam«, in: J.G. PLATVOET & K. VAN DER TOORN (Eds.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*, E.J. Brill, Leiden 1995b, pp. 115–142.
- DERS., *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*, Cardiff Academic Press, Cardiff 1997.
- The Angel Voice*, a Monthly Newsletter of CCC North London Parish.
- THOMPSON T.J., »African Independent Churches in Britain: An Introductory Survey«, in: TOWLER, ROBERT (Ed.), *New Religions and the New Europe*, Aarhus University Press, Aarhus 1995, pp. 224–231.
- TURNER, H.W., *Religious Innovation in Africa: Collected Essays on New Religious Movements*, G.K. Hall & Co, Boston Mass., 1979.

KENSHÔ-PROBLEME

Randbemerkungen zur Biografie Hugo Enomiya-Lassalles (1898–1990)

von Hans Martin Henning

In ihrer 1998 im Benziger Verlag erschienenen, einfühlsamen Biografie des langjährigen Japan-Missionars Hugo Enomiya-Lassalle findet sich unter jenen Erinnerungsbildern, die Ursula Baatz den eigentlichen Kapiteln ihres Buches vorangestellt hat, auch das Folgende: »Aber man konnte auch Überraschungen mit ihm erleben; etwa beim Autofahren. Manchmal, wenn es gerade möglich war, fuhr er viel zu schnell und hielt sich an keine Verkehrsregeln. Und es gab auch Slapstick-Szenen: wenn er etwa plötzlich beim Mittagessen im Sesshin vergnügt grinsend ungeniert mit seinen falschen Zähnen spielte.«¹

Erinnerungen solcher Art an den noch kurz vor der letzten Jahrhundertwende im paderbornischen Externbrock auf die Welt gekommenen Lassalle wird man unschwer als Belege für die bemerkenswerte Souveränität eines Menschen nehmen können, der im Alter zu einem unbekümmerten Umgang mit den Regeln und Konventionen der europäischen Gesellschaft gefunden hat und der doch jedenfalls mit seinen zahlreichen Schriften zum japanischen Zen einer der auffälligsten Vertreter des westlichen Interesses an dieser so einflussreichen Schule des ostasiatischen Buddhismus ist und so mag man schließlich wohl auch dazu geneigt sein, diese Souveränität als das Resultat seiner Beschäftigung mit dem Zen anzusehen.² Ist aber diese Beschäftigung so entschieden souverän? Es erscheint sinnvoll, einige Positionen der Lassalleschen Auseinandersetzung mit dem Zen etwas eingehender zu bedenken.³

¹ URSULA BAATZ, *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten*, Zürich und Düsseldorf 1998, 18.

² Der Anhang der Lassalleschen Autobiografie *Mein Weg zum Zen* (München 1988) verweist etwa auf die Titel: *Zen – Weg zur Erleuchtung*, Wien / Freiburg 1960, 1987⁷; *Zen und christliche Mystik*, Freiburg 1986 (revidierte 4. Neuauflage des ursprünglichen Buchtitels: *Zen-Buddhismus*, Köln 1966); *Zen-Meditation für Christen*, Weilheim 1968, 1976⁴; *Kraft aus dem Schweigen – Einübung in die Zen-Meditation*, Freiburg 1988 (ursprünglich: *Zen-Meditation – eine Einführung*, Zürich / Einsiedel / Köln 1975); *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung*, Mainz 1972, 1980⁴; *Am Morgen einer besseren Welt*, Freiburg 1984 (ursprünglich: *Wohin geht der Mensch*, Zürich / Einsiedel / Köln 1981); *Kurz-Information über Zen*, Aschaffenburg 1987³; *Leben im neuen Bewußtsein*, München 1986, 1986²; *Zen-Unterweisung*, München 1987. – Dass Lassalle in dem heute zu Nieheim gehörenden Externbrock geboren wurde, ist darauf zurückzuführen, dass sein Vater, der später in Göttingen ein Jura-Studium aufnahm und 1911 dann in Brilon zum Amtsrichter bestellt wurde, in dieser Gegend, deren Bodenbeschaffenheit schon Johann Nepomuk von Schwercz in seiner *Beschreibung der Landwirtschaft in Westfalen und Rheinpreussen* gelobt hatte (DERS., *Beschreibung der Landwirtschaft in Westfalen*, Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1836, Münster o.J., 335), ein Gut gepachtet hatte.

³ Die ersten Kontakte zwischen dem Zen und der Mission der Europäer fallen natürlich schon in das so genannte »christliche Jahrhundert«, das sich von etwa 1549 bis 1650 u.Z. erstreckte und die Zeit eines durchaus großen Interesses an der Religion der südlichen Barbaren (sino – jap. nanban) war. Dass dieses Interesse weiblicherseits eben auch in den traditionellen Geschlechterbildern der buddhistischen Schulen begründet war, hat EIKO SAITO in ihrer

»Ich habe mich selbst für die Mission gemeldet. Damals hat mich das Buch ›Von Kapstadt zum Sambesi‹ sehr interessiert und begeistert. Schon als Novize habe ich an unseren Jesuiten-General geschrieben, daß ich gern in die Mission nach Afrika gehen möchte, und wenn das nicht möglich sein sollte, dann nach Japan. Während des Krieges wurden die deutschen Jesuiten aus Indien durch die Engländer ausgewiesen. Die Schulen und andere Werke, die die deutschen Jesuiten gegründet hatten, wurden anderen Provinzen des Ordens zugewiesen. Die deutsche Provinz erhielt stattdessen eine Mission in Japan. ... Zen war schon damals für mich ein Begriff.

Wenn ich nach Japan gehen sollte, war mein Ideal im Armenviertel zu wohnen. So ging ich nach Japan mit diesen zwei Ideen im Kopf: Im Armenviertel zu wohnen und Zen konkret und praktisch kennenzulernen. Zum Zen bin ich deswegen gekommen, weil dies eine typisch japanische Sache ist. Und weil Zen die Japaner und ihren Charakter sehr stark beeinflußt hat. Als ich also nach Japan gehen sollte, habe ich mir gesagt: ›Wenn du das Zen richtig studierst, dann wirst du die Japaner besser verstehen.‹ Das war mein Motiv für das Interesse am Zen.«⁴

japanischen Frauengeschichte angesprochen, in der sie feststellt: »Seit der Nara-Zeit hatte der Buddhismus das Volk gelehrt, es habe Unglück in diesem Leben als Strafe für böse Taten im früheren Leben zu tragen und könne durch gute Taten Buddhaschaft und Erlösung im künftigen Leben erlangen, ausgenommen die Frau, sogar die von Adel.

Abweichend davon vertraten einige buddhistische Sekten durch ihre Gründer Shinran und Nichiren im 13. Jh. die Lehre, »jeder gemeine Mann und jede gemeine Frau« könne Erlösung finden, also auch die Bauersfrau, die Händlerin, die Fischersfrau, doch sie – eben weil sie Frauen seien – nur unter der Bedingung, daß sie die ›Drei Gehorsamspflichten‹ erfüllten und ein gläubiges Leben führten. Nichiren formulierte es folgendermaßen: »Wie die Frau der Glyzinie, gleicht der Mann der Kiefer. Undenkbar die Glyzinie, die – losgelöst vom Stamm der Kiefer – aufrecht stehenbleibt, und sei es auch nur für einen Augenblick.« – Er lehrte überdies die Abhängigkeit der Frau vom Mann »nicht nur in diesem, sondern auch im künftigen Leben«.

Das Christentum, daß sich von Kyūshū aus rasch bis in die mitteljapanische Provinz Kinki hinein verbreitete, gewann im Volk, besonders aber unter den Frauen zahlreiche Anhänger. Sie nahmen es so begierig auf wie trockener Boden das Wasser. Ende des 16. Jh. gab es in Japan bereits an die hundertfünfzigtausend Christen. Die christliche Lehre verpflichtete sie zu monogamer Ehe und verlangte Treue nicht nur von der Frau, sondern – ein Novum für die Japaner – auch vom Mann, dem Nebenfrauen verboten waren. Den Eltern verbot sie, ihre Kinder zur Heirat zu zwingen, da gegenseitige Liebe die Voraussetzung der Ehe sein sollte. Durch das Verbot von Abtreibung, Kindstötung und Menschenhandel schützte sie auch die Kinder. All das wurde aber in seiner Wirkung übertroffen von dem christlichen Grundsatz, daß alle Menschen, Arme und Reiche, Männer und Frauen, vor Gott gleich seien. Obwohl die christliche Religion in der Frau den schwächeren Menschen sah, war aus dieser Überzeugung kein Dogma der Frauenverachtung erwachsen, keine Rechtfertigung der Abhängigkeit der Frau, sondern man leitete aus der Schwäche der Frau vielmehr die Verpflichtung des Mannes ab, für sie Sorge zu tragen.

Wie ein portugiesischer Missionar 1561 in einem Brief an den Jesuitenorden berichtete, bot die Kirche seiner Gemeinde in Ikitsuki-no-shima sechshundert Personen Platz. Die Bauern, heißt es weiter, kämen täglich vor und nach der Arbeit dort zusammen, die Kinder am Mittag, und der Andrang sei so groß, daß in der Kirche nur Platz für die Frauen sei, die Männer müßten draußen im Garten auf Matten sitzen. – Normalerweise hätten die Plätze in der Kirche zu jener Zeit den Männern gebührt und die draußen auf den Matten den Frauen. Nach christlicher Vorstellung war es umgekehrt. »EIKO SAITO, *Die Frau im alten Japan*, Leipzig 1989, 98f. Zu den Anfängen der christlichen Missionstätigkeit in Japan vgl. auch: MATSUDA KIICHI, *Nanban no bateren*, Tōkyō 1993.

⁴ HUGO M. ENOMIYA-LASSALLE, *Mein Weg zum Zen*, hrsg. von R. ROPERS und B. SNELA, München 1988, 20. Der Autor gewährt seinen Lesern hier bekanntlich eine erheblich verkürzte Sicht auf das Zen, für das schließlich noch Lassalles Ordensbruder Heinrich Dumoulin nur drei Jahre zuvor in seiner grundlegenden »Geschichte des Zen-Buddhismus« festgestellt hatte: »Die Verklammerung zwischen den Kulturen und Religionen der zwei Hauptländer, an vielen Stellen spürbar, ist im Falle des Zen-Buddhismus unauflöslich. Das chinesische Zen enthält alle Motive, die auf japanischem Boden zur Entwicklung kamen und, bis heute erhalten, in Japan greifbar sind, während nurnmehr

Diese Sätze, die in ihrer Unkalkuliertheit wohl typisch sind für den Denkhabitus des späten Lassalle, finden sich gleich im ersten Kapitel seiner »Mein Weg zum Zen« betitelten Autobiografie, die zwei Jahre vor seinem Tod im Münchener Kösel Verlag erschien und die erst recht in der Retrospektive des Alters das Lassallesche Leben im Hinblick auf die Erfahrung des Zen entwickelt. Eines Zen also, das uns der Text hier als etwas spezifisch Japanisches vorstellt, das eben als ein solches zu gewährleisten vermöchte, dass sich dem mit ihm beschäftigenden Missionar ein besonders effektiver Weg zum Verständnis jener Menschen eröffnete, deren Christianisierung nun einmal sein erstes Anliegen zu sein hat.⁵

Indes stellt sich aber auch sogleich die Frage, was es Enomiya-Lassalle denn bedeutet, das Zen richtig zu studieren. Nehmen wir deshalb nochmals den Selbstbiografen beim Wort, der zwischen 1950 und 1978 an der Hiroshimaer Musikhochschule »Elisabeth« Religionswissenschaften lehrte und in seinem genannten Buch die Arbeit dieser Jahre wie folgt resümiert hat: »Ich habe jahrelang an der Musikhochschule, die heute den Rang einer Universität hat, für die Studenten der Musikschule Vorlesungen über Religionswissenschaft gehalten. Mein Hauptthema war die Erklärung des Zen und alles was damit zusammenhängt. Ich habe einfach Zen als Weg zur Erleuchtung erklärt. Ich habe keine besonderen

geschichtlich interessante Dokumente und Überreste vom chinesischen Ch'an zeugen. Der japanische Zen-Buddhismus kann die Klammer, die ihn an China fesselt, nicht lösen, weil er seinem Wesen nach auf der chinesischen Grundlage beruht. Die chinesischen Einflüsse wirken im japanischen Zen heute kaum weniger stark als während der Frühzeit, als der Zen-Buddhismus von China her nach Japan herübergebracht wurde und die Einpflanzung in den japanischen Boden geschah.« H. DUMOULIN, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, Band 1: *Indien und China*, Bern und München, 1985, 277.

⁵ Bekanntlich war eine christliche Mission in den Jahrhunderten des Edoer Shogunats der Tokugawa-Familie schon bald unmöglich geworden, verfolgte man doch in dieser Zeit eine Politik der Abschließung Japans und hatte so für die auf einer kleinen Insel vor Nagasaki kasernierten Bediensteten der Niederländisch-Ostindischen Kompanie, zu denen ja auch der aus der ostwestfälischen Heimat Lassalles stammende Arzt Engelbert Kaempfer zählte, etwa das Folgende festgesetzt: »Sämtliche ausländische Gelder und auch die Bibeln wurden versiegelt und bis zur Abreise aufbewahrt. Unter Kontrolle kamen sonst noch Kanonen, Kugeln, Sprengstoff, Gewehre, Ruder und Segel. Die Holländer durften am Sonntag öffentlich keinen Gottesdienst halten, keine Kirchenlieder singen, kein Gebet verrichten, selbst den Namen Christi durften sie nicht im Munde führen. Es wurde auch verboten, Kreuze und andere religiöse Symbole zu tragen.« NUMATA JIRŌ, »Engelbert Kaempfer in Japan und sein Einfluß auf Japan«, in: *Engelbert Kaempfer (1651–1716) Philipp Franz von Siebold (1796–1866) Gedenkschrift*, Tōkyō 1966, 29 (= Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Supplementband XXVIII). – Zu den Anfängen der Christianisierung von Lassalles eigener Heimat, die gemeinsam mit den Versuchen einer Friesen- und Dänenmission durch den Bonifatius-Vorgänger Willibrord »in den Zusammenhang des angelsächsischen Missionsaufbruchs des späten siebten Jahrhunderts« zu stellen sind, siehe auch: KNUT SCHÄFERDIECK, »Der Schwarze und der Weiße Heward. Der erste Versuch einer Sachsenmission«, in: *Westfälische Zeitschrift* 146 (1996), 9–24; das Zitat auf 15. SCHÄFERDIECK datiert die am Ende dieses »frühesten quellenmäßig faßbaren Versuchs einer Sachsenmission« (ebd., 12) stehende Beisetzung der beiden Angeln auf der Grundlage des Berichtes, dass der gloriosissimus dux Francorum Pippin die Translation der Reliquien der beiden gescheiterten Missionare nach Köln und wohl in die heutige Kunibertkirche veranlasst habe, in den Zeitraum von 687/8 bis 714, doch nimmt HERIBERT MÜLLER in einem Aufsatz zu dem Kölner Bischof Kunibert, der im siebten Jahrhundert in eben jener Kirche begraben wurde, schon erste Anfänge für die Zeit dieses Bischofs an, da »das Kirchspiel Dinker/ Soest zum ältesten Besitz von St. Kunibert gehörte und Soest eine Stätte des Kunibertkultes war«. HERIBERT MÜLLER, »Bischof Kunibert von Köln. Staatsmann im Übergang von der Merowinger- zur Karolingerzeit«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98 (1987), 167–205; das Zitat auf 186. Zur Missionssituation im Merowingerreich vgl. auch: EUGEN EWIG / KNUT SCHÄFERDIECK, »Christliche Expansion im Merowingerreich«, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, hrsg. von H. FROHNES, H.W. GENSICHEN und G. KRETSCHMAR, Bd. II/1: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, hrsg. von K. SCHÄFERDIECK, München 1978, 116–145.

Universitätsstudien dazu gemacht. In dieser Zeit gab es fast keinen, der sich damit im universitären Bereich beschäftigt hat. Ich habe also aus meiner Erfahrung gesprochen. Meine Vorlesungen zur Religionswissenschaft waren Wahlfach, aber wenn die Studenten bei mir Examen abgelegt haben, war das als Fach anerkannt.

Mein jetziger Nachfolger hat selbstverständlich eine spezielle religionswissenschaftliche Ausbildung hinter sich, und inwieweit sich das mit meiner Erklärung des Zen deckt, weiß ich nicht. Das ist doch ein großer Wissensbereich, vor allem von der entsprechenden Erfahrung her. Ob dieser Religionswissenschaftler auch eine Zen-Erfahrung hat, weiß ich ebenfalls nicht. Man kann ja Zen religionswissenschaftlich studieren, ohne jemals selbst »gesessen« zu haben. Das ist die Schwierigkeit: Wenn Sie an die Universität gehen und Religionswissenschaft studieren, bekommen Sie einen Titel, aber damit haben Sie noch keine Erfahrung. Und das sieht man, wenn einer ohne Erleuchtung über das Zen schreibt.«⁶

Enomiya-Lassalles Blick zurück lässt keinen Zweifel daran, dass auch noch für den bald neunzigjährigen Verfasser der Autobiografie ein Standpunkt gilt, den er schon mehr als zwanzig Jahre zuvor in seinem umfänglichen Buch zum »Zen-Buddhismus« vertreten hatte, in dessen Schlusswort Lassalle kurz und knapp konstatiert, dass ihm »das Zen nicht Theorie, sondern Erfahrung« sei.⁷ Das richtige Studium des Zen, das ist für ihn also nach

⁶ ENOMIYA-LASSALLE, *Mein Weg zum Zen*, 62. Der von Lassalle in seinen Schriften wechselweise mit dem Wort Satori gebrauchte Begriff Erleuchtung gibt die semantischen Kontexte der in diesem Zusammenhang gebrauchten buddhistischen Termini bekanntlich gut wieder, bezeichnet doch das japanische Verb satoru (chin. wu) ein Zuverstandekommen des Unerlösten, dem in der Beschäftigung mit der Lehre des Gautama ein Licht aufgeht, das ihm eine Orientierung in der gewöhnlich herrschenden Unklarheit, also Finsternis (skt. avidyā, chin. wuming, sino-jap. muryō) des empirischen Seins ermöglicht, dessen Stellenwert im Rahmen der buddhistischen Erlösungslehre der um die grundsätzliche Ausrichtung der europäischen Buddhologie so verdiente OTTO ROSENBERG etwa in den Jahren als Lassalle nach Japan aufbricht wie folgt umrissen hat: »Das wahrhaft Seiende wird ... in den verschiedenen buddhistischen Schulen verschieden aufgefaßt. Aber wie es auch beschrieben wird, das empirische Sein wird als Resultat der Unruhe des wahrhaft Seienden betrachtet: Sind es nun die dharma, welche in Aufregung sind, oder die Bewußtseins-schatzkammern (ālayavijñāna), entfaltet sich die Leere in irgend einer unfasslichen Weise. – Die Unruhe ist in jedem Falle eine Verblendung oder Verfinsterung (avidyā). Sie soll nicht sein, denn die Unruhe ist Unwissenheit, Unverstand, Finsternis.

Die Finsternis im weiten Sinne des Wortes umfaßt eine Reihe von Unruhe – dharma (kleca oder āsrava), welche sich an die anderen dharma knüpfend, d.h. mit ihnen zusammen geboren werdend, ihnen die Möglichkeit nehmen, sich vom Geborenwerden und Verschwinden zu erlösen. Die Unruhen in diesem Sinne werden auch »anucaya« genannt, wenn man darauf hinweisen will, daß sie sich stark an die dharma anklammern und an ihnen festhalten (anucerate). Abhängig vom Grade des Verbundenseins der dharma mit der Unruhe, d.h. abhängig davon, ob dieser Zusammenhang sehr stark oder schwach ist, werden die dharma, wie wir schon gesehen haben, in dharma mit Unruhe und dharma ohne Unruhe eingeteilt (śāśrava und anāśrava).

Das Resultat der Aufregung des wahrhaft Seienden bildet das empirische illusorische Sein, die einzelnen Persönlichkeiten und ihre Welten. Das Ziel Buddhas besteht darin, die Lebewesen, d.h. die individuellen wahrhaft-seienden Substrate zu erretten, sie von der Notwendigkeit, allaugenblicklich geboren zu werden oder zu erscheinen, zu befreien, denn gerade in dieser *Notwendigkeit des empirischen Seins* liegt das große Leiden, dem die Lebewesen unterworfen sind. Aus Mitleid reicht Buddha ihnen die Hand, in der Form seiner Lehre, und weist ihnen den Weg, heraus aus dem Sumpfe von Geburt und Tod, hinüber an das »andere Ufer« des Lebensmeeres.« OTTO ROSENBERG, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, aus dem Russ. übers. von E. ROSENBERG, Heidelberg 1924, 239f. (= Materialien zur Kunde des Buddhismus, hrsg. von M. WALLESE, Heft 7/8)

⁷ HUGO M. ENOMIYA, *Zen-Buddhismus*, Köln 1966, 410.

wie vor das Sitzen in der Zen-Meditation, das ganz körperliche Erfahren eines religiösen Aufgeklärtwerdens, das Nachvollziehen also des Zen »als Weg zur Erleuchtung«. Wie aber ist es um diese Erleuchtung bestellt? Worin kann für den Christen ihr religiöser Wert liegen? Es sind eben solche Fragen, die das Anliegen von Lassalles 1966 erschienenen Buch zum »Zen-Buddhismus« ausmachen.⁸

Wie also ist seine damalige Argumentation? »Wir wissen, daß ›Treibe aus alle mitwirkenden Ursachen‹, ›Laß keinen einzigen Gedanken aufkommen‹, die Vorbedingungen für die Zen-Übungen sind. Wie können wir diese Bedingungen erfüllen? Jene, die eine hohe Spiritualität besitzen, sind imstande, das Aufkommen jedes Gedankens beständig zu verhindern, bis sie den Zustand der Geburtenlosigkeit erlangen und dadurch, ohne irgend etwas anderes zu tun, in einem Augenblick zur Erleuchtung kommen.

Jene dagegen, die keine so hohe Spiritualität besitzen, können aus den Tatsachen auf die Theorie schließen und zur klaren Erkenntnis kommen, daß die eigene Natur rein und unbefleckt ist, daß dagegen Leiden und Erleuchtung, sowie Geburt, Tod und Nirvana nichts als leere Namen sind, und keinerlei Beziehung zur eigenen Natur haben, und des weiteren die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen Traum und Illusion, Seifenblasen und Schatten sind, und daß diese Phänomene eines nach dem anderen ohne Einfluß auf das Wesen kommen und gehen. Darum soll man sich nicht um Kommen, Bleiben und Vergehen der Illusion kümmern, und keine Gefühle der Freude, Trauer, Anhänglichkeit oder Abneigung aufkommen lassen.«⁹

Das hier von Lassalle mit einem Zitat aus Lu K'uan Yü's Textsammlung zum »Ch'an and Zen Teaching« angesprochene Erfahren eines Freiwerdens von allem Akzidentellen kann Enomiya-Lassalle durchaus bestätigen und so gibt er freimütig zu, »daß der Mensch

⁸ Das missionsgeschichtliche Umfeld dieses Buches macht ENOMIYA-LASSALLE auch in dem Abschnitt »Apologia pro vita sua (1962)« auf den Seiten 85ff. des V. Kapitels seiner genannten Autobiografie deutlich, in dem er sich mit den Worten zitiert: »Ich möchte lediglich sagen, daß es vom Standpunkt des Apostolats von großem Wert wäre, wenn einige Menschen – es werden immer nur wenige sein – zur Erleuchtung in Exerzitien kommen, die von einem katholischen Leiter geführt werden, weil es dann einen eindeutigen Beweis gäbe, daß die Erleuchtung auch in der katholischen Religion möglich ist.

Eine solche Tatsache wäre eine wirksame Propaganda für die katholische Religion. Die Menschen würden verstehen, daß alles, was in ihrer Religion wertvoll ist, auch in der katholischen Religion möglich ist. Mit anderen Worten: Das Zen würde seine Bedeutung als Hindernis für das Christentum verlieren. In der gegenwärtigen religiösen Lage Japans, wo viele Menschen die katholische Kirche bewundern, könnte solch ein Faktum einen starken und vielleicht entscheidenden Einfluß auf die Bekehrungen in diesem Land haben.« Ebd., 90. Indes war die Position der im Jahr 1963 aufgestellten Normae Servandae in usu methodi »Zen« ablehnend und Lassalle schreibt es so erst dem 2. Vatikanischen Konzil zu, daß eine Integration seiner Standpunkte in die offizielle Missionsauffassung möglich wurde. Zu dem »neuen missionarischen Selbstverständnis der postkonziliaren Kirche« (dort, 7) vgl. auch: *Mission nach dem Konzil*, hrsg. von JOHANNES SCHÜTTE, Mainz 1967. Freilich wird auch der Wohlmeinende vorsichtig damit sein, einem christlichen Zen »einen entscheidenden Einfluß auf die Bekehrungen« in Japan einzuräumen, da etwa auch noch ARCADIO SCHWADE auf der Grundlage einer Bevölkerungszählung aus dem Jahr 1975, die auf eine Gesamtbevölkerung von 111 934 000 Einwohnern kommt, christliche Bevölkerungsanteile von 360 000 (kath. Christen), 390 000 (prot. Christen) sowie 10 000 (orthodoxe Christen) Einwohnern angibt. A. SCHWADE, »Christentum«, in: *Japan – Handbuch*, hrsg. von H. HAMMITZSCH, L. BRÜLL und U. GOCH, Wiesbaden 1981, Sp. 1569–1577. Zu dem so geringen Wachstum der japanischen Christenheit vgl. auch: YAMAMORI TETSUNAO, *Nihon no kyōkai seichō*, Tōkyō 1985.

⁹ ENOMIYA, *Zen-Buddhismus*, 32.

durch das Zen zu großer innerer Freiheit« gelange.¹⁰ »Er wird frei von allen jenen Bindungen und Hemmungen, die bei den meisten Menschen tief eingewurzelte Gedanken-gänge und Gewohnheiten verursachen. Jeder von uns trägt eine mehr oder weniger gefärbte Brille, durch die er alles sieht. Im Satori fällt diese Brille ab. Man sieht die Dinge wie sie sind. Es ist Wesensschau.«¹¹

Gibt es aber für den Christenmenschen Grenzen dieser Freiheit und darf auch diesem das Zuhandene Traum und Illusion sein? Es ist wohl vor allem dieser Punkt, an dem die besondere Färbung des Zen-Verständnisses von Lassalles »Zen-Buddhismus«-Buch erkennbar wird, ist doch Lassalles religiöse Sensibilität in ihrem Kern berührt, als »ein Missionar, den ich zum sesshin mitgenommen hatte und der dann auch alle sieben Tage treu durchhielt, nach Beendigung des Kurses zwar seine Bewunderung für die heroischen Anstrengungen der Teilnehmer aussprach, dann aber als alles andere in den Schatten stellenden Eindruck hinzufügte: Hier gibt es keine Liebe.«¹²

Ein konnotationenreiches Urteil, das den so sehr von der Brautmystik des Cervantes-Zeitgenossen Juan de la Cruz beeinflussten Enomiya-Lassalle verschrecken muss, ist doch ihm das Zen eine »contemplatio ad amorem Dei obtinendum« und somit eine Übung, die »zur Transzendenz im christlichen Sinne, d.h. zur Gotteserkenntnis hin, offen ist.«¹³ Eine Übung mithin, die es dem Christen erlaubt, in seinem Satori-Erlebnis ein »Einssein mit Gott« zu empfinden und »in seinem Gottesglauben bestärkt« zu werden.¹⁴

So weit so gut. Indes ist ein Problem das eine, seine rhetorische Auflösung ein anderes und es bleibt also zu fragen, ob diese einigermaßen unvermittelte Erledigung des Problems der Bewertung der buddhistischen Erleuchtung sich auch in der Biografie Enomiya-Lassalles wiederfinden lässt. Es ist das Verdienst von Ursula Baatz, hier durchaus deutlich gemacht zu haben, das dies keineswegs der Fall ist. Und das ganz im Gegenteil schon seit der ersten Aufnahme von Zen-Übungen durch Lassalle noch in den Jahren des 2. Weltkrieges das Verhältnis von Lassalle zum Satori-Erlebnis von einer großen Unsicherheit bestimmt ist. Immer von neuem spiegelt sein Tagebuch das Nichterlangenkönnen der buddhistischen Erleuchtung wider, die Lassalle hier, der Terminologie der Zen-Schulen entsprechend, als kenshō bezeichnet. Und so kann Ursula Baatz in ihrem Buch noch für

¹⁰ ENOMIYA, *Zen-Buddhismus*, 104. Lu K'uan Yūs dreibändige Anthologie von ins Englische übersetzten Zen-Texten erschienen 1960–62 in London.

¹¹ ENOMIYA, ebd.

¹² ENOMIYA, ebd., 42.

¹³ Ebenda, 400; das erste Zitat: ebd., 415. Zu dem auch in seinem *Zen-Buddhismus*-Buch immer wieder angesprochenen Johannes vom Kreuz notiert Lassalle etwa im Dezember 1945 in sein Tagebuch: »Unermeßliches Sehnen der Gottesliebe zieht ihn, und er geht den Weg durch die dunkle Nacht, durch die Wüste und durch Schluchten und Wälder, den hl. Gral zu gewinnen. Entäußert durch Gottes Schickungen und selbst sich noch bis zum letzten entäußernd. Dabei aber singt er den Gesang der Gottesliebe und sucht anderen den Weg zur selben Höhe zu zeigen.« BAATZ, op. cit., 162.

¹⁴ Ebd., 401. Ganz ähnlich ist Lassalles Sicht in seinem Buch *Zen – Weg zur Erleuchtung*, wo er formuliert: »Die in der Zen-Meditation erworbene Einheit kann sich ohne Schwierigkeit direkt auf Gott richten. Ja, man kann diese Tätigkeit mit vollem Recht einen einfachen, liebenden Blick auf Gott nennen«. (DERS., *Zen – Weg zur Erleuchtung, Einführung und Anleitung*, Freiburg 1987, 94.)

das Jahr 1964 und also etwa aus der Zeit der Entstehung des oben angeführten »Zen-Buddhismus«-Buches von den folgenden Erfahrungen Lassalles berichten:

»Während des Oktober-Sesshins in Obama, bei dem er wieder nicht nur tagsüber, sondern auch die halben Nächte lang übte, überkam ihn in der letzten Nacht plötzlich eine ungeheure Freude. Ein Vorgeschmack auf Satori – *Es war schon so etwas wie das Küken, das aus dem Ei herausmöchte, aber die Schale nicht zerbrechen kann*. Beim nächsten Sesshin betonte der Roshi wiederum, daß es kein Ich gäbe. Man müsse daran glauben, das würde das Kensho beschleunigen. *Ich war zunächst etwas ärgerlich, daß er wieder darauf insistierte. Aber nachher dachte ich, daß auch unsere Mystiker davon sprechen, daß in der mystischen Erfahrung das Ich wie verschwunden wäre ...* Diese Einsicht empfand er als Erleichterung: bisher mußte er sich bemühen, sich nicht zu ärgern, z.B. wenn er angegriffen wurde. *Jetzt ist es so, daß die Schüsse alle ihr Ziel verfehlen, weil niemand da ist, wohin geschossen wird.*

Während des Rohatsu-Sesshins im Dezember war es kalt. Es regnete, schneite und stürmte während der ersten vier Tage. Im Dojo gab es keine Heizung und durch das dünne Papier der Shoji-Fenster und die offenen Türen kam die Kälte. Lassalle zitterte am ganzen Leib und überlegte, aufzuhören. Der Roshi ließ ihm heiße Getränke aufs Zimmer bringen und schickte ihn in die Stadt, um sich warme Sachen zu kaufen. So hielt er durch. Aber wiederum blieb die entscheidende Wende aus, wiederum bestätigte der Roshi kein Kensho.

Nach diesem Sesshin beschloß Lassalle: *vorangehen ohne satori.*¹⁵

Für sich selbst also ein Leben ohne Satori führen, für die anderen aber von einem Zen-Weg zur Erleuchtung schreiben, wie lässt sich eine solche Haltung bei dem so auf Unverfälschtheit und Aufrichtigkeit hin lebenden Lassalle erklären. Es ist naheliegend anzunehmen, dass ihn auch die sicherlich frustationsreiche Japan-Mission an die Möglichkeit gedacht haben lassen mag, dass sich mit einer Umdeutung der östlichen Meditations-Methode zumindest den Menschen des Westens einige Mittel und Wege zu einer »erneuten Durchblutung des christlichen Geistes« zeigen lassen könnten,¹⁶ doch kann

¹⁵ BAATZ, op. cit., 310f.

¹⁶ ENOMIYA, *Zen-Buddhismus*, 407. Was für Enomiya-Lassalle diese »Durchblutung des christlichen Geistes« meint, beschreibt er nur wenige Sätze zuvor: »Ein anderes wichtiges Moment in der Religion, auf das uns das Zen aufmerksam machen sollte, ist das somatische Element. Wer von uns weiß heute noch, was das eigentlich bedeutet? Doch wer sein Christentum nicht nur im Kopf, sondern auch im Leib hat, der kann es nicht mehr lassen. Man kann sich fragen, ob ohne dieses somatische Element die römische Märtyrerkirche überhaupt möglich gewesen wäre. Jene christlichen Männer, und selbst Frauen und Kinder, die in die Arena des Amphitheaters gejagt und um ihres Glaubens willen von den Bestien zerissen wurden, waren Menschen wie wir und hatten auch Nerven wie wir. Aber sie waren an Leib und Seele von ihrem Glauben so durchdrungen, daß sie ihn nicht mehr lassen konnten. Ihnen war das Christentum buchstäblich einverleibt. Wir haben Leib und Seele in der Religion, wenigstens in letzter Zeit, zu sehr von einander getrennt.« ENOMIYA, ebd., 406. Dass freilich hinsichtlich des tertullianischen »semen est sanguis Christianorum« schon nördlich der Alpen andere Verhältnisse anzunehmen sind, hat etwa für Köln JOHANN GEORG DECKERS angesprochen, der anlässlich der Beschäftigung mit den epigrafischen, archäologischen und literarischen Befunden von St. Ursula und St. Gereon erklärt, dass sich »in keinem Fall ein Hinweis darauf ergab, daß die hier Bestatteten als Märtyrer gestorben waren.« (DECKERS, op. cit., 27) Und der etwa für den wohl im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts entstandenen Urbau der so bemerkenswerten Gereonskirche annimmt, dass sich hier ein hoher römischer Befehlshaber »ein überaus prächtig ausgestattetes Mausoleum« habe errichten lassen (DECKERS, op. cit., 38), da Köln eben zu jener Zeit Sammelpunkt und Ausgangsbasis großer militärischer Aktionen an der Rheinfront gewesen sei. DECKERS fährt dann fort: »Nach der Mitte

auch schlicht das missionarische Pflichtgefühl von Lassalle hier den Ausschlag gegeben haben. Wie auch immer, in dem Schlusswort seines »Zen-Buddhismus«-Buches befindet Lassalle jedenfalls über die Menschen seiner abendländischen Heimat:

»Die einen sind dem Christentum entfremdet. Andere fühlen, daß ihnen der Intellektualismus und die Technisierung des modernen Lebens die volle Auswertung des Christentums erschwert. Sie schätzen zwar ihre Religion und wollen sie behalten, aber sie suchen nach Methoden, die jene Hindernisse überwinden helfen. Wenn unsere Darlegungen all diesen und auch solchen, die sich aus anderen Gründen Aufschluß verschaffen möchten, eine kleine Hilfe bei der Orientierung werden sollten, hat sich unsere Arbeit reichlich gelohnt.«¹⁷

Ein Zen der Gotteserkenntnis also für die dem Christentum entfremdeten Menschen des Westens, eine umgekehrte Mission mit Hilfe einer umgedeuteten Methode; so etwa ließe sich der hier greifbar werdende Standpunkt Lassalles beschreiben und natürlich wird man vor dem Hintergrund der langjährigen Prägung Lassalles durch ein deutlich strukturiertes Ordensleben auch nachvollziehen können, dass Lassalle nun erst recht an einer Autorisierung seiner Zen-Lehren durch eine zen-buddhistische Instanz gelegen ist, die seinen Unternehmungen jedenfalls in den Augen des Westens ein erhöhtes Maß an Respektabilität zu vermitteln vermöchte.

Ein anerkanntes Satori-Erlebnis also erscheint Lassalle vonnöten und dies ist auch die Auffassung einer befreundeten Kanadierin, der Schwester Elaine Mc Innes, die »fand, als Leiter eines Zen-Hauses sollte Lassalle ein bestätigtes Kensho erlangen« und die ihm schon zuvor den in Kamakura lebenden Zen-Lehrer Yamada Kōun zu diesem Zweck empfohlen hatte.¹⁸ Dieser, von Hause aus Jurist, war erst 1970 das Oberhaupt einer buddhistischen Splittergruppe geworden, die ihren Namen nach den bekannten drei Edelsteinen oder

des 5. Jh., als Köln endgültig in fränkischer Hand war, muß dieser nur wenige Jahrzehnte alte Bau [i.e. die spätere Gereonskirche] als ein goldglänzendes Wunderwerk von der neuen – nichtrömischen und nichtchristlichen – Bevölkerung bestaunt worden sein: war sie doch nicht im entferntesten zu derartigen Leistungen imstande. Als sich im 6. Jh. das Christentum bei den Franken immer weiter verbreitete, war die Erinnerung an den Bauherrn und die Ziele, die er mit dem Urbau von St. Gereon verfolgte, längst vergessen. Die Gestalten vor dem Goldgrund [i.e. der Goldgrund der Innenausstattung] waren zu namenlosen Goldenen Heiligen geworden, bis sich die Legende ihrer bemächtigte und sie zu den Märtyrern der thebäischen Legion machte.« (DECKERS, op. cit., 39) Deckers Fazit: »Nach dem 7. Jh. wurde, wie wir wissen, der Märtyrerkult in Köln immer beliebter. Die römischen Friedhöfe unter der Kirche der Jungfrauen und der Legionäre spendeten als nichtversiegender Quellen das von den Heiligen gewährte Heil. Die Zahl der Kölner Märtyrer wuchs in die Tausende. Reliquien der Gefährten von Ursula und Gereon verbreiteten sich über das christliche Abendland. Köln war zum Sacrum, war zum heiligen Köln geworden.« J.G. DECKERS, »Kult und Kirchen der Märtyrer in Köln. Beginn die Verehrung der Jungfrauen und der Legionäre erst im 6. Jahrhundert?«, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 83 (1988), 25–43; das letzte Zitat auf 40 (= Festschrift zum einhundertjährigen Bestehen der Römischen Quartalschrift und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, Bd. 1). Zur Situation der Kirche nach den »Stürmen des 5. Jahrhunderts« vgl. auch EUGEN EWIGS, *Die Merowinger und das Frankenreich* (Stuttgart / Berlin / Köln 1997), der hier angesichts der »Lücken, die die Bischofslisten der Römerstädte für das 5. und frühe 6. Jahrhundert aufweisen« ebenfalls zu der Auffassung gelangt, dass »die erste Phase der Restauration mit der Wiederherstellung der 4 Bistümer Maastricht, Köln, Mainz und Straßburg um 560 zum Abschluß« kam. EWIG, op. cit., 113f.

¹⁷ ENOMIYA, *Zen-Buddhismus*, 411.

¹⁸ BAATZ, op. cit., 353.

Schätzen der buddhistischen Theorie – Sangha, Dharma und Buddha – gewählt hatte und sich also »Lehrgemeinschaft der Drei Schätze«, das heißt Sanbō-Kyōdan nannte.

In dem stark laizistisch geprägten Milieu dieser Gruppe, der Robert Sharf im »Japanese Journal of Religious Studies« einen eingehenden Aufsatz gewidmet hat,¹⁹ wird nun Lassalle nach einem sehr japanischen Präludium – ein japanischer Mitbruder Lassalles hat bei Yamada ein gutes Wort für Lassalle eingelegt – im Jahr 1973 endlich ein Satori anerkannt, das sich wie folgt im Tagebuch Lassalles widerspiegelt: »Gestern, 1.8. ging das Sesshin zu Ende (...), in dem Yamada Roshi mein Kensho anerkannte. Ich bin immer noch nicht ganz aus dem ›Traumzustand‹ erwacht. Am vierten Tag des Sesshins hatte der Roshi im Dokusan gesagt: Er glaube, daß ich verstanden hätte. Daß ich nur aber unter dem Einfluß der Philosophie eine (...) bestimmte Vorstellung vom Kensho gemacht hätte (...). Und da sie nicht komme, meinte ich, daß ich kein Kensho hätte. (...) Dann erklärte er, mein Kensho könne ein christliches Kensho, etwa eine Gotteserfahrung, gewesen sein. Aber das sei auch Kensho. Da er schon öfter katholische Priester oder Ordensleute als Schüler gehabt hatte, sei ihm schon früher der Gedanke gekommen, das so etwas möglich sei.«²⁰

¹⁹ In diesem Aufsatz bemerkt SHARF zu den historischen Hintergründen der Entwicklung dieser Glaubensgemeinschaft: »The Sanbōkyōdan reforms are largely the results of a concerted effort to laicize Zen. While lay Zen practitioners were not unknown before the Meiji, for much of Japanese history the role of the layperson was primarily that of patron, supplicant, or client. As such, with few exceptions, training in kōans, regular access to a rōshi for *sanzen*, promotion to *shike* rank, and conferral of *inka shōmei* were considered the prerogative of the ordained priesthood alone. The Sanbōkyōdan effort to ›democratize‹ Buddhism and empower the laity places it in the company of other modern religious movements that sought to reform and liberalize the Buddhist institution.

Efforts to involve the laity in practices that were once the exclusive domain of the clergy can be traced back to Meiji ›New Buddhism‹ (*shin bukkō*). The New Buddhist reforms were largely instigated by 1) the *haibutsu kishaku* persecution of the 1870s, in which the clergy was depicted as a self-serving guild of corrupt and hypocritical priests with little interest in spiritual practise; 2) economic exigencies brought about by the dissolution of the *danka* system that previously guaranteed parishioner support; and 3) secular and scientific critiques of the antisocial and otherworldly orientation of Buddhist monasticism. In response, the New Buddhists sought to increase lay interest and participation in the religion at all levels.

In the case of Zen, such reforms were legitimized by a rhetoric that sharply distinguished between the ›goal‹ or ›essence‹ of Buddhism – the experience of *kenshō* or *satori* – and various ›skillful means‹ leading the way to the goal. Following a logic borrowed in part from the West, this ›essence‹ was presented as a transcultural and transhistorical ›religious experience‹ logically distinct from the ›institutional trappings‹ and ›cultural accretions‹ that veil that essence. This logic allowed groups such as the Sanbōkyōdan to reject the ›trappings‹ of Buddhist devotionalism and monastic ordination in order to focus on transformative personal experience alone.« ROBERT H. SHARF, »Sanbōkyōdan. Zen and the Way of the New Religions«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 22/3–4 (1995), 434f. Die für das hier angesprochene vormoderne Verhältnis von Laien und Klöstern signifikante Gattung der Engimonō, also buddhistischer Klosterchroniken, deren Entstehung sich fallweise eben auch den Werbekampagnen im Zusammenhang der mittelalterlichen Finanzierung der Klöster durch Spendensammlungen bei den Laien (sino – jap. *kanjin*) verdankt, ist an einem Beispiel aus dem Beginn der Kamakura-Zeit vorgestellt in: HANS MARTIN HENNING, »Das Kasagidera-Engi (1204 u.Z.). Jōkei-Studien I«, in: *Oriens Extremus* 41–42 (1998/99), 211–240.

²⁰ BAATZ, op. cit., 358f. Lassalle selbst war »perplex über den plötzlichen Umschwung. Er konnte sich an kein ›durchschlagendes‹ Erlebnis erinnern. Diese Anerkennung eines Kensho aus der Vergangenheit, wovon niemand wußte, wo, wie und wann es stattgefunden hatte, kam für mich vollkommen unerwartet. Ich traute meinen Ohren nicht und es kam mir vor, als wenn ich geträumt hätte.« BAATZ, op. cit., 359.

Ist dies das Ende der Kenshō-Probleme von Lassalle? Anderthalb Jahrzehnte später in seiner bereits angesprochenen Autobiografie definiert Lassalle nun: »Erleuchtung ist ein Innwerden von der Wirklichkeit, dem Absoluten, und das verliert der Mensch auch nicht – aber die Umwandlung geschieht nicht allein durch die Erleuchtung, dazu braucht man das ganze Leben. Die Erleuchtung ist nur der Anfang! Wichtig ist, daß der Betroffene an sich arbeitet. ... Ein Mensch kann das Bewußtsein haben, daß er das Letzte erfahren hat, und das bleibt. Es wieder zu erfahren ist nicht so leicht, und das ist auch nicht die Hauptsache. Die erste Erfahrung zu vertiefen und zu integrieren ist wichtiger. Universalgültig ist die Selbstlosigkeit. Jedes kleine Ich, das rumtanzt und alles bestimmt, muß weg. Selbstlosigkeit hat es immer gegeben, in allen Religionen, aber diese zu leben, das ist das Schwerste.«²¹

Ist dieses »Innwerden des Absoluten« die zitierte Gotteserfahrung des Tagebuches? Selbstverständlich ist vom Standpunkt der dem Zen zugrundeliegenden buddhistischen Theorie aus eine solche Verknüpfung erheblich problematisch, ist dieser doch die Erleuchtung eben jene Illusionslosigkeit, in der eine subjektive Ideation karmischer Energien erloschen ist und die Präntention einer wissensmäßigen Erfassung des Zuhandenen in der Erkenntnis aufgegeben ist, dass gerade sie Mitleiden evoziert. Kurzum, auch die Vorstellung eines Transzendenten wäre etwa für die, für das Denken der Zen-Schulen so einflussreichen Yuishiki-Richtung des ostasiatischen Mahayana-Buddhismus immer nur die noch abzulegende Bemäntelung jenes wesenhaften Freiseins, in dem karmische Energie eben gar nicht mehr ideiert wird.

Eine Ausrichtung also auf ein Unbeschränktsein durch Vorstellung, die auch in der Zen-Tradition ganz exponiert angesprochen ist,²² und die in seiner Darstellung der Mahayana-Schulen des Buddhismus Hans Wolfgang Schumann etwa wie folgt formuliert hat: »Wie alle Schulen des Mahâyâna-Buddhismus sieht der Vijnânavâda im Nirvâna eine Wirklichkeit, die seit jeher existiert. Diese Auffassung ist die Konsequenz aus der Anerkennung eines Absoluten. Wo ein Absolutes angenommen wird, muß das Nirvâna mit ihm identisch sein und wird infolgedessen wie das Absolute als eine zeitlose Ur-Gegebenheit angesehen: ›Alle Dinge sind von Urbeginn an erloschen.‹ (âdiparinirvta) (Lankâvatârasûtra, hrsq. von

²¹ LASSALLE, ebd., 113f. Vor einer abgehobenen Einstellung als dem Resultat des Sitzens in der Zen-Meditation warnt Lassalle auch in seiner *Zen-Unterweisung*: »Durch Zazen und die Erleuchtung sollen sie nicht zu einer seltsamen, exzentrischen oder esoterischen Person werden. Sie sollen ein normaler und wahrer und, so weit möglich, ein vollkommener Mensch werden.« H.M. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen-Unterweisung*, bearb. und hrsg. von R. ROPERS und B. SNELA, München 31988, 80.

²² So etwa gleich im ersten Kapitel der am Anfang des 12. Jh. u.Z. zusammengestellten, berühmten Kôan-Sammlung Biyan-lu (sino-jap. Hekigan-roku), die WILHELM GUNDERT zu großen Teilen so meisterhaft übersetzt hat: »Wu-Di von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma: Was ist der höchste Sinn der heiligen Wahrheit? Ma sagte: Offene Weite – nichts von heilig. Der Kaiser: Wer ist das mir gegenüber? Ma: Ich weiß nicht. Der Kaiser fand kein Verhältnis. Schließlich ging Dharma über den Strom [i.e. der Yangzi] nach We.« W. GUNDERT, »Bodhidharma und Wu-Di von Liang – das 1. Kapitel des Bi-yân-lu«, in: *Sino-Japonica. Festschrift André Wedemeyer zum 80. Geburtstag*, Leipzig 1956, 50ff. Zu den Formen der Verehrung des so berühmten Schulhauptes der ostasiatischen Zen-Schulen in Japan vgl. auch: NEILL MCFARLAND, *Daruma – The Founder of Zen in Japanese Art and Popular Culture*, Tôkyô und New York 1987.

Bunyu Nanjio, Kyōto 1956², II – S. 66). Erlösung ist Erlöstheit. Sie ist eine immerwährende Tatsache, aber den Menschen in Vergessenheit geraten und muß durch Einsicht wiederentdeckt werden. Dementsprechend ist Nirvāna subtraktiv definierbar als Freiheit von jenen Irrtümern und Faktoren, die dem Unerlösten den Blick auf seine wesenhafte Erlöstheit versperren. Nirvāna ist das Nichtmehrentstehen von Vorstellung«.²³

Ein Erleuchtungsprozess zum Ziele des Nichtmehrentstehens von Vorstellung, weist die Biografie Enomiya-Lassalles dies als seinen Lebensweg aus? Noch fast zehn Jahre nach seinem von Yamada Kōun bestätigten Kenshō notiert der über achtzigjährige Lassalle in sein Tagebuch, wie es ihn berühre, dass der »Roshi mich nicht für fähig hält, ganz und gar ein Zen-Meister zu sein«, doch wird dessen Haltung wohl verständlich, liest man einen Eintrag, den Lassalle etwa ein Vierteljahr später am 30. März 1982 vornimmt und in dem er festhält »der auferstandene Christus kann auch heute noch durch verschlossene Türen gehen – gleich ob es Zen oder selbst Atheismus ist.«²⁴

Ist dies Erleuchtung, Vorstellungsfreiheit? In seiner so engagierten Auseinandersetzung mit der Integration östlicher Meditationstechniken in das westliche Christentum hat Hans Urs von Balthasar schon Ende der siebziger Jahren darauf hingewiesen, »daß (gemäß der Aussage erfahrener Zenmeister) wirkliche Christen niemals echte Zenmeditation erlernen können«, da sie »dafür viel zu stark durch die personale Gnade und Liebe Christi geprägt« seien. Balthasar fährt dann fort: »Und der wahrhaft komische Dilettantismus, mit dem in Europa asiatische Methoden nachgeahmt werden – in ein paar Stunden wollen Christen und

²³ H.W. SCHUMANN, *Mahāyāna-Buddhismus: Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 88. Vgl. hierzu auch: LAMBERT SCHMITHAUSEN, »Ich und Erlösung im Buddhismus«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 53,2 (1969), 157–170. Hier insbesondere 165ff. (»Die Schulen des Mahāyāna«). Die in der ostasiatischen Sicht so natürliche Permanenz des menschlichen Erlösungsvermögens ist unter dem Aspekt des Verhältnisses von existenzdezierendem Gemüt (jap. kokoro) und wahrhaft seiendem Wesen – das zu seiner Schreibung verwendete Zeichen macht den zweiten Bestandteil des Wortes kenshō aus, das sich so wörtl. übersetzen ließe als »Erkennen (ken) des Wesenhaften (shō)« – auch sehr schön angesprochen in einem berühmten Lehrdialog (sino – jap. mondō) aus der Muromachi-Zeit, der den Rinzaï-Mönch Musō Soseki (1275–1351 u.Z.) auf die Fragen des Bruders des ersten Ashikaga-Shoguns, Ashikaga Tadayoshi (1306–1352 u.Z.), antworten lässt. Am Anfang des 70. Dialoges heißt es hier:

»Frage: Die Alten haben berichtet, daß (Bodhi-)dharma, als er aus dem Westen gekommen war, hinsichtlich dessen, was einen das Wesenhafte erkennen und zum Buddha werden läßt, nur auf das Gemüt des Menschen verwies und sich nicht auf die (heiligen) Schriften stützte. Zudem heißt es in den Lehren des Großen Fahrzeugs, daß in eines jeden eigenen Gemüt Buddha sei. Gleichwohl spricht man nicht von einem »Im Erkennen des Gemütes zum Buddha werden« (sino – jap. kenshin – jōbutsu), sondern sagt »Im Erkennen des Wesenhaften zum Buddha werden« (sino – jap. kenshō – jōbutsu), was ist der Sinn davon?

Antwort: Es gab einst einen Mönch, der sich, als er hierüber unsicher war, zu dem staatlichen Lehrmeister Zhong begab und ihn nach dem Unterschied zwischen dem Gemüt und dem Wesenhaften befragte. Da sagte der staatliche Lehrmeister, dies gleicht beispielsweise dem Wasser, das sich in der Zeit der Kälte verbindet und zu Eis wird und dem Eis, das sich in der Zeit der Wärme auflöst und zu Wasser wird. Das Wesenhafte verbindet sich in der Zeit der Verblendung und wird Gemüt, das Gemüt löst sich auf in der Zeit der Erleuchtung und wird wesenhaft. Man kann sagen, daß das Gemüt und das Wesenhafte identisch sind, den Unterschied macht die Verblendung oder das Erleuchtetsein aus.« MUSŌ KOKUSHI, *Muchū mondō shū*, Tōkyō 1976, 191. Zu dem staatlichen Lehrmeister Zhong (sino – jap. Chū Kokushi), also dem südchinesischen Mönch Huizhong (sino – jap. Echū), einem Schüler des nach Bodhidharma 6. Patriarchen Huineng, vgl. auch: *Zengaku daijiten*, Tōkyō 1985, 100.

²⁴ BAATZ, op. cit., 410; das erste Zitat ebd., 415.

Europäer erlernen, was die Asiaten durch jahrelanges Üben gewinnen –, die scharlatanhaft Vermischung von sogenanntem Zen mit allerhand psychoanalytisch-gruppendynamischen Harmlosigkeiten (wie Mal-Meditation und dgl. Unfug), würde zu bloßem Gelächter reizen, wenn man sich ob des kirchlichen Substanzverlustes ... nicht schamrot das Antlitz verhüllen müßte.«²⁵

Ein Unbefähigtsein zu einer echten Zenmeditation als Resultat der personalen Gnade Christi, als Folge eines bewahrten Glaubens, uns scheint, dass exakt dies verständlich machen kann, wieso sich die Zen-Biografie Hugo Enomiya-Lassalles unter dem Aspekt eines Kenshō-Erlebens so sehr als eine Biografie des Scheiterns erweist, die freilich gerade als eine solche den interkulturellen Dialog einer Zeit globalerer Orientierungen auf jene Mitte einer christlichen Inspiration verweisen kann, deren Berücksichtigung nach der Einschätzung von Hans Waldenfels unumgänglich ist, sollte dieser Dialog nicht auf der »Basis eines anthropologischen und ethischen Minimalismus« geführt werden sollen.²⁶

²⁵ H. U. v. BALTHASAR, »Meditation als Verrat«, in: *Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik* 50 (1977), 266. Auf das »more traditional curriculum« eines orthodoxen Zen-Klosters hat auch ROBERT SHARF in seinem oben angeführten Aufsatz hingewiesen, in dem er konstatiert: »Zen monastic training involves a prolonged course of instruction in the elaborate ritual and ceremony of monastic life. Indeed, as a prerequisite for entering a *sōdō* (monks' hall), a novice is expected to be familiar with the ceremonial life and etiquette of a Zen temple. (Most Zen priests are »temple sons« who grew up in a temple environment.) Thus, by the time he is ready for the *sōdō* a priest would already know how to chant, having memorized a few short sūtras, *dhāraṇī*, and other liturgical materials, most of which are written in Chinese. He would know how to wear his monastic robes and handle the ceremonial surplice (*kesa*), as well as how to make devotional offerings to the Buddhist deities enshrined throughout the temple complex. He would also ideally know how to feed the hungry ghosts, how to perform memorial rites, how to prepare and serve food, how to minister to visiting parishioners, and so on.

This is not to say that adjustment to *sōdō* life is easy. A good deal of initiatory hazing is involved in the treatment of novice *unsui* (*sōdō* monks in training), and punishment for infractions, including infractions of which the novice may be unaware, is immediate and often severe. The organization of a monastery is rigidly hierarchical – the *unsui* must learn to respond unquestioningly to the orders of his superiors, a category that initially includes virtually every member of the monastic community. At the same time, through close observation and imitation the novice is expected to quickly master the elaborate ritual protocol governing behavior in the meditation hall, the abbot's quarters, the Dharma hall, the kitchen, the toilet, the bathhouse, and other facilities. There is a scholastic component to Zen training as well: *unsui* are expected to become familiar with the classics of the Zen canon, whether through formal study as is done in Sōtō establishments, or in conjunction with *kōan* training as is more common in Rinzai. All the while the *unsui* must learn to endure the physical and emotional discomfort involved in prolonged *zazen*. For those who will become masters, the course of monastic training can last fifteen years or more.« SHARF, op. cit., 426f. Einen guten Eindruck von der materiellen Kultur eines Klosters der Rinzai-Schule des japanischen Zen gibt auch der dem berühmten Kyōtoer Tenryūji, dessen Gründungsabt der oben zitierte Musō Soseki war, gewidmete Band: *Zen und die Kultur Japans. Klosteralltag in Kyoto*, Berlin 1993 (= Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin, N.F. 56, Abt. Ostasien II).

²⁶ HANS WALDENFELS, »Lernen vom Buddhismus? Zum 10. Nagoyaer Symposium«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82, 1 (1998), 48.

Summary

The above remarks on the Jesuit Hugo Enomiya-Lassalle, who went to Japan in 1929 and stayed there for nearly six decades of his life, attempts to find out to what extent his numerous writings on Japanese Zen reflect an experience of the Buddhist *satori* or *kenshō* and how this might have influenced his work as a missionary.

Apart from discussing some basic assumptions of his thinking – Zen as a key concept for the understanding of Japan's cultural uniqueness, Zen as a reminder of a concept of wholeness needed for a renewed supply of blood to Christianity –, the attempt is also made to deepen our understanding of his ideas by contrasting the rather unemotional buddhist endeavour to get another shore (sk. *pāra*, sino-jap. *higan*) with that Christian longing for a loving God which Enomiya-Lassalle found exemplified in the life of the great Spanish mystic Juan de la Cruz.

KLEINE BEITRÄGE

Die Religionen Ostafrikas und ihre Erforschung im Zeitalter der Globalisierung

von Klaus Hock

Von 27. bis 30. Juli 1999 fand in Nairobi die erste Konferenz der »African Association for the Study of Religions« (AASR) auf afrikanischem Boden statt. Sie beschäftigte sich mit dem Thema: »The Religions of East Africa and their Study in the Age of Globalization«. Die Veranstalter hatten dabei zwei Dinge im Blick, die für die Zukunft der akademischen Religionsforschung im afrikanischen Kontext gleichermaßen bedeutsam sind: zum einen die Frage nach den institutionellen Entwicklungsmöglichkeiten religionswissenschaftlicher Lehre und Forschung, zum anderen das Bemühen darum, inhaltliche Diskussionen auf hohem akademischen Niveau anzustoßen bzw. weiter voranzutreiben. Dies spiegelte sich auch in den Zielen der Konferenz: Einerseits ging es darum, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus Ostafrika, die sich schwerpunktmäßig mit Religionen im dortigen Kontext beschäftigen, ein Forum zu bieten, während ihre Beiträge zugleich einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der Religionsforschung an den ostafrikanischen Universitäten geben sollten. Andererseits war geplant, eine »East African Association for the Study of Religions« (EAASR) ins Leben zu rufen; deren Funktion soll darin bestehen, die Religionsforschung in Ostafrika voranzutreiben, Publikationstätigkeit und wissenschaftlichen Austausch zu fördern sowie die Kommunikation zwischen den dortigen Forscherinnen und Forschern und der »globalen« Gemeinschaft der Forschenden in Sachen »Religion« sicherzustellen. Darüber hinaus war die Konferenz auch in anderer Hinsicht von Bedeutung, so brachte sie nicht nur einige aktive Mitglieder der AASR zusammen, sondern ermöglichte auch weitere Absprachen im Rahmen der Vorbereitung auf den 18. Kongress der »International Association for the History of Religions« (IAHR), der Anfang August 2000 im südafrikanischen Durban stattfinden wird: Immerhin nahmen an der Konferenz in Nairobi neben dem Generalsekretär der IAHR, Armin W. Geertz, auch vier Mitglieder der Geschäftsführung der AASR teil, die zugleich Mitglieder der Exekutive der IAHR sind.

Die AASR ist ein noch recht junger Verband. Er konstituierte sich 1992 im Anschluss an eine Regionalkonferenz der IAHR in Harare/Zimbabwe (vgl. hierzu: PLATVOET, J.G./COX, J.L./OLUPONA, J.K. (Hg.): *The Study of Religions in Africa*, Cambridge 1996) und wurde drei Jahre später auf dem 17. Kongress der IAHR in Mexiko City offiziell als kontinentale Vereinigung in die IAHR aufgenommen. Zum Präsidenten wurde Jacob K. Olupona gewählt (University of California, Davis/USA), Vertreterin in Europa ist Gerrie

ter Haar (Universität Utrecht/Niederlande). Die Vorbereitung der Konferenz in Nairobi lag in den Händen von Jan G. Platvoet (Universität Leiden/Niederlande, Vizepräsident der AASR) und Mary Getui (Kenyatta University in Nairobi/Kenya). Nachdem eine Reihe von Anlaufschwierigkeiten im Bereich von Finanzen, Kommunikation und Logistik überwunden waren, konnte die Konferenz im August 1999 mit über 70 Teilnehmern stattfinden. Die Anzahl der teilnehmenden Personen aus Europa und den USA war dabei von Beginn an auf ein gutes Dutzend beschränkt worden, um mit einem signifikanten Übergewicht der afrikanischen Teilnehmerschaft die Ausrichtung auf den regionalen Kontext nicht nur in thematischer, sondern auch in personeller Hinsicht zu gewährleisten.

Die oben genannten Ziele wurden während der Konferenz zur Zufriedenheit aller erreicht. So konnte die AASR wichtige Fragen ihrer künftigen Entwicklung verhandeln: Probleme der Kommunikation, der Publikationstätigkeit, der künftigen Entwicklung ihrer Arbeit in Westafrika und der internen Organisation, insbesondere in ihrer Beziehung zur IAHR, sowie eine Reihe von Einzelfragen, wie z.B. das Bemühen darum, eine möglichst breite Teilnahme afrikanischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im IAHR-Kongress in Durban sicherzustellen. Für die ostafrikanischen Teilnehmenden war vor allem von Bedeutung, dass, wie geplant, noch während der Konferenz die »East African Association for the Study of Religions« (EAASR) ins Leben gerufen und die Gründung offiziell der IAHR angezeigt werden konnte.

Das eigentliche Herzstück der Konferenz war selbstverständlich die Präsentation und Diskussion von Beiträgen zur Religionsforschung im ostafrikanischen Kontext. Von Beginn an war klar, dass lediglich in Ostafrika lebende und forschende Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ein Referat vorlegen sollten. Die aktive Rolle der Teilnehmenden, die nicht aus Ostafrika kamen, war strikt darauf beschränkt, als »Respondents« die einzelnen Beiträge zu kommentieren und auf diese Weise einen breiten, interdisziplinär angelegten Diskurs über die in den Referaten eingebrachten Inhalte in Gang zu setzen. Tatsächlich lag der Schwerpunkt des Konferenzgeschehens mehr auf der Diskussion als auf der Präsentation der Vorträge. Diese selbst war auf je 20 Minuten begrenzt, während der Diskussionszeit weit mehr als die dafür vorgesehene Zeit in Anspruch nahm.

Insgesamt wurden über 20 Vorträge gehalten, die sich auf fünf thematische Bereiche verteilten: Die Transformation Afrikanischer Traditioneller Religionen; das ostafrikanische Christentum in seiner Vielfalt; Islam in Ostafrika; Geschichte und Vielfalt »orientalischer« (d.h. asiatischer oder indischer) Religionen in Ostafrika; Neue Religiöse Bewegungen in Ostafrika. Aus der Tagung soll ein Konferenzband hervorgehen, in dem die wichtigsten Beiträge veröffentlicht werden.

Der Eröffnungsvortrag entfaltete die mit dem Konferenzthema markierten Fragen in ihrer ganzen Bandbreite und lief letztlich auf ein Plädoyer für eine phänomenologisch orientierte Religionsforschung hinaus. Er wurde gehalten von Prof. Jesse K.M. Mguni von der University of Nairobi, der sich zugleich als Publizist und Verleger um die Veröffentlichung religionswissenschaftlicher und theologischer Fachliteratur verdient gemacht hat: Unter dem Motto »For Academic and Specialized Publishing« veröffentlicht sein Verlagshaus »Acton Publishers« zurzeit eine Serie mit dem Titel »The African

Christianity Series«. Diese Reihe umfasst bislang ein Dutzend Bände, die sich – zumeist in Form von Aufsatzsammlungen – mit verschiedenen Aspekten des (ost)afrikanischen Christentums beschäftigen, wie z.B. *Jesus im afrikanischen Christentum, Demokratie und Versöhnung als Herausforderung an das afrikanische Christentum, Reflexionen kenianischer Theologinnen zum Problem der Gewalt gegen Frauen* etc. (Kontaktadresse: P.O. Box 74419, Nairobi, Kenya, Tel./Fax: ++254-2-506700, e-mail: acton@swiftkenya.com).

Von den Beiträgen im Rahmen des Themenbereichs »Transformation Afrikanischer Traditioneller Religionen« ist insbesondere der Beitrag von Grace Wanume (Kenyatta University/Nairobi) zu erwähnen, der sich mit der Mungiki – (wörtl.: »Massen-«) Bewegung beschäftigte; diese Bewegung rekrutiert ihre Anhängerschaft vornehmlich aus sozial und ökonomisch marginalisierten Gikuyu und propagiert eine vollständige Rückkehr zur traditionellen Religion bei gleichzeitiger radikaler Zurückweisung »westlicher«, insbesondere aber auch christlicher Werte. Das ostafrikanische Christentum in seiner Vielfalt kam u.a. in einem Beitrag des tansanischen Theologen Fidon R. Mwombeki zur Darstellung; nach Einschätzung des Referenten reagiert das ostafrikanische Christentum auf die Herausforderungen der Globalisierung mit einer besonders ausgeprägten Dynamik, bei der sich nochmals evangelistische, ökumenische, theologische und soziale Dimensionen unterscheiden lassen, und die u.a. dazu beiträgt, dass sozial- und wirtschaftsethische Fragestellungen in die öffentliche Debatte einfließen. Der Historiker David C. Sperling (University of Nairobi) beschäftigte sich mit der geschichtlichen Entwicklung des Islams in Ostafrika, wobei er insbesondere die ambivalenten Bedingungen in den Blick nahm, denen der Islam unter dem Eindruck der ebenso widersprüchlichen globalen Mächte – Europa und Christentum – ausgesetzt war. »Altmeister« Aylward Shorter widmete sich der Frage nach dem Verhältnis Neuer Religiöser Bewegungen in Ostafrika zum Säkularismus, die er in der These zusammenfasste: »African elites appear to take an eclectic approach to their own religious traditions, in order to establish their own individual scale of values. It may well be that African religion will remain in the background of African secularism.«

Es fiel auf, dass die Beiträge zum Themenbereich »History and Varieties of the 'Oriental' Religions in East Africa« recht dünn waren. Dies ist umso bedauerlicher, als asiatische Religionen in Ostafrika ein äußerst dynamisches Erscheinungsbild bieten und manche, insbesondere indische Traditionen, bereits auf ein gutes Jahrhundert Präsenz in der Region zurückblicken können. Die religionswissenschaftliche Forschung in den Bereichen afrikanisches Christentum, Afrikanische Traditionelle Religionen und Neue Religiöse Bewegungen scheint demgegenüber am weitesten fortgeschritten.

»Die Religionen Ostafrikas und ihre Erforschung im Zeitalter der Globalisierung«: Als Fragestellung für eine spezifische Konferenz formuliert, bleibt dieses Thema auch weiterhin aktuell, und die Religionsforschung wird sich mit den darin implizierten Herausforderungen und Problemen auch künftig zu beschäftigen haben. Die Konferenz in Nairobi hat den institutionellen und inhaltlichen Anstoß dazu gegeben. Im Blick auf das Ziel der Konferenz, die akademische Religionsforschung in Afrika zu beleben und zu fördern, lässt sich auf jeden Fall bereits jetzt eine positive Bilanz ziehen. Die Veröffentlichung des Konferenzbandes kann man mit Freude erwarten, und auch der weiteren

Entwicklung der AASR sowie der EAASR darf und sollte man Interesse entgegenbringen.

Wer Mitglied der AASR werden will, schreibe an: Prof. Dr. Gerrie ter Haar, Deptm. of Anthropology, Utrecht University, P.O. Box 80140, 3508 TC Utrecht, Niederlande.

Der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit US-\$ 50,-. Darin eingeschlossen ist der Bezug des unregelmäßig erscheinenden »AASR Newsletter«, der insbesondere dem Informationsaustausch dient.

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1998/99

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

Missions- und Religionswissenschaft mit allen Teilgebieten;

Interreligiöser und interkultureller Dialog;

Theologische Inkulturation und ortskirchliche Entwicklungen;

Theologie der Religionen;

Christliche Soziallehre im Kontext dieser Themenbereiche.

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

BAMBERG / UNIVERSITÄT BAMBERG

Herberhold, Mechthild:

Arbeitstitel: Ethik in der Mehrheitsgesellschaft. Die Konstruktion der Unvereinbarkeit von Kulturen und ihre Auswirkungen auf die Lebensbedingungen alter türkischer Migrantinnen. (Dissertation, Prof. Marianne Heimbach-Steins, in Bearbeitung)

Köß, Hartmut:

Arbeitstitel: Die entwicklungspolitische Inlandsarbeit Misereors als Ausdruck zivilgesellschaftlichen Handelns von Kirche.

(Dissertation, Prof. Marianne Heimbach-Steins, in Bearbeitung)

Stücken, Christian:

Der Mandarin des Himmels. Zeit und Leben des Chinamissionars Ignaz Kögler SJ (1680–1746).

(Dissertation, Prof. Eberhard Schmitt, Prof. Johannes Meier, Juli 1999)

BENEDIKTBEUERN / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER SALESIANER DON BOSCO

Smetanig, Gert:

Aberglaube, Magie und Wahrsagerei im Alten Orient und in Israel am Beispiel Exodus 8,12–15.

(Diplomarbeit, Prof. P. Gianguerrino Barbiero, April 1999)

Stegfeller, Claus:

Eine Untersuchung des Menschenrechtes der Religionsfreiheit im christlich-islamischen Zusammenleben.

(Diplomarbeit, P. Dr. Lothar Bily, April 1999)

BOCHUM / RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

Blensekemper, Markus:

Die württembergischen Templer und ihre Ansiedlung in Palästina. Eine messianische Bewegung im 19. Jahrhundert.

(Examensarbeit, Prof. Johannes Meier, Juni 1999)

Schäfer, Ruth:

Paulus vor dem Apostelkonvent.

(Dissertation, Prof. Peter Dschulnigg, in Bearbeitung)

BONN / RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN

Lecleir, Stefaan:

Siméon-Francois Berneux (1814–1866), Bischof und Märtyrer. Le Mans–Vietnam–Mandschurei–Korea.

(Dissertation, Prof. Karl Rivinius, Prof. Gabriel Adriányi, 1999)

EICHSTÄTT / KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT

Macht, Susanne:

Der kirchliche Kampf gegen die Armut – Ansätze der Entwicklungsarbeit aufgezeigt an eigenen Erfahrungen in Brasilien und der Zentralafrikanischen Republik.

(Diplomarbeit, Prof. Alexius J. Bucher, PD Dr. Ferdinand Rohrhirsch, Juni 1999)

Synek, Eva M.:

OIKOΣ. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen.
(Habilitation, Prof. Johannes Hofmann, Februar 1999)

FRANKFURT A.M. / JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT

Cho, Soon:

Erlösung durch Jesus Christus. Eine Untersuchung des Bestimmungszusammenhangs der Christologie als Vorarbeit zu einer koreanischen Christologie.
(Dissertation, Prof. Hans Kessler, Februar 1999)

FRANKFURT / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SANKT GEORGEN

Akaabiam, Terwase Henry:

The Proclamation of the Good News. A Study of Luke 24 in Tiv Context.
(Dissertation, Prof. Johannes Beutler, Oktober 1998)

Handrich, Lothar:

Dalits. Aspekte zur Situation und Theologie der Unterdrückten in Hinduismus und Christentum.
(Diplomarbeit, Prof. Medard Kehl, April 1999)

Yu, Timotheus Gyoung Chon:

Die Bewahrung der Schöpfung im konziliaren Prozeß. Darstellung und kritische Würdigung.
(Dissertation, Prof. Friedhelm Hengsbach, Mai 1998)

FREIBURG / ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG

Kalariparambil, Tommy S.:

Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage.
(Dissertation, Prof. Bernhard Casper, 1999)

Ndikumana, Denis:

Imaginer l'église au Burundi. La non-réception de l'idée de communion de Vatican II. Quelques Enjeux d'un Concile plénier.
(Dissertation, Prof. Peter Walter, Juli 1999)

Pandiappallil, Joseph:

Christology and Religious Pluralism. The Relevance of the Christology of Karl Rahner in the Context of the religious pluralism in India.

(Dissertation, Prof. Peter Walter, Juli 1999)

FRIBOURG / UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Filakota, Richard:

La rencontre de l'islam et du catholicisme en Centrafrique. Combattre les préjugés en vue d'un véritable dialogue islamo-chrétien.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Anand Nayak, Juni 1998)

Thali, Andrea Franziska:

Die Schönheit enthüllende Kraft der Liebe in der Sufi-Mystik von Mawlânâ Djalâl ad-Din Rûmî (1207–1273).

(Lizentiatsarbeit, Prof. Anand Nayak, April 1999)

Werth, Patrick:

Judaïsme, Christianisme occidental, Islam, Bouddhisme tibétain: La conception de la mort et de l'au-delà. Les rites funéraires et leur pratique.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Anand Nayak, Mai 1999)

INNSBRUCK / LEOPOLD-FRANZENS-UNIVERSITÄT INNSBRUCK

Aerathedathu, Michael Tomson:

The Christological Confession of Thomas. An Exegetico-Theological Analysis of Jn 20:24–29 and other relevant Texts with special Reference to India.

(Dissertation, Prof. Hasitschka, Prof. Schwager, Januar 1999)

Arockiam, Alangaram:

Christ of the Peoples of Asia Towards an Asian Contextual Christology.

(Dissertation, Prof. Lies, Prof. Weber, Oktober 1998)

Ha Chang-Ho, Gabriel:

Zentrale Themen des Buddhismus in christlicher Sicht.

(Dissertation, Prof. Karl Heinz Neufeld, in Bearbeitung)

Kyyak, Svyatoslav:

Die ukrainisch-katholische Kirche des byzantinischen Ritus im Lichte des II. Vatikanischen Konzils und der päpstlichen Dokumente.

(Dissertation, Prof. Karl Heinz Neufeld, in Bearbeitung)

Lourdusamy, Chinnappan:

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

(Dissertation, Prof. Scharer, Prof. Weber, November 1998)

Matondo-Tuzizila, Simon:

Ablehnung des Christentums in Afrika.

(Dissertation, Prof. Karl Heinz Neufeld, in Bearbeitung)

Mgimwa, Cephas:

Lebensgeschichte und Sakramente aus afrikanischer Sicht.

(Dissertation, Prof. Karl Heinz Neufeld, in Bearbeitung)

Orense, Arthur:

Santo Ninio als Ausdruck des philippinischen Glaubens an den transzendenten Gott.

(Dissertation, Prof. Karl Heinz Neufeld, in Bearbeitung)

Paganini, Simone:

Nella Mahdia ... p. Josef Ohrwalder. Il movimento mahdista e l'esperienza di missione e di prigionia di un prete sudtirolese nel Sudan della fine del 1800 (= Im Reich der Mahdi ... P. Josef Ohrwalder. Der Mahdi-Aufstand und die Erlebnisse eines Südtiroler Priesters im Sudan in Mission und Gefangenschaft am Ende des 19. Jhs.)

(Diplomarbeit, Prof. Bernhard Kriegbaum, März 1999)

Prettenthaler, Monika:

Arbeitstitel: Lernen von (über die) Ökumene – Ökumenisches Lernen.

(Dissertation, Prof. Matthias Scharer, in Bearbeitung)

Seccia, Giovanni:

La missione cattolica in Sudan vista e vissuta da protagonisti ed osservatori tirolesi (1858–1862) (= Die katholische Mission im Sudan, erlebt und geschildert von Tiroler Teilnehmern und Beobachtern (1858–1862)).

(Diplomarbeit, Prof. Bernhard Kriegbaum, April 1999)

MAINZ / JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT

Bosl, Katharina:

Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen in Brasilien und Maranhão 1549–1759.

(Post-Doc-Projekt, Prof. Johannes Meier, in Bearbeitung)

Kloep, Gabriele:

Aufbruch im Aufbruch. Theologien von afrikanischen Frauen.

(Diplomarbeit, Prof. Stefan Knobloch, Mai 1999)

Schmitt, Wolfgang Felix:

Jesuiten der Oberrheinischen Ordensprovinz in der Mission der Frühen Neuzeit.

(Dissertation, Prof. Johannes Meier, in Bearbeitung)

MANNHEIM / UNIVERSITÄT MANNHEIM

Edelmann, Ute:

Einführung muslimischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach an öffentlichen deutschen Schulen.

(Diplomarbeit, Prof. Ludwig Hagemann, Juni 1998)

Edelmann, Ute:

Zum Problem muslimischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach an öffentlichen deutschen Schulen.

(Dissertation, Prof. Ludwig Hagemann, in Bearbeitung)

Lellek, Oliver:

Der Islam als Herausforderung christlicher Theologie. Der Beitrag Robert Caspars.

(Dissertation, Prof. Ludwig Hagemann, in Bearbeitung)

Rave, Hermann-Josef:

Zum religionswissenschaftlichen Problem der Datierung religiöser Texte.

(Dissertation, Prof. Ludwig Hagemann, in Bearbeitung)

MÜNCHEN / UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Ozankom, Claude:

Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo.

(Habilitation, Prof. Heinrich Döring, 1998/99)

Schlag, Anton:

Der interreligiöse Dialog – Sein Wesen und sein Anspruch.

(Diplomarbeit, Prof. Heinrich Döring, Mai 1999)

MÜNSTER / WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT

Attokaran, Gina Francis:

Die Theodizeeproblematik in einem interkulturellen Vergleich: Qualitative Inhaltsanalyse zu einer Befragung von deutschen und indischen Schülern und Schülerinnen im Religionsunterricht.

(Examensarbeit, Prof. Udo F. Schmälzle, Februar 1999)

Bahlmann, Bernhard:

Evangelisierung und Conquista im Konflikt, dargestellt an der Disputation zwischen Las Casas und Sepúlveda.

(Examensarbeit, Prof. Giancarlo Collet, 1998/99)

Grönniger, Anne:

Ökofeministische Stimmen aus Nord und Süd als Herausforderung für die Theologie.

(Examensarbeit, Prof. Giancarlo Collet, 1998/99)

Kaiser, Franz Josef:

Das Reich Gottes-Verständnis der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Zum systematischen Reich Gottes-Begriff bei Jon Sobrino.

(Examensarbeit, Prof. Giancarlo Collet, 1998/99)

Kieslich, Joachim:

»Gott, hast Du uns vergessen?« Das nachkonziliare Missionsverständnis im Kontext des Lebens in Barreiras/Br.

(Diplomarbeit, Prof. Giancarlo Collet, 1998/99)

Lütke-Stetzkamp, Wilburgis:

Evangelisierung an der Jahrtausendschwelle. Evangelisierung als Antwortversuch auf religiöse Suche heute.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Giancarlo Collet, 1998/99)

Schneider, Maurus:

Das erwachende kirchliche Selbstbewußtsein der Schwarzen Lateinamerikas.

(Diplomarbeit, Prof. Giancarlo Collet, 1998/99)

Teipel, Matthias:

Die Versklavung der Schwarzen. Theologische Grundlagen, Auswirkungen und Ansätze ihrer Überwindung.

(Examensarbeit, Prof. Giancarlo Collet, 1998/99)

PASSAU / UNIVERSITÄT PASSAU

Stockmann, Peter:

Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer Befund – Dogmatische Grundlegung – Kirchenrechtliche Analyse – Offene Positionen.

(Dissertation, Prof. Helmuth Pree, Juli 1998)

SANKT AUGUSTIN / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SVD

Adamek, Piotr:

Die Wiederentdeckung des Religiösen in der chinesischen Literatur.

(Diplomarbeit, Prof. Roman Malek, Mai 1999)

Berane, Stefanie:

Von der Missionskirche zur missionarischen Kirche: Uganda auf dem Weg der Inkulturation.

(Diplomarbeit, Prof. Eugen Nunnenmacher, Mai 1999)

Djulei, Wilhelm:

Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende – Indonesien. Studie zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der Katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission.

(Disseration, Prof. Heribert Bettscheider, März 1999)

Dörrich, Hans-Jürgen:

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

(Dissertation, Prof. Joachim Piepke, in Bearbeitung)

Don Wadin, Devis:

Jesus Christus für Indonesien? Impulse aus der asiatischen Theologie.

(Diplomarbeit, Prof. Roman Malek, Mai 1999)

Harjono Randa Puang, Viktor:

Die religionsverschiedene Ehe in Indonesien. Eine Analyse nach dem positiven Recht in Indonesien und nach dem neuen Codex des kanonischen Rechts.

(Diplomarbeit, Prof. Josef Königsmann, Mai 1999)

Hu Fan, Josef:

Der Islam in Shaanxi – Geschichte und die Situation heute. Möglichkeiten und Chancen eines christlich-islamischen Dialogs.

(Diplomarbeit, Prof. Peter Ramers, Mai 1999)

Jemaru, Antonius:

Neue geistliche Gemeinschaften und Bewegungen in der katholischen Kirche und ihre Bedeutung für die Pastoral.

(Diplomarbeit, Prof. Hermann Kochanek, Mai 1999)

Lemmen, Thomas:

Muslime in Deutschland – eine Herausforderung für Christen.

(Dissertation, Prof. Karl Josef Rivinius, Oktober 1999)

Madro, Stanislaw:

Chinamission, in »Misje Katolickie« 1918–1939.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Karl Josef Rivinius, September 1998)

Martinko, Marcel:

Das Synodalwesen der Kirche in Geschichte und Gegenwart. Historisch-systematische Überlegungen zum Phänomen »Synode« unter besonderer Berücksichtigung der Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika.

(Diplomarbeit, Prof. Heribert Bettscheider, Mai 1999)

Miotk, Andrzej:

Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika »Maximum Illud«.

(Dissertation, Prof. Karl Josef Rivinius, März 1999)

Oh, Chang-Il:

Sozialer Wandel und katholische Kirche in Korea im Blick auf das Jubiläumsjahr 2000.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Karl Müller, in Bearbeitung)

Peters, Johann:

Die Entwicklung des Gottesbildes bei Therese von Lisieux in ihrer Bedeutung für Inhalt und Methode einer Neuevangelisierung.

(Dissertation, Prof. Eugen Nunnenmacher, in Bearbeitung)

Prill, Michael:

Die Säkularinstitute – Ihre Entstehung, rechtliche Entwicklung und Stellung im katholischen Kirchenrecht unter besonderer Berücksichtigung der partikularrechtlichen Bestimmungen innerhalb des Gebiets der Bundesrepublik Deutschland.

(Dissertation, Prof. Josef Königsmann, in Bearbeitung)

Pu, Norbert Ying-Hsiung:

Riten im Lebenszyklus der Tsou in Tradition und Moderne.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Anton Quack, Oktober 1999)

Tawiah, Francis Boakye:

Evangelization and Socio-Economic Development in the Catholic Diocese of Kumasi in the Context of Inculturated Faith.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Joachim Piepke, Mai 1999)

TÜBINGEN / EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT

Leibfritz, Bettina:

Adaptions- und Transformationsprozesse beim Kulturwechsel einer Religion am Beispiel der Hare Krishna-Bewegung (ISKCON).

(Diplomarbeit, Prof. Jochen Hilberath, Prof. Karl-Josef Kuschel, April 1999)

VALLENDAR / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE VALLENDAR

Lamerz, Horst:

Die Fußspur des Elefanten. Der Buddhismus in der katholischen Schulbuchliteratur im Blickfeld einer Theologie der Religionen.

(Dissertation, Prof. Günter Riße, in Bearbeitung)

WIEN / UNIVERSITÄT WIEN

Burgstaller, Michaela:

Vergleich der literarischen Darstellung Scientologys und der römisch-katholischen Kirche. Versuch einer religionswissenschaftlichen Annäherung.

(Diplomarbeit, Prof. Johann Figl, Juni 1999)

Groiss, Eva:

»Wenn die Wurzel heilig ist, dann sind es auch die Zweige?« Dialogtheorien – Die Debatte um die Pluralistische Religionstheologie.

(Diplomarbeit, Prof. Johann Figl, Januar 1999)

Haimböck, Paul:

Psychotherapie und Religion. Versuch einer Annäherung anhand der Theorien Sigmund Freuds, Carl Gustav Jungs und Victor E. Frankls.

(Diplomarbeit, Prof. Johann Figl, Juni 1999)

Häusler, Christine:

Ein egalitärer Pfad zur Erleuchtung? Die Geschlechterphilosophie des tantrischen Buddhismus.

(Diplomarbeit, Prof. Johann Figl, Oktober 1998)

Huss-Rauscher, Magdalena:

Im Angesicht des Todes. Tod, Trauer und Begräbnis im Juden- und Christentum.

(Diplomarbeit, Prof. Johann Figl, März 1999)

WÜRZBURG / JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT

Ikwuagwu, Ambrose Onwumere:

Symbolic Values in African Religion and the Christian Faith.

(Dissertation, Prof. Otmar Meuffels, in Bearbeitung)

Fuchs, Brigitte:

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

(Habilitation, Prof. Rolf Zerfaß, Prof. Gerhard Droesser, Juni 1999)

Roque, D'Souza:

»Poverty and Human Dignity.« K.S. Kâranthaq Encountered from Vatican II Council.

(Dissertation, Prof. Elmar Klinger, Prof. Rolf Zerfaß, Dezember 1998)

Rosenberger, Michael:

»... was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987–89.

(Habilitation, Prof. Rolf Zerfaß, Prof. Gerhard Droesser, Juli 1999)

Sommer-Franke, Ulrike:

Arbeitstitel: Die Judenmission im Neuen Testament.

(Dissertation, Prof. Karlheinz Müller, in Bearbeitung)

Widl, Maria:

Die Sozialpastoral – Ein neues Paradigma. Darstellung und transversale Einschätzung aus der Perspektive einer »pastoralen Weltentheologie«.

(Habilitation, Prof. Rolf Zerfaß, Prof. Elmar Klinger, Februar 1999)

Buchbesprechungen

Alt, Josef SVD (Hg.): *Arnold Janssen SVD. Briefe nach Neuguinea und Australien* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 63), Steyler Verlag / Nettetal 1996; LVI u. 449 S.

Im Jahr 1896 kam die Steyler Mission nach Neuguinea, womit sie nach Togo (1892) ein zweites Betätigungsfeld im gerade erst etablierten deutschen Kolonialreich (1884/85) erhielt. Nur ein Jahr später (1897) fand sie sich auch in China (Süd-Shantung) plötzlich auf »deutschem« Kolonialboden, wodurch die im Kulturkampf aus dem Deutschen Reich verbannte Gesellschaft zur ausgesprochenen Kolonialmission avancierte. In »Deutsch-Neuguinea« lag ihr Arbeitsbereich anfangs zwischen Alexishafen und Aitape im Norden Neuguineas (Kaiser-Wilhelmsland). In wenigen Jahren sorgten die Kokos- und Kautschuk-Plantagen, Boote und Werften, Winden und Kräne, Sägewerke, Schreinereien, Schmieden und Tierfarmen sowie die 600–700 festangestellten Arbeiter für ein materielles Fundament, und auch die Taufzahlen stiegen bis 1914 auf über 3 600 Konvertiten. Nach der Herz-Jesu-Mission auf Neupommern (New Britain) war sie damit die größte Mission in Deutsch-Neuguinea.

Der vorliegende Band spiegelt diese Entwicklung mit all ihren Anfangsschwierigkeiten, Rückschlägen und schließlich Erfolgen aus der Perspektive des Gründers des Steyler Missionswerks, P. Arnold Janssen. Einmal mehr (wie in den ebenfalls von JOSEF ALT besorgten Editionen der Briefe Janssens an die Missionare in Nord- und Südamerika) zeigen die 177 Briefe an die Patres, Brüder und Schwestern in Neuguinea und an die Prokur Sydney einen Missionsleiter, der sich mitunter bis in die letzten Details informieren ließ und ebenso detaillierte Anweisungen erteilte. So verlangte er etwa, dass die Behälter, in die die Posten der Häuser zum Schutz vor Rost und Ungeziefer gestellt waren, »z.B. jeden Montag resp. zweimal in der Woche« kontrolliert wurden (Dok. Nr. 5). Generelle Themen betrafen den Verkehr mit der Neuguinea-Kompanie bzw. dem Kolonialstaat, die Regelung der Leitungsfrage sowie vor allem die Schwierigkeiten vor Ort. Dazu gehörte an erster Stelle das Klima mit den tropischen Krankheiten im Gefolge. Dabei hielt Janssen zunächst noch an der Miasmen-Theorie fest. So schrieb er am 23. 10. 1896 an den Apost. Präfekten Eberhard Limbrock: »Mangroevendünste sind Fieberdünste« (Dok. Nr. 8). Nach einem Besuch des Missionsbischofs Louis Couppé MSC ging man indessen zur Chinin-Prophylaxe über. Bis 1908 lag die Todesrate allerdings noch über 10 Prozent. Ein weiteres Problem war die Sprachenvielfalt; gab es doch in fast jedem »Dorf« eine eigene Sprache. Lange Zeit diskutierte man, ob man das »Volapük« – eine von einem kath. Pfarrer geschaffene Kunstsprache – als lingua franca verwenden sollte. Weitere Probleme betrafen die Missionsmethode; erwies sich doch insbesondere die ältere Bevölkerung als der neuen Lehre wenig zugänglich. Man setzte daher auf Schulen und Internate sowie nicht zuletzt auf die einheimischen Arbeitskräfte. Die wirtschaftliche Tätigkeit der Mission steht ohnehin im Vordergrund der Korrespondenz, weniger die Begegnung mit den Einheimischen.

Dass jedoch auch hinsichtlich des Aspekts des Kulturkontakts die Edition einige Informationen bietet, dafür sorgt nicht zuletzt der sorgsame Kommentar des Herausgebers, in dem sich u.a. auszugsweise die Überlieferung aus Neuguinea findet. Ein Personen-, Orts- und Sachregister erleichtert überdies den gezielten Zugang. Allenfalls vermisst man die Berücksichtigung der einschlägigen historischen Literatur zur deutschen Kolonialgeschichte. Aus ihr wäre z.B. ersichtlich gewesen, dass der Kölner Domkapitular Karl Hespers (S. 16 Anm. 2 u.ö.) offizieller Verbindungsmann der katholischen Missionen zur Reichsregierung war. Der Seite 4 von Janssen erwähnte Superior der Missionare vom heiligsten Herzen aus Antwerpen war sicherlich nicht der Bischof (!)

Couppé, sondern möglicherweise Hubert Linckens MSC, der gerade zu jenem Zeitpunkt mit der Reichsregierung wegen der Errichtung eines Missionshauses in Hiltrup verhandelte.

Münster i.W.

Horst Gründer

Becker, Dieter (Hg.): *Ohne Streit kein Frieden? Konflikte in Partnerkirchen in Indien, Indonesien und Ozeanien*, Verlag Otto Lembeck / Frankfurt am Main 1998; 149 S.

Etwas holzschnittartig ließe sich das Verhältnis zwischen Ökumene und Frieden folgendermaßen beschreiben: Hinsichtlich der Ökumene der Religionen (der sogenannten Makroökumene) ist der Bezug zum Friedensthema vorherrschend; etwas anderes als »Religionsfrieden« zu thematisieren, verbietet die correctness. In der klassischen »Ökumene«, also im Rahmen des Selbstverständnisses, Kirche Jesu Christi zu sein, ist das Konfliktbewusstsein und -interesse schon sehr viel stärker ausgeprägt (diese Rezension wurde kurz vor Beginn der 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare/Zimbabwe geschrieben, vgl. auch die Auseinandersetzungen über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre). Erst recht sollte es sich innerhalb ein und derselben Kirche bzw. Konfession erübrigen, von einer Ökumene zu sprechen, da die Einheit – sei es der römisch-katholischen »Weltkirche« wie etwa auch der lutherischen Kirche – gegeben sein sollte. Aber die Friedensfrage stellt sich gerade angesichts der Konflikte innerhalb einer Kirchentradition bzw. Konfessionsfamilie besonders dringlich: Je näher sich die Beteiligten stehen, desto heftiger der Streit. Was die römisch-katholische Seite betrifft, so ist es kein Zufall, dass im selben Jahr, in dem die Kongregation für die Glaubenslehre ihre kritische Instruktion »über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung« veröffentlichte (1984), in Brasilien eine Studie erschien, in der Carlos Mesters 155 (!) Konflikte allein in der Apostelgeschichte eruiert hat (vgl. W. Schürger, *Theologie auf dem Weg der Befreiung*, Erlangen 1995, 154ff). Was die evangelischen Kirchen betrifft, so beschreibt das hier anzuzeigende Buch in drei exemplarischen Studien Konflikte, die eben dort auftreten, wo eitel Frieden und Gemeinsamkeit vermutet werden könnte, nämlich innerhalb von partnerschaftlichen Beziehungen zwischen mittlerweile selbständig gewordenen Missionskirchen und den mit ihnen verbundenen »Missionsgesellschaften«, die jetzt als Missionswerke in die hiesigen Landeskirchen integriert sind. Gerade wegen des Interesses, die guten Beziehungen nach Übersee nicht zu gefährden, ist die Benennung von Konflikten »ein heikles Unternehmen«, wie DIETER BECKER, Missionswissenschaftler an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, in seiner Einleitung schreibt: »In vielen Berichten aus Partnerkirchen werden solche Auseinandersetzungen ausgeklammert. Man zieht es gemeinhin vor, die freundlichen und angenehmen Seiten ökumenischer (!) Beziehungen ins Blickfeld zu rücken.« Dagegen plädieren die Autoren für einen offenen Umgang mit Konflikten und wollen Hilfestellungen zu ihrer Bearbeitung geben.

Die erste Studie stammt von KLAUS ROEBER, Referent (u.a. für die Region Asien) im Evangelischen Missionswerk in Deutschland und langjähriger Mitarbeiter im Arbeitskreis Indien der Gossner Mission: »Kirchenstreit in Chotanagpur, Gossner-Kirche und Nordwest-Gossner-Kirche auf der Suche nach neuer Gemeinschaft«. Dieser Kirchenstreit ist derjenige von den drei dargestellten, dessen Wurzeln am weitesten in die Vergangenheit zurückverfolgt werden, nämlich noch vor die Zeit der Begründung eines eigenen Missionsvereins durch den ehemaligen katholischen Priester Johannes Evangelista Gossner (1836). ROEBER nennt als Ursprung der gegenwärtigen Konflikte die Spannungen, die bereits 2500 bis 1500 v. Chr. auftraten, als die Munda (Adivasi) und Oraon (Drawiden) in das Gebiet von Chotanagpur einwanderten. Alte religiöse und soziale Unterschiede wirkten sich aus, als Mitte des 19. Jh.s die Gossner-Missionare eintrafen, umso mehr, als diese sich

insbesondere den Adivasi zuwandten und sich die Oraon zurückgesetzt fühlten. Die Situation komplizierte sich noch durch die Spannungen zwischen der Zentrale in Berlin (»Mutter«) und der Mission bzw. der Gossner-Kirche (»Tochter«), durch die Rolle der Kolonialmacht (und der Weltkriege), die Verstärkung der Konflikte zwischen Oraon- und Munda-Fraktion in der Synode durch Vorwürfe, pro- bzw. antiamerikanisch zu sein und gegenseitig Proselytismus zu betreiben. Was zur Kirchenspaltung bzw. zur Gründung der Nordwest-Gossner-Kirche im Jahr 1977 führte, war ein Gemisch dieser vielfältigen Konfliktpotenziale, zu denen auch der Unterschied zwischen Präsidial- (Gossner) und Episkopal-Struktur (Nord-West) gehörte. Eine Wiedervereinigung beider Kirchen scheiterte. Bischof Minz (Oraon): »Die Spaltung von Kirchen ... muß in Kauf genommen werden bzw. ist zur Selbstfindung und Selbsterhaltung des Menschen sogar notwendig.« – Ob der Begriff »Gossner-Community« (aus der Verfassung der Gossner-Kirche von 1995) einen Weg zeigt zu einer neuen Form der Einheit zwischen den Gossner-Kirchen in Indien, aber auch zwischen ihnen und der Gossner Mission in Berlin? ROEBER hofft, dass das Gossner'sche Erbe »trägt« und die Gossner-Community die Voraussetzungen in sich birgt, Zeugnis, Dienst und Einheit miteinander als »ökumenisches (!) Modell zu verwirklichen«.

Vom Hg. D. BECKER stammt der zweite Beitrag: »Ein Streit ohne Ende? Erfahrungen von Gewalt in der Christlich-Protestantischen Toba-Batak-Kirche (HKBP) in Nordsumatra«. Er schreibt aufgrund seiner sechsjährigen Erfahrungen an der Theologischen Hochschule der genannten Kirche in der Nähe von Medan. Seine Studie konzentriert sich im Gegensatz zur vorigen auf einen Zeitraum von 12 Jahren. Die Eskalation der Gewalt in der HKBP, der auch Menschenleben zum Opfer fielen, kann nicht verständlich gemacht werden, ohne auf die Rolle des Bischofs Nababan einzugehen. Einerseits Hoffnungsträger für die winzige protestantische Minderheit mit der Ausstrahlung beeindruckender Autorität, souverän in höchsten Ämtern auf ökumenischem Parkett agierend, Anwalt der Interessen der Kirchen gegenüber der indonesischen Regierung und zugleich Indonesiens gegenüber dem Ausland, wurde er schließlich »ein Opfer seiner eigenen Größe«. Begünstigt durch den fünfjährigen Turnus der Pfarrerversetzungen in seiner Kirche, boten sich ihm ungewöhnliche Möglichkeiten innerkirchlicher Personalpolitik. BECKER schildert im Einzelnen, wie es zu öffentlichen Auseinandersetzungen zwischen ihm und dem Generalsekretär Simanjuntak der Kirche kam, zur Spaltung in zwei Lager, deren größeres unter Leitung Simanjuntaks sich gegen Nababan stellte. Schließlich intervenierte der Staat, Nababan wurde von staatlichen Behörden abgesetzt – eine Entwicklung, die später durch eine vom Militär beaufsichtigte Synode bestätigt wurde. Während sich die Nababan-Seite als kirchenverfassungstreuer Flügel versteht, nennt sie die Gegenseite »Tiara-Kirche«. Der interne Kirchenkonflikt wurde zu einer Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche.

Besonders konzentriert sich BECKER auf die Analyse der Reaktionen ökumenischer Partner und hier wiederum auf die des wichtigsten, der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) in Wuppertal und ihre Pressepolitik. Auffällig war die Konzentration auf die juristische Seite des Konflikts und die Ausblendung der Vorgeschichte vor 1992. Über die Ansichten der Mehrzahl der Gemeindeglieder wurde kaum informiert. Ein Versuch, die für Indonesien kennzeichnenden Loyalitäten der Ortsgeistlichen auch zu den Großfamilien und die durch Senioritätsdenken bestimmten Abhängigkeiten zu würdigen, wurde nicht gemacht: Es gibt unter Pfarrern und Pfarrerinnen in Indonesien manchmal »die Notwendigkeit für Rücksichtnahmen, von denen nach A 14 bezahlte deutsche Kolleginnen und Kollegen nichts ahnen«. Vor allem die auch von den Nababan-Anhängern verübte Gewaltanwendung bis hin zum Lynchmord wurde von der VEM verschwiegen. Die Gründe für diese einseitige Sicht liegen, so BECKERS einleuchtende Vermutung, nicht zuletzt in der Umwandlung der VEM zu einer internationalen, über 30 Partnerkirchen einbeziehenden Missionsgemeinschaft »Vereinte Evangelische Mission – Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen«. Es hätte in der Tat einen erheblichen Image-Verlust für die neue VEM (auch im Blick auf die Konkurrenz zu

anderen Missionswerken) bedeutet, hätte sie Nababan, einen ihrer Promotoren, nicht vorbehaltlos unterstützt. – Eine Möglichkeit, den schweren Konflikt zu überwinden, sieht Becker in unvoreingenommener Analyse und Beratung durch »ehrliche Makler« von außen, m.a.W. in »ökumenischer Visitation« oder in einem »ökumenisch verantworteten Symposium, auf dem der Dialog mit Vertretern aller Seiten neu gesucht wird«.

Autor des dritten Beitrags ist THEODOR AHRENS, Missionswissenschaftler in Hamburg; sein Titel: »Geistliche Säuberungen« als Strategie kirchlicher Identitätssicherung? Ein Beispiel aus Ozeanien als Beitrag zum Programm des ÖRK zur Überwindung von Gewalt«. Hier geht es um einen Konflikt innerhalb der einst durch lutherische Mission entstandenen Evangelical Lutheran Church of Papua-New Guinea (ELC-PNG), den AHRENS zunächst als Konflikt zwischen etablierter Großkirche und charismatischen Erneuerungsgruppen kennzeichnet. Vor allem die Person des Bischofs Dole und sein den Erneuerungsgruppen entgegengebrachtes Verständnis sowie die dagegen gerichtete »Häretisierungsstrategie« und die Forderung nach »excommunication« stehen im Mittelpunkt der Studie. Dole und seine Gruppe repräsentieren die Auseinandersetzungen von Charismatikern mit der »Institution« allerdings nur bei oberflächlicher Betrachtung; AHRENS legt die Mehrschichtigkeit des Konflikts frei. In ihm verbinden sich die Berufung auf die Erfahrung des Heiligen Geistes mit der spezifischen Wahrnehmung des Kontextes durch den ersten einheimischen Bischof der Region, finanzielle Streitigkeiten mit der gegensätzlichen Einschätzung der theologischen Relevanz von Träumen, Gruppenrivalitäten und die unterschiedliche Orientierung an den Prioritäten der »Großkirche« einerseits, den regionalen Bedürfnissen andererseits. AHRENS, der aus seiner Sympathie mit Dole keinen Hehl macht, sieht in dessen Position eine »Mischung aus Traditionsverpflichtung und biblisch inspirierter Innovation« und erläutert, dass hinter der Beschäftigung mit den Träumen eine ethisch-prophetische Intention steht, die auf soziale Konfliktbewältigung zielt. Eine melanesische Kirche, »die den Umgang mit Träumen ... zum Kriterium des Kirchenausschlusses erhebt, verdammt die Geschichte ihrer eigenen Anfänge«. Mit dem Bauernbischof Dole und seinen »Basisgemeinden« sollten alle Erneuerungsgruppen getroffen werden. Unter Rückgriff auf den von René Girard beschriebenen Sündenbockmechanismus sieht AHRENS die Strategie am Werk, »den Sündenbock zu outen, seine Andersartigkeit (Bauernbischof, Basisgemeinde, Enthusiasmus, Träume) herauszustreichen, ihn zu eliminieren und als letzten Akt dann die wiederhergestellte ›Einheit‹ der Kirche zu feiern«. – Auch AHRENS sieht die Aufgabe der Missionswerke in Übersee, also hier bei uns, in einer Partnerschaft, die beiden Konfliktparteien mit kritischer Solidarität begegnet. Dazu könnte die Visitationspraxis »ökumenisch« erweitert und das Verbindende zwischen Großkirche, charismatischen Protestbewegungen und Missionswerken neu gewichtet werden: Es müsste – nicht nur in PNG – darum gehen, den Realitätsbezug kirchlicher Praxis neu zu gewinnen – angesichts sozialer und moralischer Krisen und angesichts von Erfahrungen der Machtlosigkeit und Manipulation von außen.

Schließlich würdigt KLAUS SCHÄFER, Referent für missionstheologische Grundsatzfragen im Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Hamburg, die faire Interpretation der Konflikte durch die drei Autoren. Sein Nachwort »Kirchliche Partnerschaft im Konflikt« ist bereits ein Versuch, die Relevanz der drei Studien für die Missionswerke zu bestimmen. Ob diese selbst aber die vorgelegten Analysen der sie unmittelbar betreffenden Konflikte in ihren Partnerkirchen als so konstruktiv einschätzen wie Schäfer, das steht wohl auf einem anderen (m.W. noch nicht geschriebenen) Blatt.

Und schließlich: Wie wäre die Titelfrage des Buches zu beantworten? Die ökumenische Bedeutung missionstheologischen Engagements liegt wohl darin, die Pflicht zu prophetischer Diagnose (vgl. Jer 6,14) einzuschärfen, ohne eine »ökumenische Streitkultur« als Selbstzweck anzusehen.

Bsteh, Andreas / Mirdamadi, Seyed M. (Hg.): *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive. 1. Iranisch-Österreichische Konferenz, Teheran, 25. bis 28. Februar 1996. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge*, Sankt Gabriel / Mödling 1997; 414 S.

Diese hochrangig besetzte Konferenz – unter den Rednern war u.a. Seyed Mohammad Khamene'i – befasste sich mit einem Schlüsselbegriff der islamischen Vorstellung von einer geordneten Gesellschaft, der Gerechtigkeit, und betrachtete sie jeweils aus der Sicht des Christentums wie des Islam unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten: theologisch, mystisch, wirtschaftlich, kulturell und politisch, mit Blick auf Globalisierung, Weltpolitik und Menschenrechte, um nur einige der wichtigsten Aspekte zu nennen. »Die Diskussionen haben gezeigt, wie vielseitig und umfassend das Thema ›Gerechtigkeit‹ ist. Es kamen dabei nicht nur die vielfältigen Dimensionen der Gerechtigkeit zur Sprache, sondern auch die großen Hindernisse, die es da zu überwinden gilt, sobald man sich auf den Weg macht, um der Gerechtigkeit in der Welt mehr Raum zu schaffen.« (397) Diese Worte des persischen Konferenzvorsitzenden Ali Akbar Sadiqi Rashad fassen präzise zusammen, welchen Eindruck man bei der Lektüre der gelehrten Beiträge gewinnt. Es bleibt nach wie vor viel zu tun, bis Muslime und Christen gemeinsam in der Welt für Gerechtigkeit und Frieden eintreten und alle diesbezüglichen Hindernisse effizient beseitigen. Mit dem Rückgriff auf die Tradition allein dürfte dies kaum zu bewerkstelligen sein, hier ist Mut zu neuen Wegen gefordert, der zwar in einigen Beiträgen anklingt, aber noch nicht handlungspragmatisch operationalisierbar erscheint.

Hannover

Peter Antes

Ertler, Klaus-Dieter (Hg.): *Von Schwarzröcken und Hexenmeistern. Jesuitenberichte aus Neu-Frankreich (1616–1649)*, Reimer / Berlin 1997; 520 S.

Die bekannten Jesuitenberichte, die unter dem Titel *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en L'année ...* zwischen 1632 und 1673 in Frankreich veröffentlicht wurden, gelten seit langem als eine herausragende Quelle zur Geschichte Neufrankreichs im 17. Jh. Weniger die beschränkten Informationen zur politischen Geschichte der französischen Kolonie im Osten des heutigen Kanada als die detaillierten und kontinuierlichen Einblicke in den europäisch-indianischen Kulturkontakt, in das Leben der kanadischen Ureinwohner sowie in den Missionsalltag begründen die Bedeutung dieser Quelle für die Ethnologie und Ethnohistorie, für die Missionsgeschichte wie für die europäische Überseegeschichte und in jüngerer Zeit auch für die Literaturgeschichte. Ohne Kenntnis der Jesuitenrelationen ist eine Studie über Neufrankreich im 17. Jh. schlechterdings unmöglich. Die Forschung hat dem schon seit dem 19. Jh. Rechnung getragen. In verschiedenen Editionen und Anthologien wurden die Relationen seit Mitte des 19. Jh.s erneut veröffentlicht. Die nach wie vor umfangreichste Edition legte R.G. Thwaites in den Jahren 1896–1901 (Nachdruck 1959) vor. In den 73 Bänden finden sich nicht allein die Relationen, sondern auch zahlreiche weitere Schriften kanadischer Jesuitenmissionare. Den französischen, lateinischen oder italienischen Originaltexten ist jeweils eine englische Übersetzung beigegeben. Seit 1967 wird durch Lucien Campeau SJ eine verbesserte und erweiterte Edition der Schriften kanadischer Jesuiten herausgegeben; die bislang erschienenen sieben Bände der *Monumenta Novae Franciae* erfassen allerdings nur den Zeitraum bis 1650.

KLAUS-DIETER ERTLER hat nunmehr eine Anthologie vorgelegt, in der erstmals umfangreichen Ausschnitten aus verschiedenen Jesuitenrelationen (nach Exemplaren der Bibliothèque nationale) eine deutsche Übersetzung beigegeben ist, die wohl ebenfalls von ERTLER vorgenommen wurde. Die spannenden Erlebnisse und Eindrücke der Jesuitenmissionare, der »Schwarzröcke«, wie sie von den Indianern genannt wurden, ihre Schilderungen von Medizinmännern, Marterungen und Martyrien, von Kanureisen, von Schadens- und Jagdzauber, von Hunger und Überfluss, kurz: vom alltäglichen Leben der Indianer und dem nicht alltäglichen Sterben der Missionare im 17. Jh. werden so auch Lesern zugänglich, die des Französischen nicht oder nur eingeschränkt mächtig sind. Im Einzelnen handelt es sich bei den edierten Quellen um Passagen aus den Relationen der Jahre 1632–1636 sowie aus der Relation von 1648/49. Pierre Biards Bericht von 1616, der zwar nicht zur Reihe der jährlichen Relationen zählt, mit dem aber die öffentliche Berichterstattung der Jesuiten über das kanadische Missionsfeld einsetzt, eröffnet die Sammlung. Ein Literaturverzeichnis, ein Register und 16 Abbildungen runden die Anthologie ab.

So anschaulich und lesenswert die edierten Quellenauszüge gerade auch in ihrer deutschen Übersetzung sind, ihre Auswahl will nicht recht überzeugen. Die Auszüge bieten einen durchaus kurzweiligen Einblick in das Leben der Jesuiten in den kanadischen Wäldern, die Konzentration auf die Jahre 1632–1636 macht es jedoch schwer, den Kulturkontakt und die Missionierung über einen längeren Zeitraum zu verfolgen. Besonders deutlich wird dies in jenen Passagen, die der berühmten Huronenmission der Jesuiten gewidmet sind. Deren Anfänge in den Jahren 1634–1636 und ihr dramatisches Ende im Zuge der Auseinandersetzungen mit den Irokesen 1649/50 werden zwar durch Auszüge aus den Relationen dokumentiert, die bedeutsamen Entwicklungen der Jahre 1637–1648 finden jedoch keine Berücksichtigung, so dass die Huronenmission in ihrem Verlauf für den unkundigen Leser nur schwer nachzuvollziehen ist. Hieran vermögen auch der Anmerkungsapparat und die Einführung wenig zu ändern. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn sich der Herausgeber auf ein Missionsfeld (z.B. die Huronenmission) oder eine vollständige Quelle (z.B. Francesco Bressanis häufig vernachlässigte, in italienischer Sprache verfasste *Breve Relazione*) konzentriert hätte. Von einer solchen Konzentration hätten auch die Einführung und der Anmerkungsapparat profitieren können, die in der vorliegenden Form nicht immer zufriedenstellen können. So ist es zumindest ungewöhnlich, den indianischen Häuptling Donnacona als »König des kanadischen Reiches« (13) oder einen Medizinmann als »lokale(n) Verwalter der okkulten Mächte« (24) zu charakterisieren, und schlicht falsch ist es, den Tod des Medizinmanns Carigonan in den Januar 1634 (281) und den Aufenthalt des Jesuiten Paul Le Jeune bei den Montagnais-Indianern in den Winter 1634/35 (22) zu datieren.

So bleibt nach der Lektüre des Buches ein zwiespältiges Gefühl. Dass mit ERTLERS Anthologie nunmehr ein Buch vorliegt, das auch dem deutschen Publikum die »Schwarzröcke« und »Hexenmeister« des kanadischen Kulturkontakts anhand von zeitgenössischen Berichten nahebringt, ist zu begrüßen. Hierfür gebührt dem Herausgeber Dank. Gleichwohl würde man sich eine überzeugendere oder doch zumindest überzeugend begründete Quellenauswahl und eine verbesserte historische Einführung wünschen.

Münster

Franz-Joseph Post

Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie* (Theologie der Dritten Welt, Bd. 23), Herder / Freiburg i.Br. 1997; 260 S.

Der Band vereinigt in dt. Übersetzung insgesamt 13 Referate recht unterschiedlichen Umfangs, die – mit einer Ausnahme – auf einer internationalen Tagung über indianische Religiosität und Denkart im Sept. 1995 in Sao Leopoldo/Brasilien gehalten wurden. Anliegen der Veranstaltung, so Hg. in seinem Vorwort, war zum einen die Thematisierung »der wissenschaftlichen Herausforderungen indianischer Ausdruckswelten«, zum anderen die Sprachwerdung der religiösen und kulturellen Puralität Lateinamerikas als Möglichkeit und Aufgabe interkultureller Kommunikation. Wenn sich die Veranstaltung bzw. das Buch als Beitrag zum Dialog der Religionen bzw. zu einer lateinamerikanischen »Theologie der Religionen« versteht, ist selbstverständliche Voraussetzung, dass diese indianischen Kulturen »nicht in erster Linie Gegenstand der Vergangenheit, sondern lebendiger und authentischer Ausdruck des Selbstverständnisses gegenwärtiger Gesprächspartner« sind. Diese Erkenntnis ist nicht neu; sie kann daher keine überraschende Einsicht im europäischen Kontext mehr sein, ebensowenig wie die zweite, die zudem zu relativieren ist: Nicht erst die Diskussion um den Missions(miss)erfolg vergangener Jahrhunderte hat zugleich das Überleben indianischer religiöser Vorstellungen etc. deutlich gemacht. Allerdings muss schon hier die Anfrage erlaubt sein, wie die schriftlosen autochthonen Kulturen trotz 500 Jahre Christentum sich ohne jede Beeinflussung rein erhalten haben wollen und dies auch noch angesichts eben ihrer Schriftlosigkeit nachprüfbar sein soll.

Leider ist zu den Autoren nichts gesagt, so dass, abgesehen von den wenigen bekannte(re)n wie Meliá, Suess und der Herausgeber, kein biografischer Hintergrund, keine kulturelle/religiöse Zugehörigkeit erkennbar wird, selbst die Internationalität der Veranstaltung nur mittelbar nachvollziehbar ist. (Anzumerken ist auch die Vielzahl von Fehlern; es scheint, als sei das Gesamtmanuskript nicht mehr lektoriert worden.)

In seiner Einführung macht FORNET-BETANCOURT deutlich, dass das Problem »einer nicht stattfindenden interkulturellen Kommunikation in der philosophischen Arbeit in Lateinamerika« (10) seinen Ursprung in einer von den europäischen Eroberern ererbten, amerikanisierten Philosophie hat, die mit indigenen Denktraditionen inkompatibel ist. Die Forderung nach einer neuen Philosophie, die der Herausforderung durch die indigene Vorstellungswelt gewachsen ist, liegt in der Konsequenz jener Feststellung. Wenn dann die lateinamerikanische Philosophie als dem »methodologischen Leitfaden der Inkulturation« (13) folgend gekennzeichnet und alternativ vorgeschlagen wird, eine Philosophie ausgehend von den Kulturen und basierend auf einer gleichberechtigten Diskussion zwischen den Kulturen – daher Interkulturalität – zu entwickeln, d.h. die (herkömmliche) Philosophie »von der Last zu befreien, nur an einem Ort Wurzeln schlagen zu können, monokal zu sein, und sie statt dessen als kosmopolitisch zu verstehen als Bürgerin der Welt, die in jeder kulturellen Ecke dieser Welt ihr Zuhause hat und über die notwendigen Mittel verfügt, sich als Philosophie zu artikulieren« (14), dann ist die Marschrichtung der folgenden Ausführungen vorgegeben. Nur ein Christentum, das sich der bereits als Synkretismus konstatierten verhängnisvollen Hellenisierung in seinen Anfängen entkleidet, wäre eines solchen interkulturellen Dialogs mit den indianischen religiösen Denkart fähig. Denn die eurozentrische Philosophie oder genauer der griechische Logos, der mit dem missionierenden Christentum kam, war es, der die Andersheit des Indios bestenfalls als zweitrangig definierte; indem das Christentum den Indio taufte, negierte es seine Identität: »Er wurde benannt in einer Logik, die bis heute sein Ethos, seine Kultur und Geschichte zerstört« (vgl. 27/9). Es stellt sich die Frage, welches Christentum hier noch Gesprächspartner sein soll und kann, wenn es sich dazu nachapostolischer Theologie und kirchlicher Tradition entledigen müsste. Die Frage geht sogar noch viel tiefer, nämlich welchen Sinn und Zweck bzw. welches Ziel eine Neuevangelisierung haben soll, überhaupt haben kann. Eine seitens der autoch-

thonen Völker, die 500 Jahre »Transkulturation und Indoktrination« (42) überlebt haben und das auferlegte Schweigen zu durchbrechen beginnen, reklamierte indianische Religion mit christlichen Adaptionen bleibt eine indianische Religion. Zu diesen »Adaptionen« gehört zweifellos die Aufnahme Jesu in verschiedene (andine) Mythen, die auf das Trauma der Konquista eingehen. Weil Jesus bzw. das Christentum mit den Konquistadoren kam, wird Jesus zur Personifizierung des Konquistadors, der tötet; als jüngerer Sohn des Vatergottes und Bruder des Inkarrí trachtet er diesem und dessen Frau (Pachamama) nach dem Leben und wird zur Kainsgestalt. So ist die Person Jesu mit Tod und Verderben verbunden; Jesus ist kein Gott des Lebens, das Ziel des Menschen ist nicht auf ihn hin ausgerichtet. Und anders als die Mythen nordamerikanischer indigener Völker haben diejenigen der mittel- und südamerikanischen Völker eine vielfach zu wenig beachtete aktuelle religiöse Relevanz. Eine erwachte indigene Religion wird sich aber nicht wie das antike Heidentum durch das Christentum »spurlos« verdrängen lassen; das hat schon die Erstevangelisierung nicht geschafft und kann nicht Ziel einer Inkulturation sein. Indigene Religion versteht sich vielmehr als alternative Herausforderung für die westliche Gesellschaft. Das Objekt der ersten Evangelisierung hat sich in ein Subjekt verwandelt, das »als Protagonist seiner eigenen Zukunft« und als »indigener christlicher Indio ... seine eigene Kosmvision bewahren kann und zum ökumenischen Dialog der Religionen einlädt«. »Das Modell der ›Christianisierung der Indios‹ hat sich geändert und ist heute auf dem Weg in entgegengesetzter Richtung, zu einer ›Indigenisierung der Kirche und der Gesellschaft in Lateinamerika« (73). Oder, wie J. ESTERMANN es ausdrückt: »Die andine Religiosität ist ein ›religiöser Mestizismus‹, in welchem weder die These einer außerchristlichen andinen Religion (...), noch die Antithese einer reinen (...) christlichen Religion fort dauern. Die andinen Elemente wurden christianisiert, und die christlichen Elemente andinisiert. Das Christliche ist in die andinen Riten selbst eingedrungen, und die katholische Liturgie ist mit den andinen Farben und Gerüchen durchwirkt« (77). Das Sprechen von andiner Religiosität statt von andiner Religion macht zugleich deutlich, daß es »sich um nicht-definierte und noch weniger dogmatisierte Praktiken, Konzeptionen und Rituale, und nicht um ein festes *Credo* innerhalb einer vorgegebenen Institution handelt« (ebd. Anm. 3). Auf diese Vielzahl von Vorstellungen, deren Träger auch ein unterschiedliches Interesse an einer Neuevangelisierung haben, hat sich ein interkultureller Dialog immer neu einzustellen. Kommt man auf die Frage nach dem Ziel einer Neuevangelisierung zurück, so ist zu mutmaßen, dass das »Ergebnis« solcher Bemühungen z.B. der katholischen Kirche ein katholisches Christentum im weitesten Sinne des Wortes »katholisch« sein wird, ohne oder doch mit anderen als den traditionellen (europäischen) Institutionen. Soll dies unter »einem gemeinsamen Dach« möglich sein, müsste sich auch »Rom« entsprechend weiten.

Man darf den Autoren sicher zustimmen, dass die christlichen Kirchen nicht einmal am Anfang eines solchen Dialogs stehen. Die erwähnten Voraussetzungen hierzu stellen ein kaum kalkulierbares Wagnis dar, böten aber in ihren möglichen Rückwirkungen auf das »etablierte Christentum« Chancen einer Neubesinnung auf diesen Jesus von Nazareth und seine Botschaft hin, die angesichts der Probleme einer europäischen postchristlichen »Kulturkrise« tatsächlich Perspektiven jenseits verkrusteter Strukturen eröffneten.

Alfter-Oedekoven

Norbert M. Borengässer

Gillner, Matthias: *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten* (Theologie und Frieden 12), Verlag W. Kohlhammer / Stuttgart–Berlin–Köln 1997; 298 S.

Angesichts der Fülle der Literatur über Bartolomé de Las Casas darf man dem Vf. dieser an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt eingereichten Dissertation dankbar sein für seine präzise Fragestellung, die er klar benennt und umfassend und stringent beantwortet. MATTHIAS GILLNER hat sich vorgenommen, das *friedensethische Profil* des streitbaren Dominikaners herauszuarbeiten, d.h. »eine Rekonstruktion der Kritik an den Legitimationsfiguren der spanischen Conquista«, eingegrenzt »auf das relevante Problemfeld von Herrschafts- und Kriegsrechten« (16). Andere in der Literatur breit diskutierte Themen wie Las Casas' Kampf gegen die Encomienda, seinen Begriff von der theologischen Qualität der indigenen Religionen oder seinen missions-theologischen Beitrag kann GILLNER für diese griffige Zielsetzung außer Acht lassen. Gillners Ansatz erscheint besonders plausibel, da er als herausragende Leistung des Las Casas zeigen kann, wie dieser die Frage der Rechtmäßigkeit der spanischen Herrschaft in Amerika über die Debatten der ersten Jahre der Conquista bis in die Amtszeit Philipps II. hinein offengehalten und immer wieder eingeklagt hat (99).

Schon der hinführende *erste Teil* der Untersuchung, der Biografie des Las Casas gewidmet, beweist, wie sorgfältig GILLNER gearbeitet hat. Da er nur auf die ersten beiden Bände der deutschen Werkauswahl zurückgreifen konnte (die von Philipp Schmitz und Michael Sievernich betreute Dissertation wurde im WS 1995/96 eingereicht), übersetzt er alle anderen Quellen selbst, gibt in den Fußnoten das spanische bzw. lateinische Original an und erwähnt spannende Details wie etwa Las Casas' Anklage gegen die Bestechlichkeit maßgeblicher Mitglieder der Junta von Burgos (35f.), seine Lektüre über die Versklavung der Afrikaner (38) oder eine unverhoffte Erbschaft (59). Zutreffend stellt der Vf. Las Casas nicht als Einzelkämpfer dar, sondern ordnet ihn in den dominikanischen Widerstand gegen die Conquista ein. Angemessenen Raum widmet GILLNER dem Einfluss des Las Casas auf die Leyes Nuevas sowie seinem Missionsprojekt von Verapaz.

Die Stärke und Spannung des *Hauptteils* über »Die ethische Kritik des Las Casas an den Legitimationsfiguren der spanischen Conquista« verdankt sich der Tatsache, dass der Vf. die Mühe nicht scheut, zunächst die Argumentationsfiguren der Gegner des Dominikaners im Zusammenhang darzustellen, ehe er die Kritik des Las Casas nachzeichnet. Um sich nicht in den lebenslangen Auseinandersetzungen Fray Bartolomé's mit seinen so zahlreichen Gegnern zu verlieren, verfolgt der Vf. eine überzeugende Gliederung. Er greift sich die drei entscheidenden Legitimationsfiguren der Conquista heraus, um Las Casas' Position dazu aufzuzeigen: die Argumentationsfiguren der päpstlichen Schenkung, der indianischen Inferiorität sowie des gerechten Krieges.

Scharf analysiert der Vf. die Bulle »Inter Cetera« als Aberkennung der partiellen Herrschaftsrechte der »Indianer« bei gleichzeitiger Beanspruchung universaler Herrschaftsrechte für die Christen. Historisch zurückgreifend bis zur Illegitimitätsthese des Hostiensis fasst er zusammen, wie überhaupt das Modell der *päpstlichen Schenkung* entstehen konnte, beschreibt das Zwei-Schwerter-Gleichnis und die Konzepte päpstlicher Hierokratie von der »translatio imperii« bis zum Christusvikariat. Palacios Rubios, Matías de Paz und – in weiterentwickelter Form – Juan Ginés de Sepúlveda werden als Kronzeugen einer Interpretation der weltlichen Gewalt des Papstes angeführt, welche die Herrschaftsansprüche über Amerika im Interesse der spanischen Monarchen legitimiert. In der Darstellung der lascasianischen Kritik weist der Vf. zurecht auf den hermeneutischen Hintergrund der Schriften des Dominikaners hin: ihren Sitz im Leben zumeist als Gelegenheits-schriften, ihr taktisches Kalkül, ihre inhaltlichen Brüche bis hin zur immer kompromissloseren Radikalität des Spätwerkes. So kann er beschreiben, wie Las Casas die weltliche Gewalt des

Papstes über die Ungläubigen »in potentia« behauptet, ohne die Herrschaftsrechte der katholischen Könige direkt anzufragen, seine Kritik aber in einer konsequenten (Um-)Deutung von »Inter cetera« als Verpflichtung zur gewaltfreien (!) Evangelisierung festmacht. Konkrete Folge für Las Casas: Die freiwillige Zustimmung der zuvor bekehrten Indios zur päpstlichen Schenkung in Form eines eidesstattlichen Paktes ist unbedingt erforderlich (125). Ergo: Die tatsächlich ausgeübte Herrschaft der Spanier ist unrechtmäßig (131f.).

Im Streit um die angebliche *indianische Inferiorität* bietet sich Sepúlveda als bekanntester Las Casas-Gegner an. Der Vf. stellt Sepúlvedas Position ausführlich dar, beleuchtet aber auch ihr aristotelisches Fundament des »servus natura« und dessen Widersprüchlichkeit sowie die Abhängigkeit Sepúlvedas vom einseitigen Geschichtsbild, das ihm Oviedo überliefert. Las Casas entgegnet diesem Konzept vom frühen Disput mit dem Bischof von Darién (1519) bis in seine »ethnologischen« Schriften hinein mit der Überzeugung von der naturgemäßen, gottgewollten Gleichheit der Menschen.

Auch im Streit um die Gründe für einen möglichen *gerechten Krieg* stehen sich Sepúlveda und Las Casas als Kontrahenten entgegen. Zwar führt der Vf. in einem aufschlussreichen Kurzüberblick andere Kriegsgegner an (208), macht aber die Einzigartigkeit eines Las Casas klar, der alle von Sepúlveda zur Rechtfertigung des Krieges in Amerika entwickelten Gründe als unzureichend ablehnt: Biblisch argumentiert er wider die »causae iustae« der angeblichen Inferiorität der Indios sowie ihrer widernatürlichen Sünden. Auch das Argument, Unschuldige vor Menschenopfer und Kannibalismus retten zu wollen, lässt er angesichts der Verhältnismäßigkeit der Mittel nicht gelten. Am entschiedensten wehrt er sich schließlich dagegen, mit kriegerischen Mitteln eine schnelle Evangelisierung erzwingen zu wollen. Nicht nur gereizt, wie GILLNER schreibt (238), sondern auch mit vernichtendem Spott provoziert Las Casas seinen Gegner, er müsse es doch mit der Bekehrung der Ungläubigen nicht eiliger haben als der Herr selbst. Eine Geschichte des »compelle intrare« (239ff.) sowie ein Exkurs zu Francisco de Vitoria runden den Hauptteil ab.

Pointiert stellt ein kurzer *dritter Teil* die advokatorische Ethik des Las Casas in den Horizont der Evangelisierung Amerikas, verortet Las Casas innerhalb der proindianischen Bewegung seiner Zeit und fasst seine ethische und (missions-)theologische Entwicklung, die Stärken, wie auch argumentative Schwächen seiner Position(en) knapp zusammen. Der Vf. macht sich Gustavo Gutiérrez' Las Casas-Interpretation von der Christophanie im Antlitz der Opfer zueigen.

Dem Vf. ist es gelungen, das monumentale Werk des Las Casas unter Heranziehung einer Fülle von weiteren Quellen für seine Fragestellung ausgesprochen gewinnbringend und übersichtlich nachzuzeichnen. Anzumerken wäre am Rande, dass – z.B. beim Thema der Sorge von Las Casas um sein eigenes Seelenheil (267) – die jüngste Studie von Pedro Borges nicht erwähnt wird (¿Quién era Bartolomé de Las Casas? Madrid 1990).

Weingarten

Annegret Langenhorst

Greshake, Gisbert: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder / Freiburg i.Br. 1997; 568 S.

Mit seinem neuen Werk will GRESHAKE keine Trinitätstheologie, sondern eine trinitarische Theologie vorlegen, somit zeigen, wie das christliche Grundbekenntnis zum dreieinigen Gott das gesamte theologische Denken bestimmen muss. Dabei vollzieht sich der Gedankengang deutlich im heutigen Zeithorizont eines Ringens um Einheit und Vielheit, Einheit und Pluralität, Erfahrung und Reflexion. Es ist hier nicht der Ort, das Werk in seiner Gänze ausführlich vorzustellen und zu

besprechen. Es muss genügen, einen Eindruck von der Bedeutsamkeit des Werkes zu vermitteln und sodann auf Punkte zu verweisen, die für die Leser dieser Zeitschrift besonders relevant sind.

Das Werk gliedert sich in drei Teile: Teil I. Auf dem Weg zu einer communalen Trinitätstheologie; Teil II. Trinität als Mitte und Verstehensschlüssel des christlichen Glaubens; Teil III. Problemknoten der Wirklichkeit im Licht des trinitarischen Glaubens. Jeder der drei Teile enthält drei Kapitel. In I.1. geht es um eine geraffte Übersicht über Grundlagen und Grundprobleme der Trinitätstheologie. Vf. betont dabei die radikale Rückbindung an die neutestamentliche Basis, benennt aber dann mit dem Vorrang des »Unitarischen« im abendländischen Denken einen zentralen Problemknoten, dem er gegenzusteuern gedenkt. I.2 fasst in seiner Besprechung von Wesen und Person die in den letzten Jahrzehnten gewonnenen Ergebnisse hinsichtlich des Personverständnisses hervorragend zusammen. Dabei ist herauszustellen: (1) dass der Personbegriff nicht aus der griechischen Tradition allein abzuleiten ist, sondern dass auch die alttestamentliche Wurzel Berücksichtigung finden muss, (2) dass es somit eine theologische Ableitung des Begriffs gibt, nicht nur eine anthropologische, (3) dass die Relationalität bzw. das »Communale« von Anfang an als Grundmoment der Personalität nachweisbar ist. Im übrigen gilt mit W. Pannenberg: »... seine eigentümliche Inhaltsbestimmung, durch die die Personalität zum Inbegriff der Würde des Menschen geworden ist, hat das Wort erst durch das Christentum gewonnen.« (77) Das alles erläutert Vf. ausführlich in einem Durchgang durch die Theologie- bzw. Philosophiegeschichte, bei dem er dann trotz aller Ausführlichkeit am Ende doch wieder exemplarisch verfahren muss (Tertullian, Kappadokier, Augustin; Boethius, Richard von St. Viktor, Thomas v.A., Bonaventura; Hegel, K. Rahner, K. Barth, nachhegelsche Entwicklung; J. Moltmann; W. Pannenberg bleibt ein Weggefährte). Im Ergebnis machen »inkommunikabler Selbststand und kommunizierende Relationalität« das Wesen von Person aus (125). In I.3 geht es um die Entdeckung der Person und den Verstehenszugang zum trinitarischen Gott. Hier gilt die These, »daß das menschliche Personsein sich als ein schwaches Gleichnis göttlicher Personalität zeigt. Was Personalität *im eigentlichen Sinn* ist, verwirklicht sich in voller Weise nur in Gottes unendlichem Sein.« (173) Verstehensschlüssel sind einmal die Rede von der »Communio«, sodann die Auslegung des Satzes »Gott ist die Liebe«.

Mit dem hier gewonnenen Verstehensschlüssel geht GRESHAKE im Folgenden auf die Grundthemen des christlichen Glaubens bzw. der Theologie zu, in II.1 auf das Verständnis von Schöpfer und Schöpfung, in II.2 auf das »trinitarische Drama« (Sünde und endgültige Communio-Stiftung durch Jesus Christus), in II.3 auf die Kirche als Kundgabe des Geheimnisses der trinitarischen Koinonia (Kirche als Communio und Missio, Amt und Verfassung der Kirche, Communio Sanctorum in Communionem Trinitatis). Dass angesichts der heutigen Diskussionslage auch die Geschlechtlichkeit Berücksichtigung finden muss, ist klar; doch scheint mir das in dieser Hinsicht vom Vf. Vorgetragene noch nicht sehr befriedigend, zumal auch die Konsequenzen zu bedenken sind (vgl. 212, 259–266 u.a.). Bedenkenswert sind die Überlegungen zur Allmacht Gottes (280ff.). Doch hier fragt man sich, warum die Kenose hier nicht biblisch verankert in Phil 2 wird – jener Stelle, die GRESHAKE leider in ihrer Bedeutung für den interreligiösen Dialog nicht wahrnimmt? Entbehrlich ist eigentlich die sehr knappe Skizzierung der Koordinaten einer ekklesiologisch gelebten Communio (Institution-Charisma, Besonderheit-Allgemeinheit, Tradition-Inkulturation. 9 Zeilen!, Frau-Mann, Laie-Priester: 383–392). Auch die Ausführungen über die Kirche als Missio (400–410) besagen angesichts der konkret gestellten Fragen wenig.

Im Schlussteil behandelt GRESHAKE unter III.1 zunächst die Grundprobleme der »Einheit und Vielheit« sowie der »trinitarischen Ontologie«, unter III.2 Gesellschaft und Trinität, das Zueinander von Religion und Gesellschaft und die Konstitution beider im Hinblick auf den trinitarischen Glauben (hier finden sich viele gute zeitanalytische Überlegungen), den dreieinigen Gott und die Einheit der Menschheit, unter III.3 Religionen und Religionskritik. Dieses Kapitel 3 gehört zweifellos zu den für die Praxis anregendsten Teilen des Buches, wenngleich es ein wenig unter

einer eher schmalen Literaturbasis leidet. Die Pluralistische Religionstheorie wird gut dargestellt, aber dann in seinem kritischen Anspruch gegenüber dem inklusivistischen Ansatz in Frage gestellt. Vf. rückt die Theorie in die Nähe des altchristlichen Modalismus (505) und bietet sodann den christlichen Trinitätsglauben bzw. die christliche Trinitätstheologie als eine Basistheorie an (505). Das führt ihn dahin, die Religionen im Anschluss an die Dreipersonalität Gottes in drei Grundtypen zusammenzufassen, die in dem Maße Gültigkeit vermitteln, in dem sie für die volle Sicht der göttlichen Trinität offen sind (in diesem Zusammenhang ist die starke Anlehnung an R. Panikkar trotz der einschränkenden Anmerkung S. 505 A.220 nicht ganz nachvollziehbar). Die hier vom Vf. vorgelegte Skizze (499–522) wird man jedenfalls im weiteren Verlauf der Entwicklung einer Religionstheologie beachten müssen.

Das Buch schließt mit einem Aus-»Blick« auf die künstlerischen Gestaltungen des drei-einen Gottes, wobei GRESHAKE in Kürze vier Typen vorstellt: 1. Drei gleichbildete Gestalten, 2. die drei Besucher Abrahams, 3. den Gnadenstuhl, 4. die Krönung Mariens durch die Trinität. Es folgen ein knappes Fazit und der Aus-»Klang«: die Einladung zum »Schweigen des Glaubens«.

Wie eingangs schon gesagt: Trinitarisches Denken wird für die nächste Zukunft sicher an diesem Werk GRESHAKES gemessen werden. Schade, dass es nicht durch ein gutes Sachregister aufgeschlüsselt werden kann. Gerade weil schon nach GRESHAKES eigener Einladung das Werk nicht unbedingt von Seite zu Seite gelesen werden muss und Nachschlagen und Querlesen im Grunde notwendig sind, ist für die 2. Auflage ein solches Sachregister dringend zu wünschen.

Bonn

Hans Waldenfels

Heiene, Gunnar: *Eivind Berggrav. Eine Biographie*, mit einem Geleitwort von **Eduard Lohse**, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 1997; 250 S.

Hanns Lilje, jüngerer Zeitgenosse und Freund des norwegischen lutherischen Bischofs Berggrav (1884–1959), hat ihn in dessen Todesjahr als eine der »wenigen ganz großen Gestalten der jüngsten Kirchengeschichte« bezeichnet (TRE 5, 1980, 603). Die vorliegende Biografie – der bereits zwei frühere vorausgegangen sind – darf durchaus als authentischer, nicht unkritischer Kommentar zu Liljes Urteil gelesen werden. Sowohl die neuere ökumenische Bewegung als auch die weltweite Gemeinschaft der lutherischen Kirchen, erst recht natürlich die Kirche Norwegens, deren Primas Berggrav 1937–1951 gewesen ist, sind ohne ihn nicht zu denken. Besonderer Wert kommt HEIENES Arbeit aber deswegen zu, weil sie eine umfassend dokumentierte Analyse der Rolle Berggravs im Widerstand gegen das Dritte Reich bietet. Der deutsche Leser muss sich ja zunächst klar machen, dass für das besetzte Norwegen der Feind im eigenen Land doppelt präsent war: einmal in Gestalt einer vom Dritten Reich abhängigen Regierung, zum anderen durch die NS-Besatzungsmacht selbst. So ergab sich für den Bischof einerseits wenigstens die Möglichkeit, durch direkte Kontakte mit Göring, Himmler oder dem deutschen Reichskommissar J. Terboven eine friedliche Konfliktlösung zu suchen, andererseits aber, nach dem Scheitern solcher Bemühungen, die Konsequenz des Widerstands und der Internierung im eigenen Land, schließlich die der Flucht nach Schweden. Vor diesem Hintergrund erst konnte sich nach dem Krieg Berggravs Engagement für Ökumene und Mission voll entfalten, das eine Besprechung der Biografie in dieser Zeitschrift rechtfertigt.

Schon durch langjährige Freundschaft mit Nathan Söderblom war Berggrav für ökumenische Praxis im Sinn einer Weltverantwortung der Kirchen disponiert, unter Einschluss aller staatsrechtlichen Auswirkungen bis hin zur Verpflichtung zum Widerstand gegen eine Obrigkeit, die sich, nach Luther, wie ein »trunkener Kutscher« verhält. Parallel damit ging für Berggrav das, was sein

Biograf zu Recht als »Bibelmission« charakterisiert und was Berggrav recht eigentlich auch zum Mann der Weltmission machte. Als Primas der norwegischen Kirche war er natürlich mit der 1866 begonnenen norwegischen Madagaskar-Mission vertraut. Er setzte es deshalb auch durch, dass 1951 die Norwegische Bibelgesellschaft von der British and Foreign Bible Society die Bibelverbreitung in Madagaskar übernahm. Noch in seinen letzten Lebensjahren trat er auch dafür ein, dass die Bibelverbreitung im überwiegend islamischen Indonesien von einer eigenen indonesischen Bibelgesellschaft übernommen wurde, da Importe aus Europa bald nicht mehr möglich wären. So war es schließlich konsequent, dass Berggrav, der schon lange Vorsitzender der Norwegischen Bibelgesellschaft war, 1946 auch Gründungspräsident des Weltbundes der Bibelgesellschaften (United Bible Societies) wurde. HEIENE sieht dies völlig richtig in größerem Zusammenhang: »Durch die Mission überschritt die Kirche Grenzen« in mehrfacher Bedeutung des Wortes, und die »Bibelwelle«, die in Berggravs Augen nun über die Welt spülte, deutete er als Ausdruck des Dynamischen und Wirksamen im Wort Gottes.« (249)

Ein Lob verdient die Übersetzung von Barbara Frantz, ein Bedauern die Tatsache, dass dem Band jegliche Register fehlen. Einer geringfügigen Richtigstellung schließlich bedarf HEIENES Darstellung der Gründungsversammlung des Lutherischen Weltbundes in Lund 1947: Hier hat am 3. Juli Bischof Berggrav nicht zusammen mit Bischof Otto Dibelius, wie HEIENE angibt (220), sondern mit Bischof Lilje über Lehren aus dem Kirchenkampf referiert – ein denkwürdiger kongenialer Dialog über das »Wort als Waffe« (Lilje), der für manche Teilnehmer, darunter auch der Rezensent, einen Höhepunkt der ganzen Vollversammlung darstellte.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen (†)

Heyden, Ulrich van der / Becher, Jürgen (Hg.): *Mission und Moderne. Beiträge zur Geschichte der christlichen Missionen in Afrika anlässlich der Jahrestagung der VAD und des 12. Afrikanistentages vom 3.–6. Oktober 1996 in Berlin*, Rüdiger Köppe Verlag / Köln 1998; 158 S.

Der Band vereinigt acht Beiträge zur Missionsarbeit in Afrika, mit einem Schwerpunkt auf der Tätigkeit der Berliner Mission im Süden des schwarzen Kontinents. Im ersten Artikel hinterfragt HEINRICH BALZ das Welt- und Gottesbild bei einigen Ethnien im Kameruner Wald- und Grasland – mit der gegen Ernst Dammann gerichteten These: »Je komplexer die Gesellschaft (...) um so gesellschaftsbezogener werden die Gottesbezeichnungen, und umgekehrt« (12). JÜRGEN BECHER untersucht Erziehungs- und Disziplinierungsstrategien evangelischer Missionare in Deutsch-Ostafrika. Wenn er freilich eine anfängliche antikoloniale oder gar antinationale (26) Haltung der evangelischen Missionen konstatiert, so verlässt er sich doch wohl zu sehr auf »theoretische« Äußerungen von Gustav Warneck und Franz Michael Zahn, weniger auf das tatsächliche Verhalten von Gesellschaften wie der »Evangelischen Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika« (Berlin III) oder der »Gesellschaft für evangelisch-lutherische Mission in Ostafrika«, auch »Ittameier-Gesellschaft« genannt. Die Handlungsweise der Missionare »on the spot« kam jedenfalls eher den Vorstellungen des »Praktikers« Alexander Merensky entgegen. Zur »Sprachenfrage« finden sich bereits in früheren Untersuchungen (Eggert, 1970; Gründer 1982; u.a.) zentrale Aussagen. Einen aufschlussreichen und bis in die unmittelbare Gegenwart reichenden Beitrag über die Vorstellungen christlicher Frauen zu Geschlecht, Arbeit, Politik und Religion unter rassistischen bzw. Apartheids-Vorzeichen liefert GREG CUTHBERTSON. TILMAN DEDERING befasst sich mit dem »Propheten« Shepherd Stuurman alias Hendrik Bekeer, der 1906 an der Ermordung zweier weißer Bergarbeiter in der Asbestmine von Hopefield/Kapkolonie beteiligt war und zum Tode verurteilt wurde.

Sicherlich ist Stuurman/Bekeer mehr als eine Fußnote in der deutschen Kolonial- und namibianischen Geschichte wert, zumal Kontakte zu Hendrik Witbooi bestanden. Einen wirklich entscheidenden Einfluss Stuurmans auf die Entscheidung Hendriks zum Eingreifen in den Herero-Krieg 1904 vermag aber auch DEDERING nicht mit letzter Gewissheit zu belegen. Zudem fragt es sich, ob Stuurman/Bekeer eher in die Reihe kirchenstiftender Propheten gehört oder ob er nicht vielmehr ein Vergewaltiger, Krimineller und »falscher Prophet« war.

Mit den insbesondere im südlichen Afrika verbreiteten Unabhängigen Kirchen befasst sich auch ULRICH VAN DER HEYDEN. Konkret geht es ihm um die »Dinkoanyane'sche Segregation«, die als Vorgeschichte der Pedi-Nationalkirche bis in die beginnenden 1870er Jahre (genau Oktober 1873) zurückreicht. Aufschlussreich ist, dass van der Heyden das belegen kann, was Karl-Eugen Bleyler schon 1981 (in einem leider viel zu wenig beachteten Werk über »Religion und Gesellschaft in Schwarzafrika«) konstatiert hatte, nämlich dass es sich bei den unabhängigen prophetischen Bewegungen gemeinhin nicht um einen Trend zum Nativismus bzw. zur Repaganisierung handelt, sondern um ein alternatives, antikoloniales und antimissionarisches Christentum, das proto-nationalistische, sozialreligiöse und europäisch-modernisierende Aspekte enthält. Dass die Missionare jede Rückkehr zu den »alten Göttern« als Rückfall in die »Dunkelheit des Heidentums« (bis hin zum Wiederaufleben kannibalistischer Praktiken) deuteten, zeigt der Beitrag von ALAN KIRKALDY, während sich HANS HEESE und ANDREA SCHULTZE mit dem »Erwerb« von Land, dem zwischen Europäern und Afrikanern unterschiedlichen Rechtsverständnis von »Landbesitz« sowie der historischen »Hypothek« des missionarischen Besitzes von Grund und Boden beschäftigen.

Münster i.W.

Horst Gründer

Lehmann, Emily: *Scheitern um zu begreifen. Als Missionarin und Pfarrfrau in China 1936 bis 1949*, mit einem Vorwort von Gerhard Tiedemann (Cognoscere Bd. II) Editions Ost / Berlin 1997; 387 S.

Als die letzten von der Berliner Missionsgesellschaft wurden EMILY LEHMANN (geb. Hundertmark) im Jahr 1936 und Rudolf Rohkohl im Jahr 1937 nach China gesandt. Das Missionsgebiet war die Provinz Guangdong; das Werk der deutschen Missionare hatte sich – bedingt durch die Entwicklungen infolge des Ersten Weltkrieges – auf wenige Mitarbeiter reduziert. In China – und besonders im südlichen Guangdong – stand die neue republikanische Führung unter Chiang Kai-shek der christlichen Missionsarbeit wohlwollend gegenüber. Neue Schwierigkeiten ergaben sich jedoch durch den Japanisch-Chinesischen Krieg (1937–1945). Die Stadt Huizhou, in der die Vf. arbeitete, wechselte mehrmals bis 1942 die Besatzung. Ende 1941 erklärte China Deutschland und Italien den Krieg und als die Japaner im Jahr 1942 die Stadt räumen mussten, gelangte EMILY in die Provinzhauptstadt Guangzhou (Kanton) und von dort nach Beijing (Peking). 1943 heiratete sie den Pfarrer Hellmut Lehmann. Mit drei Kindern kehrten sie 1949 nach Deutschland zurück.

Das Buch beschreibt nicht die Ereignisse, welche sich vor und nach dem dreizehnjährigen Aufenthalt in China im Leben EMILY LEHMANNs abspielten. Es ist lediglich zu lesen, dass sie etwa 70 Jahre alt geworden sein soll und dass sie fünf Jahre in der Missionsakademie verbrachte. Sie war gut vorbereitet, als sie im Oktober 1936 zum Missionsdienst für die Frauen im Ostflussgebiet der Provinz Kwangtung, Südchina, abgeordnet wurde und am 16. Oktober mit einem Frachter des Norddeutschen Lloyd auf die Reise ging. Von diesem Zeitpunkt an dokumentiert sie in einem Tagebuch ihre Beobachtungen: den Alltag auf dem Lande, die jahrtausendealte Kultur, die Religion, den Umgang der Menschen miteinander, die Rollen der Frauen usw. Ihr Bericht ist, wie Professor

Tiedemann im Vorwort schreibt, von großer Bedeutung: »Gerade aus der Kriegszeit fehlen ausführliche Berichte aus dem Inneren Chinas, weil die Verbindung mit Europa nach Kriegsausbruch stark unterbrochen war. Die nachfolgenden Erinnerungen vermitteln daher ein besseres Verständnis der alltäglichen Ereignisse in diesen für Chinesen und ausländische Missionare so schweren Jahre. Die Beschreibung zweier an sich gegensätzlicher Entwicklungen in Huizhou mögen als Beispiel dienen. Einerseits hatte Emily Lehmann die Gelegenheit, mit den fortschrittlicheren revolutionären Elementen der jüngeren Generation die Verbindung aufzunehmen. Huizhou war schon vor 1911 eng mit der Nationalen Revolution verbunden. (...) Außerdem nahm die von Peng Pai gegründete kommunistische Bauernbewegung in der Nähe von Huizhou ihren Anfang. (...) Als Augenzeugin der Vorgänge in Huizhou und Peking zwischen 1936 und 1949 vermittelt Emily Lehmann ein besseres Verständnis der gesellschaftlichen Veränderungen und menschlichen Beziehungen in einer Zeit des internationalen Krieges und chinesischen Bürgerkrieges. Die persönliche Wahrnehmung der Ereignisse wird klar und überzeugend geschildert. Das Ergebnis ist ein interessanter Beitrag zur Geschichte und Missionsgeschichte Chinas.« (Auszüge 13–15)

Ich kann dem nur zustimmen. EMILY LEHMANN zeigt sich als eine aufgeschlossene Person. Bereits während ihrer Studienzeit in Berlin war sie befreundet mit einer Jüdin, einer Katholikin und Missionarstochter puritanischer Herkunft. Mit katholischen Priestern hatte sie sowohl in Huizhou als auch später in Beijing gute Beziehungen: »Die Priester waren inzwischen unsere Freunde, ja, unsere Brüder geworden. Die Nonnen fühlten sich durch ihre strengen Ordensregeln gehemmt.« (151) 1938 musste EMILY nach Kanton fliehen und erfuhr, wie ihre Mitmenschen pro- und antijapanische oder pro- und antichinesische Gefühle hegten. Sie kommentiert: »Haben wir nicht alle einen Vater? Sind wir nicht alle eines Blutes, Menschen, wenn auch verschiedener Art? Homo sum! In jenen Monaten fing ich an, diese beiden kleinen Wörter durchzukonjugieren: Ich bin ein Mensch, du bist ein Mensch, er ist ein Mensch, wir sind Menschen, aber trotz aller Übung konnte ich nicht verhindern, daß der sonst friedliche Dackel eines Mitbewohners eine unüberwindliche Aversion ausgerechnet und ausschließlich gegen Japanerbeine entwickelte.« (121)

In Huizhou war EMILY LEHMANN den Chinesen eine Chinesin. Dies änderte sich, als sie 1942 nach Beijing übersiedeln musste. Die Stadt war bereits 1937 von den Japanern besetzt worden. In ihrem Tagebuch werden dann die Japaner oder die Aktionen der sich in der Nähe befindlichen kommunistischen Guerillatruppen nicht erwähnt, wohl die deutsche Gemeinde und Angehörige anderer Nationen. Hier ist EMILY nicht mehr Chinesin, sondern Deutsche. Sie schrieb sich an der Katholischen Universität Fu Jen ein: » (...) weil sie unter deutscher Leitung stand. Sie wurde 1930 als Hochschule von der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Societas verbi divini, S.V.D.) übernommen.« (251) Später studierte sie im College of Chinese Studies, das von einer amerikanischen Missionsgesellschaft gegründet war, weil sie mit Steyler Schwestern in der Fu Jen nicht zurechtkam. Als der Lehrbetrieb am College of Chinese Studies eingestellt wurde, kehrte sie zur Fu Jen zurück. EMILY nutzte die Zeit, um Beijing mit seinen Palästen und Tempeln kennenzulernen. Über den Ritenstreit schreibt sie: »Auch in unseren Kirchen stehen Gedenksteine und sind die Namen von Gefallenen der großen Kriege in die Wand gemeißelt. Chinesen fragen: Warum hängt ihr die Bilder eurer verstorbenen Vorfahren an die Wand? Man muß schon bei Ahnenopfern und bei der Anrufung Verstorbener vor ihren Seelentafeln zugegen gewesen sein, um zu verstehen, um welche Fragen es sich hier handelt.« (312)

Das zeigt, dass EMILY LEHMANN auch in Beijing nicht nur Deutsche, sondern irgendwie Chinesin mit den Chinesen geblieben war.

Das Tagebuch EMILY LEHMANNs heißt: Scheitern um zu begreifen. Sie hat China und die Chinesen begriffen und ihr Buch ist ein einzigartiges Zeugnis, das gelesen und studiert werden sollte!

Wijchen

Arnulf Camps

Lippiello, Tiziana / Malek, Roman (Ed.): »Scholar from the West«. Giulio Aleni S.J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China (Fondazione Civiltà Bresciana, Annali IX – Monumenta Serica Monograph Series XLII), Steyler Verlag / Nettetal 1997; XXVI + 671 pp. With bibliography of Chinese and Japanese Works Cited.

Giulio Aleni (1582–1649), aus der norditalienischen Stadt Brescia gebürtig, gehört nicht nur zu den bedeutenden italienischen Jesuiten, die im 17. Jh. in China neben Michele Ruggieri, Matteo Ricci und Martino Martini wirkten, sondern zweifellos auch zu den besonders interessanten in der langen Reihe der teilweise sehr markanten Persönlichkeiten, wie Johann Adam Schall von Bell oder Ferdinand Verbiest. Bis jetzt war er nur Experten bekannt, die seine durchweg chinesischen Werke (die nur ausnahmsweise übersetzt sind) halbwegs zu würdigen wussten. Nach langer Vorbereitungszeit konnte im September 1994 eine Konferenz in Alenis Heimatstadt durchgeführt werden. Giulio Aleni durchlief die damals übliche Ausbildung für Jesuiten: Beginn eines dreijährigen Studiums der Humanwissenschaften mit 15 Jahren am Kolleg in Brescia im Jahre 1597. Wie die meisten Jesuiten und viele andere Missionare der alten Chinamission war auch Aleni eine interessante und begabte Persönlichkeit. Neben seinem theologischen Wissen erwarb er auch ausgezeichnete Kenntnisse in den Naturwissenschaften. 1609 fuhr er unter portugiesischen Auspizien nach China, wo er neben 20 anderen Jesuiten missionierte. Während der anti-christlichen Zwischenfälle in den Jahren 1616/1617 (im Gegensatz zu Japan gab es in China kaum »richtige« Christenverfolgungen, weshalb die Zahl der Märtyrer vergleichsweise gering ist) verbarg sich Aleni im Haus des bekannten christlichen Gelehrten Michael Yang Tingyun (1557–1627) in Hangzhou. Während dieser erzwungenen Ruhepause erwarb er sich so große Kenntnisse in der chinesischen Sprache und Literatur, dass er später von befreundeten chinesischen Gelehrten »der Weise aus dem Westen« genannt wurde. Bekannt wurden seine Diskussionen (oder auch Dialoge) mit chinesischen Neo-Konfuzianern über das christliche und konfuzianische Verständnis von Gott und Welt. Seiner astronomischen Kenntnisse wegen arbeitete Aleni als Astronom im Kalenderamt für die Ming-Kaiser, die in Südchina eine Gegenregierung zu den Mandschu-Herrschern in Nordchina errichtet hatten (in Peking wirkte zur gleichen Zeit Johann Adam Schall von Bell, 1592–1666, im Kalenderamt der neuen Qing-Dynastie). Aleni zeichnete eine Weltkarte, verfasste eine Reihe chinesischer Werke, darunter eines über das Leben Jesu sowie eine bebilderte Jesusvita. Damit wird der häufig erhobene Vorwurf von Gegnern der Jesuitenakkommodation entkräftigt, dass die Jesuiten den Chinesen die Kreuzigung Jesu Christi verschwiegen hätten. Schließlich wurde Aleni von befreundeten chinesischen Gelehrten durch Gedichte und den Aufzeichnungen der Gespräche mit ihm geehrt.

Die Konferenzbeiträge sind gegliedert nach diesen vielfältigen Aktivitäten: in einen Übersichtsteil über den historischen Kontext, ein Teil über Alenis Hintergrund und Biografie, ein Teil über sein religiöses und missionarisches Werk und ein Teil über sein humanistisch/naturwissenschaftliches Werk. Im Übersichtsteil untersucht der römische Sinologie GIULIANO BERTUCCIOLI das Bild Europas in China vor der Ankunft der Jesuiten (»Europe as seen from China before the Arrival of the Jesuits«, pp. 19–28); weiter berichtet PIERO CORRADINI, ebenfalls aus Rom, über »Christian Presence in China up to the Time of Aleni« (pp. 49–48); ADOLFO TAMBURELLO über »Western Politics and Missionary Action in Seventeenth Century China« (pp. 59–56) und MASSIMO MARCOCCHI über »The Missionary Elan in the Church of the Sixteenth Century«.

Sechs Vorträge behandeln Alenis Biografie: MARIO COLPO, »Giulio Aleni's Cultural and Religious Background« (pp. 73–83); ERIK ZÜRCHER, »Giulio Aleni's Chinese Biography« (pp. 85–127); ADRIAN DUDINK, »G.A. and Li Jiubiao« (pp. 129–200; der Umfang dieser Studie sprengt an und für sich den Rahmen einer solchen Monografie); PAUL RULE, »G.A. and the Chinese Rites Controversy« (pp. 201–217); EUGENIO MENEGON, »Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637–1638« (pp. 219–262); JOSEPH SHIH SJ, »Western Attention to A. as documented by Bartoli and Colombel« (263–270).

In neun Beiträgen wird das religiöse und missionarische Werk Alenis gewürdigt: JOHN W. WITEK, »Principles of Scholasticism in China: A Comparison of G.A.'s *Wanwu zhenyuan* with Matteo Ricci's *Tianzhu shiyi*« (273–289); CLAUDIA VON COLLANI, »Francisco Luján's »Annotaciones' in G.A.'s *Wanwu zhenyuan*« (291–322); PAUL RHEINBAY SAC, »Nadal's Religious Iconography Reinterpreted by A. for China« (pp. 323–334); LIN JINSHUI, »A Tentative Study on A.'s Adaption Method for Christian Evangelization« (pp. 335–364); MARK K. CHANG SJ, »Impact of A.'s Apologetic and Pastoral Writings on the Missionary Work in China« (pp. 365–372); XU MINGDE, »A.'s Writings on Matteo Ricci and the Chinese Converts Yang Tingyun and Michael Zhang« (pp. 375–402); XIE BIZHEN, »A.'s Contribution to the History of Christianity in China: The Nestorian Stele and Ancient Christian Tombs in Quanzhou« (pp. 403–415); CHEN CUNFU, »Trying to Assess A.'s Mission: Success or Failure?« (417–431); FRANCESCO D'ARELLI, »Manuscript Notes of Carlo Horatii da Castorano OFM and Francesco da Ottaviano OFM on Some of A.'s Chinese Writings« (433–453).

Acht Vorträge sind dem wissenschaftlichen Werk Alenis gewidmet: ALBERT CHAN SJ, »The Scientific Writings of G.A. and Their Context« (pp. 455–478); BERNARD HUNG-KAY LUK, »A. Introduces the Western Academic Tradition to Seventeenth-Century China« (pp. 479–517); CHEN MIN-SUN, »*T'ien-hsüeh ch'u-han* and *Hsi-hsüeh fan*. The Common Bond between Li Chih-tsao and G.A.« (pp. 519–525); PAN FENGCHUAN, »The Dialogue on *Renxue*. G.A.'s Writings on the Philosophy of the Soul and the Responses of the Chinese Scholars« (pp. 527–538); FEDERICO MASINI, »A.'s Contribution to the Chinese Language« (pp. 539–554); CATHERINE JAMI, »A.'s Contribution to Geometry in China: A Study of the *Ji he yaofa*« (pp. 555–571); ISAIA IANNACCONE, »The Transition of Scientific Culture from Ricci to A., Schreck, Rho and Schall von Bell: the *Xiyang xinfu liushu*« (pp. 573–592). Man sieht: Theologie und Wissenschaft halten sich auch bei Aleni die Waage! Den Epilog verfasste der Leidener Sinologe ERIK ZÜRCHER, der sich u.a. auf die Erforschung der chinesischen Texte zur christlichen Missio spezialisiert hat: »A. in Fujian, 1630–1640: The Medium and the Message« (595–616).

Ergänzt wird dieses wichtige (jedenfalls bis die angekündigte, zweibändige Schall-Konferenz von Monumenta Serica erscheint) Opus qualitativ hochstehender Artikel über Aleni durch den Index mit (chinesischem) Glossarium und gut lesbaren(!) chinesischen Zeichen, dazu verschiedene Abbildungen: Seiten aus Werken A.'s (die alten chinesischen Zeichen sind doch recht dekorativ), Karten, Illustrationen aus Jerome Nadals *Historiae Imagines* (1593), die Aleni als Vorbild zu seinem leicht sinisierten Leben Jesu dienten. Alles in allem: ein ebenso schönes wie gelehrtes Buch.

Würzburg

Claudia von Collani

Malek, Roman (Hg.): *Hongkong, Kirche und Gesellschaft im Übergang. Materialien und Dokumente* (China-Zentrum St. Augustin), Steyler Verlag / Nettetal 1997; 557 S.

Das Jahr 1997 bedeutet eine Zäsur in der Geschichte Hongkongs. Am 1. Juli 1997 fiel die ehemalige britische Kronkolonie an die Volksrepublik China: Anlass genug für eine breit angelegte Dokumentation zur Geschichte Hongkongs und der christlichen Kirche in Hongkong – in diesem Band namentlich der römisch-katholischen Kirche. Dabei geht es nicht allein um eine Bestandsaufnahme im Rückblick, sondern vornehmlich um die Herausforderungen und Chancen, die sich Hongkong und der Kirche in Hongkong stellen.

Nach einem einführenden historischen Teil wird ein knapper Überblick über die gegenwärtige religiöse und kirchliche Situation in Hongkong gegeben. Der christliche Bevölkerungsanteil beträgt etwas 10% der Gesamtbevölkerung. Den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche gehören nahezu gleich viel chinesische Christen an. (Eine nicht jedermann gegenwärtige

Besonderheit: die katholische Kirche hat darüber hinaus noch etwa ein Drittel mehr Glieder, bedingt durch die Anwesenheit von ca. 110 000 Hausgehilfinnen, die aus den Philippinen stammen.)

Zur kirchlichen Situation gehört die Vorstellung von wichtigen Institutionen, z.B. von Caritas, die über Jahrzehnte hinweg eine hervorragende diakonische und gesellschaftliche Arbeit geleistet hat. Ebenfalls werden Zentren vorgestellt, deren Schwerpunkt in der Analyse von Gesellschaft und Religion oder in theologischer Arbeit, z.B. der Bibelübersetzung, liegt. Diese Aufstellung ist nicht umfassend genug. Wertvoll aber für solche, die sich tiefer mit der Situation von Kirche und Theologie in Hongkong befassen möchten, ist eine Liste religiöser Publikationen in englischer und chinesischer Sprache, die in Hongkong erscheinen.

Im Mittelteil des Buches werden die Hauptdokumente zum Übergang Hongkongs an China vorgelegt: die »Sino-britische Gemeinsame Erklärung über die Hongkong-Frage« (1984), das »Grundgesetz der Sonderverwaltungszone Hongkong der Volksrepublik China« (1990) sowie weniger bekannte offizielle Dokumente aus Hongkong und China. Im Mittelpunkt stehen jedoch nicht die anderweitig hinlänglich dokumentierten und kommentierten Modalitäten der Rückkehr Hongkongs nach China entsprechend dem Grundsatz »ein Land – zwei Systeme«, sondern kirchliche Verlautbarungen und Überlegungen, die sich mit wichtigen Einzelheiten für die Christen in Hongkong befassen. Früh bereits wird die Aufrechterhaltung der religiösen Freiheit gefordert (1984) und auf tiefe Ängste und Beunruhigung in der Bevölkerung hingewiesen. Verlautbarungen, die eine breite Übereinstimmung der christlichen Denominationen zum Ausdruck bringen, erklären die Bereitschaft der Kirchen, einen positiven Beitrag zum Wohl der Menschen in Hongkong und der Nation zu geben. Nach der brutalen Niederschlagung der Demokratiebewegung in China am 4. Juni 1989 werden Ängste und Vorbehalte gegenüber China deutlicher artikuliert. Wichtiger sind darum grundsätzliche Überlegungen zum Auftrag der Kirche, die durch den kommenden Wechsel des Status der Kolonie angeregt werden und fundamentale Themen kirchlicher Wirklichkeit und der missionarischen Existenz ansprechen. Hier ist besonders der Pastoralbrief von Kardinal John B. Wu (1989) zu nennen, in dem u.a. die Stärkung und Förderung kleiner Glaubensgemeinschaften empfohlen wird. Auf evangelischer Seite entspricht diesen Gedanken eine »Missionserklärung der Hongkonger Kirchen: Dem Jahre 2000 entgegen«. (Hier geht es nicht um die Stärkung der »Kongregationen« (*congregations*), sondern der jeweiligen Ortsgemeinden.)

Während kritische Stimmen im kirchlichen Bereich vor der Übergabe Hongkongs weniger zu hören sind, je näher das entscheidende Datum heranrückt, sind in dem Band auch öffentliche Erklärungen aufgenommen, in denen demokratische Rechte gefordert werden, z.B. »Charta 1997«, veröffentlicht durch »July 1 Link«. Die letztgenannte Organisation vereinigt ein breites Spektrum evangelischer und katholischer Gruppen (darunter »Justitia et Pax« der Diözese Hongkong und »Hongkong Christian Institute«), die sich nicht dem Trend der stillen Anpassung fügen wollen und für die Menschen in Hongkong auf Partizipation an den sie betreffenden Entscheidungen dringen.

Bischof John Tong weist Zukunftsperspektiven auf, in denen er die Rolle der Kirche in Hongkong als Brücke zur Christenheit in China herausstellt. Ähnlich sieht Wok Naiwang, Direktor des »Honkong Christian Institute«, die Aufgabe der Kirche in Hongkong. Dieser Herausforderung kann sie nicht gewachsen sein, wenn sie sich nicht von Grund auf über die Behäbigkeit einer Mittelstandskirche erhebt (*ecclesia semper reformanda*). Hierzu fordert Joseph Kaung (sic!, nicht Kuang S. 449), Dozent an der »Theology Division« der Hongkong Chinese University, eine theologische »Entkolonisierung« mit dem Ziel einer Ausrichtung auf den bedrängenden Kontext Hongkongs.

Ein abschließender Teil weist auf die Notwendigkeit der Solidarität mit den Kirchen Hongkongs hin und gibt dem Band einen richtungsweisenden Sinn. Es geht in dieser breit angelegten Sammlung von Materialien und Dokumenten nicht um die Auflistung von Fakten, sondern um anteilnehmende Gemeinschaft mit Christen in Hongkong und China in ihrer besonderen Situation.

Obwohl der Band überwiegend über die römisch-katholische Kirche berichtet, kommen auch eine Reihe von evangelischen Stimmen zu Gehör. In der geschichtlichen und allgemeinen Einführung hätte eine knappe Information über die evangelischen Kirchen eine gute Ergänzung der ökumenischen Beziehung sein können, die in dieser umfassenden Dokumentation mehrfach positiv anklängt.

Die auf S. 77 erwähnte Diskussion über Vorschläge, kirchliche Veranstaltungen am chinesischen Nationalfeiertag zu halten, gehen auf »Anregungen« der bis 1997 als »diplomatische Vertretung« Chinas agierenden New China News Agency zurück. Im Exekutivkomitee des »Hongkong Christenrats« wurden sie mit großer Zurückhaltung wahrgenommen.

Die Zeitschrift »Ching Feng« (S. 207) ist nicht Organ des »Taofongshan Christian Institute« gewesen, sondern von Anfang ihres Erscheinens bis heute eine Publikation des »Christian Study Center on Chinese Religion and Culture«, das seit 1957 bis in die achtziger Jahre auf dem Taofongshan angesiedelt war.

Dem Hg. ist für die sorgfältige Sammlung und Redaktion zu dieser Dokumentation zu danken, die einen wichtigen Aspekt der Beziehungen zur Kirche in China darstellt. In dieser Beziehung kommt Hongkong und den dort lebenden Christen nicht nur im *καρπός* 1997 eine außerordentliche Rolle zu.

Metzingen

Winfried Glüer

Müller, Hadwig: *Leidenschaft der Armen – Stärke Gottes. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien*, mit einem Vorwort von **Giancarlo Collet**, Matthias-Grünewald-Verlag / Mainz 1998; 328 S.

Das Buch von HADWIG MÜLLER erscheint mindestens unter diesem Aspekt zu einem glücklichen Zeitpunkt: dass es in den immer verwirrenderen Sprachspielen und Diskursen um die »Option für die Armen« eine dringend notwendige Orientierung stiften kann.

Die Autorin, Theologin und Psychologin, derzeit Leiterin des Referats »Missionarische Prozesse« im Missionswissenschaftlichen Institut Missio (Aachen) reflektiert ihre Erfahrungen während eines zehnjährigen Aufenthalts als »Entwicklungshelferin« in Brasilien, wo sie zunächst in São Paulo am Aufbau kleiner Gemeinden mitarbeitete, später in einem der ärmsten Landstriche des Nordostens mit dortigen Lehrerinnen Zentren für Alphabetisierung aufbaute.

Der erste Teil des Buches besteht aus einer nachträglichen systematischen Reflexion von Erfahrungen als »Fremde« im Milieu der Armen. MÜLLER verwendet dazu ein ebenso einfaches wie verblüffend wirksames Stilmittel: in einer Art re-lecture von Erlebnisberichten, die sie während ihres Aufenthaltes in Brasilien regelmäßig als Briefe an Verwandte und Freunde in Europa schickte, knüpft sie an jene Erinnerungen an, die in der Reflexion wieder lebendig werden, hautnah und wie gegenwärtig wirken. Die Kategorien »Beziehungen« und »Leiden« spielen dabei eine zentrale Rolle: die Beziehungen der »Fremden« (»Entwicklungshelferin« – man kann gar nicht genug Anführungsstriche machen, um das Ausmaß der Problematik anzudeuten, das die Autorin mit dieser Bezeichnung ihrer Rolle entdeckt) zu den Armen (die allesamt einen Namen haben!), deren Beziehungen untereinander, die Rolle des Leidens und Leid-Teilens in Beziehungen und umgekehrt: die Rolle von Beziehungen beim (nicht betäubten, auch nicht masochistischen) Aushalten von und Leben mit Leiden, Mit-Leiden und der geheimnisvolle Zusammenhang von Leiden und Leidenschaft. Auf über hundert Seiten zieht die immer neu ansetzende, minutiösargumentierende und darin selbst nochmals leidenschaftliche Reflexion den Leser in ihren Bann. »Option für die Armen« – das sagt sich »aus

der Distanz« so leicht! Dieses Buch führt die Gefahr der Inflationierung und Banalisierung der Formel drastisch vor Augen!

Der Zusammenhang von Leiden und Beziehungsfähigkeit der Armen bildet die Nahtstelle zum zweiten Teil des Buches, der vom Leiden und befreienden Mitsein Gottes handelt. Wiederum sind »Leiden« und »Beziehung« zentrale Begriffe und »Materie« theologischer Wort-Spiele: »Sprechen von Gott in der Beziehung zu ihm«, »Gott als Beziehung«, »Leidenschaft und Leiden Gottes: Stärke seiner Liebe« werden Kapitel dieses theologischen Teils überschrieben. Eine faszinierende »induktive« und gleichwohl selten konsistente »systematische« Theologie!

Die ins Auge springende aktuelle Bedeutung – in der sich der Wert dieses in vieler Hinsicht außergewöhnlichen Buches keineswegs erschöpft – dürfte darin bestehen, dass es als die bislang im europäischen Kontext gründlichste theologische Explikation der »Option für die Armen« bezeichnet werden kann, die in den zwei letzten Kapiteln selbst als »Gottes Vorliebe für die Armen« (Kap. 8) und »Menschliche Praxis einer Vorliebe für die Armen« (Kap. 9) nochmals eigens thematisiert wird.

Den gegenwärtig geradezu beängstigend breiten Konsens bezüglich der »Option für die Armen« in der hiesigen Kirche kann man – nach der Lektüre von HADWIG MÜLLERS Buch – wohl nur als Folge von Missverständnissen deuten. Ebenso lässt es bestimmte kritische Rückfragen differenzierter verstehen, die in der Option (und der mit ihr oft einher gehenden latenten Idealisierung der Armen) eine Variante der ehemaligen Stilisierung der »guten Wilden« vermutet bzw. eine Form des »Schluchzen des weißen Mannes« (P. Bruckner), d.h. der Abwehr unserer Schuldgefühle als Bürger der sogenannten »Ersten Welt«. Die sorgfältige hermeneutische Vergewisserung, die H. MÜLLER in den beiden ersten Kapiteln ihrem Werk voranstellt, bietet einen wertvollen Orientierungsrahmen zur Klärung erkenntnistheoretischer Grundprobleme des entsprechenden Diskurses. Vor allem leistet das Buch, und zwar durch seine überzeugende Begründung der theologalen Bedeutung der Option für die Armen, einen Beitrag zur Überwindung ihres »moralischen« Missverständnisses bzw. ihrer Missdeutung als »Über-Ich-Anspruch«.

Ein sehr praktischer Ertrag der Studie – im Blick auf die hiesige kirchliche und theologische Landschaft – kann so benannt werden: dass niemand die »Option für die Armen« unter dem Preis der Vergewisserung seiner je persönlichen Beziehung zu konkreten Armen bzw. der Bereitschaft zur »Bekehrung in der Metropole« (P. Frostin) im Mund führen sollte.

In einer Rezension für eine missionswissenschaftliche Zeitschrift sollte nicht unerwähnt bleiben, dass MÜLLERS Studie sich ausdrücklich im Kontext dieser theologischen Disziplin verorten lässt (und wegweisende Impulse für deren wissenschaftstheoretische und methodologische Selbstreflexion gibt!). Dieser Hinweis benennt zugleich eines von vielen möglichen Beispielen für weitere wichtige Details dieses wertvollen und lesenswerten Buches, die in einer Besprechung zu würdigen deren Rahmen sprengen würde.

Münster

Hermann Steinkamp

Post, Franz-Joseph: *Schamanen und Missionare. Katholische Mission und indigene Spiritualität in Nouvelle-France* (Europa – Übersee. Historische Studien, Bd. 7) Lit Verlag / Münster–Hamburg–London 1997; IX u. 282 S.

Nachdem Jacques Cartier 1534 den Osten des heutigen Kanada als »Neufrankreich« für das Mutterland in Besitz genommen hatte, setzte die »Kolonisierung« unter der Führung von Samuel de Champlain seit 1604 ein. Das von ihm gegründete Québec (1608), Handelsplatz für den Verkehr mit den Huronen, bildete den Ausgangspunkt zur Missionierung der indigenen Völker, wofür Champlain zunächst Franziskaner-Rekollekten (1615), dann Jesuiten anwarb (1625).

Der Jesuitenorden, der von 1632 bis 1672 das Missionsmonopol in Neufrankreich inne hatte, suchte die indigene Bevölkerung auf unterschiedliche Weise zur Annahme des katholischen Glaubens zu bewegen. Die Missionare, die sich unter größten Strapazen um die »Bekehrung« mühten, lebten lange Zeit unter verschiedenen Algonkin- und Irokesenvölkern und versuchten intensive Kontakte zu knüpfen. Parallel dazu wurden Missionsstützpunkte eingerichtet, um die Ureinwohner (Nomaden, Jäger, Bauern) an die europäischen Siedler und ihre fremde Lebensweise zu gewöhnen. Die Missionare erlernten die indigenen Sprachen, bemühten sich um die Einrichtung von Internaten für Kinder und um die Verheiratung christianisierter Einheimischer mit Franzosen. Schließlich wurden auch Ländereien an bereits sesshafte Einheimische verliehen, über die die Jesuiten die Oberaufsicht hatten. Durch ihre intensive »Kolonisierungs-« und »Bekehrungsarbeit« bereiteten sie jedoch – wohl ungewollt – dem europäischen Expansionismus im Norden Amerikas die Wege. Diese Kolonisierungs- und Missionsoffensive stellten für die indigene Bevölkerung eine entscheidende Herausforderung ihrer religiösen und kulturellen Traditionen und somit ihrer eigenen Identität dar, auf die es zu reagieren galt.

Die vorliegende historische Studie (Dissertation, Philosoph. Fak. der Universität Münster), ein fundierter Beitrag zur Erforschung des westlichen Expansionismus der frühen Neuzeit, beleuchtet diese Begegnung von katholischer Mission und indigener Spiritualität. Hierbei stehen vor allem die geistigen Auseinandersetzungen zwischen den Schamanen, den hervorragenden Vertretern indigener Spiritualität, und den französischen Jesuitenmissionaren im Vordergrund. Jenseits von Heroisierung und Mythenbildung kommen hierbei nicht nur einseitig die europäischen »Subjekte« – wie so oft in geschichtlichen Darstellungen der Europäer und europäischen »Nordamerikaner« –, sondern auch die bis heute noch oft als »geschichtslose« Wesen (8) bezeichneten Ureinwohner des Kontinents, die sogenannten »Indianer«, die »Objekte« und Opfer der Expansion (Landraub, Macht, Profit, Rassismus), gebührend zu Wort.

Ein erster Teil (1–26) lenkt als Problemskizze die Aufmerksamkeit auf die »spirituelle Eroberung durch die Missionare als einem wesentlichen Teil des europäischen Expansionismus am Beispiel der katholischen Mission in Neufrankreich (...), dem Osten des heutigen Kanada und Teilen des Nordostens der USA« (3) und führt in die interessante Thematik ein: Fragestellung; Forschungsstand; Quellen; Kulturen, Nationen, Interessengruppen; eine historisch-ethnografische Skizze von Neufrankreich im 17. und 18. Jahrhundert. Hervorgehoben seien hier die wichtigsten Quellen, auf die sich der Autor stützt: die berühmten »Relations des Jésuites«, jährliche Tätigkeitsberichte, die die Missionare 1632–1673 anfertigten. Diese Relationen und das Journal der Jesuiten sowie Briefe und Berichte der Missionare sind in der 73 Bände umfassenden Edition des US-amerikanischen Historikers Reuben Gold Thwaites »The Jesuit Relations and Allied Documents« zugänglich. Noch heute ist der ethnografische und dokumentarische Wert dieser Relationen unbestritten (13–14). Maßgeblich haben sie zur Entstehung des Bildes vom »edlen Wilden« (*bon sauvage*) beigetragen. Weiterführend wäre m.E. eine noch zu leistende Forschungsarbeit, welche besagte Relationen einerseits nach ihrem historischen Wahrheitsgehalt und andererseits im Kontext der Ideen- und Wirkungsgeschichte untersuchte, z.B. ihre Wirkung auf klassizistische und romantische Darstellungen in Kunst, Theater und Literatur, ihre Wirkung auf die kanadische Kolonialliteratur, auf verbreitete Mythen und Klischeevorstellungen von den Urebewohnern der Neuen Welt, bis hin zu Coopers Lederstrumpfmann und Karl Mays »Winnetou«.

Der zweite Teil über die »Mission und indigene Spiritualität – Konturen eines Konflikts« (27–117) entfaltet in vier Kapiteln die grundlegende Problematik der Begegnung von christlicher Mission und indigener Kultur in Nouvelle France. Nach einer »Annäherung« an die zentrale Thematik (27–28) wird zunächst die indigene Spiritualität skizziert (28–57): Menschen und Geister; Gottesbild; Träume als Kommunikation mit dem Transzendenten, Aufgaben und Stellung des Medizinmanns. Anschließend wird im Kontrast dazu das missionarische Programm vorgestellt

(57–90): Etablierung eines christlich-indigenen Kultbetriebs; Verdrängung des Medizinsmanns; Aufhebung der individuellen Spiritualität; Herrschaftsrechte und -pflichten; Christianisierung–Europäisierung–Zivilisierung. Schließlich führt ein viertes Kapitel zu den spezifischen Bedeutungen des Kulturkontaktes und damit zu dem Rahmen, in dem sich der Konflikt zwischen Mission und traditioneller Spiritualität entwickelt (90–117): Ohnmacht der Gouverneure; Ihonatriia, im Land der Huronen, 1635; traditionelle Nöte und Krisen. Konzentrieren wir uns auf zwei wichtige Aspekte dieses Teils der Studie: Eine der schwerwiegenden Konfliktmomente in der Begegnung und Auseinandersetzung zwischen indigener und christlich-abendländischer Spiritualität »war die Frage nach der legitimen Form spiritueller Herrschaft. Dem individualistisch-charismatischen Konzept der indigenen Kulturen stellten die Missionare das europäische Konzept des Amtspriesters entgegen. Charisma oder Amt?« (28). Auch an diesem kaum zu lösenden Problem scheiterte letztendlich die christliche Mission in Neufrankreich. Dennoch lassen sich bei ihr bereits im 17. Jh. Grundfakten eines geradezu modern anmutenden Paradigmenwechsels erkennen, die in dieser Klarheit – außer bei einigen interessanten Evangelisationsmodellen der Mendikantenorden in Mexiko im 16./17. Jh. – in der kolonialen amerikanischen Missionsgeschichte kaum mehr vorkommen dürften und die es verdienen, aufgrund ihrer Bedeutung und Aktualität im Rahmen der modernen Missionswissenschaft angemessen gewürdigt zu werden: hinsichtlich der gegenseitigen Bereicherung von Ethnos und Ekklesia, hinsichtlich der Gewichtsverschiebung von der Kirche als Hierarchie zur Kirche als Volk Gottes; von der Universalkirche hin zur Ortskirche; von abendländisch-christlichen Monopolansprüchen zu interreligiöser Begegnung; von einer »Rettung der Seelen«-Mentalität hin zu einer umfassenden Evangelisierung; von westlicher Dominanz zu interkulturellem Austausch; von ungerechten Kolonialsystemen bzw. Wirtschafts- und Sozialstrukturen hin zu menschenwürdiger »Entwicklung« der Völker in Freiheit und Unabhängigkeit; und schließlich von Kolonistenmentalität zu respektvoller Partnerschaft in sozialer Gerechtigkeit und Frieden.

»Konfliktverläufe« ist die Thematik eines dritten Teils, in dem der Autor in einem ersten Kapitel die Missionierung der Montagnais (118–140) behandelt, eine ethnische Gruppe, die am St. Lorenz-Strom unterhalb Trois-Rivières und Québec eine nomadische Lebensweise führte. Vor allem von der gegen Ende der 1630er Jahre gegründeten Missionssiedlung Sillery aus versuchten Missionare unter Führung des Jesuitenobern Paul Le Jeune mit Hilfe der christlichen Lehre, ihres Amtsverständnisses und ihres Kults hierarchische Strukturen in das Leben der Montagnais einzuführen und gleichzeitig zur Feldbestellung zu bewegen, um die Voraussetzung für eine sesshafte Subsistenz und eine erfolgreiche »Bekehrungsarbeit« zu schaffen. Doch das Unternehmen scheiterte. Wenngleich gegen Ende der französischen Herrschaft die Montagnais nominell als Katholiken galten, gelang es doch nicht, sie in die christliche Kirche zu integrieren. Sie konnten am Rande des europäischen Expansionismus ihrer traditionellen indigenen Lebensweise treu bleiben.

Ein zweites Kapitel stellt die Mission der Jesuiten unter den Huronen zwischen 1629 und 1649 vor (141–185). Diese Geschichtsepisode, die in der historischen, missionswissenschaftlichen und ethnohistorischen Forschung nicht zuletzt aufgrund der dichten Quellenüberlieferung am meisten Aufmerksamkeit in Nordamerika (ausgenommen Mexiko) gefunden hat, nimmt im heutigen Kanada auf der Suche nach einer gesamtkanadischen Identität vor allem im franko-kanadischen Bewusstsein einen wichtigen Platz ein. Nachdem bereits Jean de Brébeuf 1626–1629 Missionsversuche unter den Huronen unternommen und zugleich ihre Sprache erlernt hatte, erfolgte die erste Niederlassung der Jesuiten 1634 in Ihonatriia. Damit beginnt aus der Sicht der Missionare eine zunehmend von Erfolg gekrönte Mission, die allerdings bereits 1650 mit dem tragischen Ende des in kriegerische Auseinandersetzungen mit den irokesischen »Fünf Nationen« (Seneca, Cayuga, Onondaga, Oneida, Mohawk) und ihren englischen Verbündeten verwickelten Huronenvolkes und dem gewaltsamen Tod von acht Missionaren abbricht. Wie so oft spielte bei den Kriegen, Konflikten und Bündnissen das lukrative Pelzgeschäft eine entscheidende Rolle. Chronikartig festgehalten ist die 16 Jahre

während missionarische Tätigkeit in den bereits erwähnten »Jahresberichten«, verfasst von den jeweiligen Jesuitenobern J. de Brébeuf, F. Le Mercier, J. Lalement u. P. Raguénau. Wir erfahren von den wechselhaften huronisch-französischen kulturellen, kommerziellen und militärischen Beziehungen, von den sozialen, politischen und wirtschaftlichen Einrichtungen der Huronen sowie von ihrer Kultur und Lebensweise. Sie anerkannten eine transzendente Wirklichkeit (Aireskui = Deus otiosus (?)) und verehrten höhere Wesen und Mächte (Onduki), praktizierten Traumdeutung und magische Handlungen. Die Durchdringung des ganzen sozialen Lebens mit sakral-religiösen Anschauungen, tradiert von einer Vielzahl von Bräuchen und Riten, erwies sich als ein massives Hindernis bei der Evangelisierung.

Ein drittes Kapitel »Mission und geteilte Ethnizität« fasst die Irokesengeschichte zusammen (186–236) und informiert über den irokesischen Schmelztiegel (186–197) und die Mission (198–236). Die »Fünf Nationen« der Irokesen, wie andere Völker durch fortwährende Kriege untereinander bzw. in wechselnden Bündnissen mit Europäern (Franzosen, Engländer, Niederländer) aufgerieben und zusätzlich durch regelmäßige, von den Europäern eingeschleppte Epidemien dezimiert, versuchten die demografischen Folgen durch Inkorporation von Gefangenen, Flüchtlingen, Fremden und Immigranten zu mildern. So entstand in ihrem Land südlich und östlich des Ontario-Sees Mitte des 17. Jh.s ein Schmelztiegel aus Irokesen, Angehörigen von Algonkinvölkern, Eries, Neutrals, Petuns und Huronen. Hierbei entstanden auch sogenannte »Gefangene Kirchen«, in denen christliche Rituale – oft in indigener Form – gemeinschaftsbildende Elemente darstellten. Die Irokesen spalteten sich dauerhaft in getrennte Gemeinschaften von Traditionalisten und Christen. 1716 erfolgte u.a. die Gründung des (heutigen) Caughnawaga, das zu einer eigenständigen »indianischen« christlichen Siedlung wurde, in der sich »kein reiner Katholizismus europäischer Prägung entwickelte, sondern eine Spiritualität, die unterhalb der offiziellen Religion Raum für traditionelle und indigene Elemente ließ« (236). Insgesamt jedoch hatte die »Missionierung« der Irokesen – zu sehr in die politischen und ökonomischen Interessen der Europäer und indigenen Völker verstrickt – keine bleibende Bedeutung, insbesondere nicht nach der Entscheidung der kolonialen Konkurrenz der europäischen Mächte zugunsten Englands (1763).

Betrachtet man die imperialen Mächte, die in Nordamerika expandierten (Spanien, Frankreich, England, USA), so fällt die weite Kluft zwischen dem moralischen Anspruch und der traditionellen Machtpolitik auf, die gewöhnlich mit missionarischem Anspruch zu einem schwer aufzulösenden Interessenknäuel verbunden ist. Dies zeigt sich deutlich in der Geschichte der autochthonen Völker Nordamerikas seit dem 16. Jahrhundert. Die autochthon »amerikanischen« Völker standen vor der Wahl: entweder ihre Lebensweise und Traditionen und damit ihre Identität aufzugeben und in die Gesellschaft der Europäer aufzugehen, oder aber an der althergebrachten Kultur und Lebensweise festzuhalten, allerdings mit dem Risiko ihrer Vernichtung bzw. systematischen Ausrottung – das Schicksal der meisten Völker des nördlichen Amerika. blieb noch eine Alternative: ihrer Lebensgrundlagen und ihrer Identität beraubt, ein Dasein als Marginalisierte, u.a. als museale »Objekte« in besonderen Lagern und abgesteckten Landstrichen (»Reservations«) zu fristen.

Wenn man heute viel von der Inkulturierung der christlichen Botschaft spricht, so haben die Missionare schon damals in Neufrankreich – in einer »multikulturellen« Gesellschaft von Europäern und indigenen Völkern – diese in kühner Weise zu verwicklichen versucht. Aus heutiger Sicht sind sie trotz echter Verständnisbereitschaft, hohen Verantwortungsbewusstseins und beispielhafter materieller Desinteressiertheit aus genannten Gründen gescheitert. Das vorliegende Werk, dessen Autor sich durch gründliche Kenntnisse der geschichtlichen Entwicklungen und durch seine soliden Erörterungen auszeichnet, belegt dies auf eindruckliche Weise. Das Buch ist flüssig geschrieben, es enthält eine Karte über die »Indianischen Nationen am St. Lorenz-Strom und an den östlichen Großen Seen in der Mitte des 17. Jahrhunderts« (IX), sowie eine Zusammenfassung des Inhalts (237–242) und einen Index der Orts- und Personennamen (280–282). Basierend auf den

wichtigsten Quellen (244–249) und einer umfangreichen Literatur (249–279) bietet es die Chance, Erinnerungen wach zu halten. Es vermittelt interessante Einblicke in die Geschichte und in den Alltag von »Indianern«, Siedlern, Händlern und Missionaren, erschließt dadurch neue Erkenntnisse über Mentalitäten, Sichtweisen und Orientierungen und zeigt, dass »Globalisierung« kein exklusives Produkt des 20. Jahrhunderts ist.

Bayreuth

Richard Nebel

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Afe Adogame, Lehrstuhl für Religionswissenschaft, Universität Bayreuth,
Geschwister-Scholl-Platz 3, 95440 Bayreuth;

Hans Martin Henning M.A., M.A., Kreutzerstr. 2, 50672 Köln;

Prof. Dr. Klaus Hock, Händelstr. 6, 18069 Rostock;

Prof. Dr. Daniel Jeyaraj, Gurukul Lutheran Theological College & Research
Institute, 94, P.H. Road, Kelleys, Madras – 600 010, India.

EDITORIAL

Das vorliegende Heft enthält eine Fülle neuer Aspekte und programmatischer Aussagen zu zwei Schwerpunkten: einem religionswissenschaftlich-systematischen (Wilke, Wunn) und einem methodischen bezogen auf den interreligiösen Dialog (Pfüller, Ohm, Troll).

Religionswissenschaftlich-systematisch hat die Behandlung der Mystik z.Zt. in Fachkreisen der Religionswissenschaft weit weniger Konjunktur als dies für eine ganze Reihe anderer Disziplinen gilt, wo der Hinweis auf die Mystik eine Art Klammer darstellt, die in der Differenziertheit der Einzelentwürfe, die unter diesen Begriff gewöhnlich subsumiert werden, so nicht zum Vorschein kommt. Ja, es scheint, als suggeriere der in vielen Kreisen außerhalb der Religionswissenschaft üblich gewordene Bezug auf die Mystik, dass es jenseits aller konstatierbaren Unterschiede der Formulierungen und religionsspezifischen Elemente eine letzte Einheit gibt, die wie eine anthropologische Grundkonstante wirkt und hinter allen kulturellen Unterschieden die Erfahrung der Menschen als gleichartig erweist. Es ist von daher wichtig, dass die Religionswissenschaft an dieser Diskussion teilnimmt und dabei ihr spezifisches Wissen einbringt. Annette Wilke tut dies mit großer Sachkenntnis der allgemeinen Debatte und höchst kompetent bei der Erhebung der religionshistorischen Tatbestände. Ihr Plädoyer für »eine Differenzierung zwischen kontextabhängigen und kontextunabhängigen Elementen desselben Phänomens« ist ein wichtiger Hinweis für die weitere Arbeit im Sinne religionswissenschaftlich-systematischer Forschung. Es wäre gut, wenn bald dieses Programm als großangelegtes Projekt umgesetzt werden würde, um endlich ein adäquateres Erklärungsmodell vorführen zu können, als dies in der gegenwärtigen Debatte diskutiert wird.

Neuland betritt, religionswissenschaftlich-systematisch gesehen, auch der Beitrag von Ina Wunn, der der bisherigen Evolutionsdebatte innerhalb der Religionswissenschaft eine Absage erteilt und konkret vorschlägt, die noch immer an der Biologie-Diskussion des 19. Jh.s orientierte Evolutionsdiskussion im Sinne von Höher- bzw. Weiterentwicklung aufzugeben. Vielmehr soll »unter religiöser Evolution in Anlehnung an den biologischen Evolutionsbegriff ein Vorgang der Veränderung von Religionen verstanden« werden. Wichtig ist, »dass zur Bewertung von Verwandtschaftsverhältnissen (meint: gleicher Ursprung dieser Religionen) zwischen Religionen nicht gemeinsame Primitivmerkmale herangezogen werden dürfen, sondern nur solche Merkmale, die als gemeinsame Sonderentwicklung aufgefasst werden können.« Als Konsequenz eines solchen Vorgehens ergibt sich u.a. eine längst fällige Höherbewertung der Religionen so genannter Naturvölker, denn eine »angemessene Einordnung der Religionen indigener Völker in ein natürliches evolutionistisches System, das die Vielfalt der Religionen als geglückte Anpassung in verschiedene religionsökologische Nischen versteht, kann zu einer Neubewertung der Vielfalt menschlicher Kulturen beitragen.« Es ist zu hoffen, dass Ina Wunn dazu bald eine detaillierte Studie vorlegt, in der dieses Programm konkret umgesetzt wird.

Wolfgang Pfüller spricht sich in seinem Beitrag zur künftigen Theologie der Religionen für einen gradualistischen Pluralismus als Grundorientierung für eine solche Theologie der Religionen aus und erteilt damit den monistischen Entwürfen des Exklusivismus wie

des Inklusivismus eine eindeutige Absage. Er macht deutlich, dass nur dieser pluralistische Verstehensansatz der Vielfalt der Religionen wirklich Rechnung trägt.

Historisch interessant ist, dass diese pluralistische Wahrnehmung der Religionen bei Thomas Ohm bereits vor dem II. Vatikanischen Konzil konkrete Gestalt angenommen hatte, wie der hier erstmals veröffentlichte Radiovortrag von 1961 zeigt. Seine Devise: »Einander studieren und zu verstehen suchen« ist heute genauso aktuell wie damals. Ein Gleiches gilt, wenn es heißt: »Es ist höchste Zeit, ›pro‹, für die anderen zu reden und zu schreiben«, das Positive herauszustellen und nicht nur Fehler und Mängel bei den anderen zu suchen und anzukreiden. Dass Ohm dies 1961 schon so klar formuliert hat, zeigt auch, dass das II. Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung »Nostra Aetate« (über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen) nicht völlig losgelöst von der Basis religionswissenschaftlich-missionslogischer Forschung in den kath. Fakultäten aktiv geworden ist, sondern dass dieser dialogische Ansatz bereits im Stillen vorbereitet worden war.

Angesichts des Beitrages von Pfüller und Ohm kann man nur hoffen, dass die im Beitrag von Christian W. Troll referierte Befürchtung des amerikanischen Rabbiners Rudin, das neue Jahrhundert werde »von Totalitarismus im Namen Gottes und der Religion« geprägt sein, doch nur eine Horrorvision ist, die so nicht eintreten wird.

Peter Antes

Hinweise der Redaktion:

Aus Platzgründen sehen wir uns leider gezwungen, die Summaries der Beiträge gesondert am Ende dieses Heftes abzudrucken. Sie finden die Summaries auf den Seiten 175/176.

Bedauerlicherweise wurde das Inhaltsverzeichnis des Jahrgangs 83 in Heft 4/99 unvollständig abgedruckt. Ein korrigiertes Verzeichnis entnehmen Sie bitte der Beilage.

WIDERSTÄNDIG UND GOTT-LOS: ZUR WIEDERENTDECKUNG DER MYSTIK IN DER MODERNE¹

von Annette Wilke

»Coole **Realisten** schwören plötzlich auf die Mystik«² stellt die Zeitschrift *Freundin* plakativ fest; Designer-Bar und Buddha, moderner Lifestyle und Spiritualität seien für viele kein Widerspruch mehr. Mystik hat Konsumwert, wie die Werbung zeigt. Das Hildegard-Jahr 1998 kündete sich mit Schaufensterdekorationen unter dem Motto »Der Mensch im Mittelpunkt des Kosmos«, »Heilung an Leib und Seele« an, um Hildegard-Wissen zu den Religionssurrogaten Gesundheitskult und Ökologie zu vermarkten – Kornschäufel und Getreidemühle werden gleich mitgeliefert. »Zen« heißt das neue Parfüm-Deodorant von Impulse, »Zen is calm in the Chaos« lautet der Begleittext, visualisiert durch eine hübsche Japanerin im Meditationssitz, deren weiße Aura gegen das Getriebe der Welt in Form von Wolkenkratzen abschirmt.³ Ekstatischer Versenkungszustand ist der symbolische Code, den die Sonnencreme-Werbung »California Tan« vermittelt; der Gesichtsausdruck der Sonnenbadenden steht Berninis berühmter Darstellung der Verückung der heiligen Teresa von Avila in nichts nach.⁴

Dies alles hat natürlich wenig mit dem Ernst, den Praktiken der Selbstentleerung, der verzehrenden Gottesliebe eines mystischen Lebens zu tun, vielmehr mit einer Sehnsucht nach Ganzheit, »ozeanischem Gefühl« (Freud), Versenkung und Stille in Stress und Schnelllebigkeit des modernen Alltags und einer hochtechnisierten Welt. Zudem scheinen mehr oder weniger unauffällige mystische Erfahrungen, die aus der Gewohnheit des Alltags herausreißen – etwa ein Selbstvergessen und ein Empfinden von Ganzheit beim

¹ Bei diesem Artikel handelt es sich um eine leicht erweiterte Fassung meiner Antrittsvorlesung vom 18.6.1999, weshalb Titel und Duktus des Vortragsstils beibehalten und die den Redefluss unterbrechenden Ausführungen in die Anmerkungen aufgenommen wurden. Neu hinzugekommen ist das systematische Schlusskapitel.

² *Freundin*, Heft 14, 17. Juni 1998, 106; für das Folgende ebd., 105.

³ Das »Zen«-Parfüm-Deodorant von Impulse wurde im Frühsommer 1998 lanciert. Unterdessen wirbt auch Lancôme mit dem Zauberwort »Zen«; »Hydra Zen« heißt die 1999 auf den Markt gebrachte neue Feuchtigkeitscreme. Das sanfte Lächeln des Mannequins, das Buddha-Darstellungen imitiert, und der Werbetext sprechen für sich: »Hydra Zen ist eine wegweisende Innovation. Sie ist die Antwort auf die Belastungen, denen ihre Haut heute ausgesetzt ist: Stress, Müdigkeit, Umwelteinflüsse ...« (www.lancome.com). Auch die August-Nummer der deutschen *Vogue* wirbt »ZENsitiv« für »totale Entspannung« durch »fernöstlich inspirierte Schönheitsrituale« (ebd., 72), bei denen Räucherstäbchen, Grüntee ebenso wenig fehlen dürfen wie Lancômes Hydra Zen, Tan Giudicillis »Zen«-Parfüm oder die »Zen Soap Stones« von Daniela Senfft. »Zen« ist mittlerweile sogar in die Pariser Umgangssprache eingegangen: »Je suis zen« heißt soviel wie »Ich bin ganz ruhig und gelassen«. Diesen Hinweis wie auch die Zen-Werbungen 1999 verdanke ich meinem Kollegen, dem Kirchengeschichtler Dr. Wilhelm Damberg.

⁴ »California Tan« kam 1998 auf den Markt (vgl. www.caltan.com); das Marmorbild »Die Verückung der heiligen Teresa« befindet sich in der Kirche Santa Maria della Vittoria, Rom.

Anblick eines Sternenhimmels – relativ weit verbreitet zu sein. Nach neueren Umfragen in den USA haben 35% der Befragten solch eine Erfahrung gemacht.⁵

Von den einen als neuer, gefährlicher Irrationalismus beklagt,⁶ von den andern als Rückkehr von Spiritualität in einer säkularen Welt begrüßt⁷ – galt Religion doch eine Zeitlang schon für abgeschafft⁸ – Mystik ist aktuell, eigentlich ständig immer wieder seit der Romantik, wie ich zeigen möchte. Heute aber, und das ist neu, sorgen Übersetzungen, neue Editionen, Massenmedien, Tagungsangebote, die Anwesenheit fremder Kulturen bei uns – kurzum ein Pluralismus von Inspirationsquellen – dafür, dass man so leicht zugänglich aus dem Fundus aller möglichen mystischen Traditionen schöpfen kann wie noch nie. Was im New Age alles unter Mystik gezählt wird, steht auf einem anderen Blatt und ist Ausdruck für die in der Forschung oft beklagte Unschärfe des Begriffs⁹ – nach

⁵ Vgl. C. CLEMENT / S. KAKAR, *Der Heilige und die Verrückte. Religiöse Ekstase und psychische Grenzerfahrung*, München 1993, 106. Auch B. BORCHERT, *Mystik. Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege*, Freiburg u.a. 1997, 13, hält fest: »Mystik ist nicht etwas so Außergewöhnliches. Es ist von außergewöhnlichen mystischen Erfahrungen zu berichten, und es gibt eine begrenzte Anzahl »großer Mystiker«, aber unauffällige mystische Erfahrungen und mystisch orientierte Lebensläufe gibt es viele. Und Menschen, die sich in Mystik wiedererkennen, ohne selbst Erinnerungen an starke Erfahrungen zu haben, gibt es noch mehr.« Ähnlich auch D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«*, Hamburg 1997, 28, 31–41.

⁶ So stellt etwa PIERINE PIRAS fest: »Das Vertrauen in die Vernunft, das jahrhundertlang mit den sozialen Utopien verschwistert war, verliert an Kraft. Die Vorstellung vom Menschen als vernunftbegabtem Wesen, das zu universalem Denken befähigt ist, brachte ehemals zusammenhängende, kohärente Illusionen hervor, positive, kollektive Hoffnungen. Der Aufschwung des Irrationalen und das Faszinosum der kontemplativen Ekstase drohen unsere Zukunft zu verdunkeln. Man muss in der Tat mit Goya fürchten, daß der Schlaf der Vernunft Ungeheuer gebiert.« (P. PIRAS, »Im Bann des neuen Mystizismus«, in: *Le Monde Diplomatique*/WoZ, August 1987, 3). Negativbewertungen von Mystik als »dunkel«, »verworren«, »nebulös«, »antirational«, »hinterwäldlerisch«, »versponnen«, »krankhaft«, »degeneriert«, »dekadent« gibt es zuhauf in der philosophischen Diskussion seit dem 18. Jh. (vgl. H.-U. LESSING, »Mystik/mystisch«, in: J. RITTER / K. GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 273f.).

⁷ »Am Ausgang des 20. Jahrhunderts wird die Mystik wiederentdeckt. Die vielen Veröffentlichungen offenbaren einen wahren »Mystikboom«. Die Suche nach einer erlebbaren Spiritualität macht einen Mangel an geistiger, religiöser Erfahrung deutlich. Die überlieferte Form der Religiosität wird als wenig lebendig, als weit entfernt von den eigenen Erfahrungen empfunden. Zu spüren ist eine große Sehnsucht in der Welt nach Liebe und Hingabe, nach einer von innen erfüllenden Wärme gegen die Kälte. Die Befreiung, die Religion verheißt, soll lebhaft spürbar werden.« (Klappentext zur Tagung »Mystik. Die Religion des neuen Jahrtausends?«, Evangelische Akademie Iserlohn, 2.–4. Juni 1999). Zu den früheren Positivbewertungen vgl. das Folgende.

⁸ Der Religionswissenschaftler PETER ANTES diagnostiziert: »Spätestens seit Mitte der 1970er Jahre wurde langsam erkennbar, daß die Grundannahme der Aufklärungs- bzw. Säkularisierungstendenz nicht mehr stimmte ... Religion meldete sich auf der politischen Bühne zurück und begann öffentliches Interesse zu wecken und dies in zweierlei Hinsicht: als politisch aktives Eingreifen in die säkular konzipierte Welt und als Wiederverzauberung in einer entzauberten, eben säkularen Welt.« (P. ANTES (Hg.), *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, München 1996, 7). »Es gibt Erscheinungsformen des Religiösen wie etwa Yoga und Meditation, die zeigen, daß der Mensch nicht nur vom Brot allein lebt ... New Age und Wassermann-Zeitalter sind hierfür die Stichwörter, die andeuten wollen, daß sich hinter den zahlreichen Bewegungen und Gruppierungen ein Gesamtrend erkennen läßt, der das Gegenteil von dem intendiert, was Religion auf dem Weg in die Moderne nach dem Soziologen Max Weber (1864–1920) geleistet hat, nämlich die Entzauberung der Welt.« (ebd., 9).

⁹ Vgl. B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge*. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß, Freiburg u.a. 1994, 384; A.M. HAAS, »Was ist Mystik«, in: K. RUH (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, (319–341) 319 (wiederabgedruckt in: A.M. HAAS, *Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt 1989, 23–44; englische Übersetzung in: B. BAUMER (Ed.), *Mysticism in Shaivism and Christianity*, New Delhi 1997, 1–36); H. SCHMITZ, *System der Philosophie*, 3,4: *Das Göttliche und der Raum*, Bonn 1985, 187; G. SCHMIDT, *Die Mystik der Weltreligionen*, Zürich 1990 und die unterschiedlichen Mystik-Definitionen in diversen Lexika-Artikeln.

Georg Schmidt ein »Anlaß religionswissenschaftlicher Verzweiflung«¹⁰ und laut dem Soziologen Niklas Luhmann im Phänomen Mystik selbst begründet: »Es geht ... um die ... aktuelle Unendlichkeit im Endlichen, ... um die Immanentisierung von Transzendenz. Angesichts solch abenteuerlichen Unterfangens nimmt es nicht Wunder, daß Mystik – theologisch beobachtet – als ein außerordentlich unordentliches Phänomen begriffen werden kann.«¹¹ Der Karmelit Bruno Borchert andererseits fasst treffend zusammen, was heute weithin unter Mystik verstanden wird: »Es ist ein Phänomen, das offensichtlich in allen Religionen und Kulturen vorkommt, in seinen Äußerungsformen zwar verschieden, aber im Kern überall gleich: *aus Erfahrung wissen, daß alles irgendwie zusammenhängt, daß alles im Ursprung eins ist.*«¹² Er formuliert damit ein Mystik-Verständnis der All-Einheit, das jenem des New Age verwandter ist als der Mystik-Definition, die Kurt Ruh aus dem bestehenden »Kanon« abendländischer mystischer Literatur destilliert: »Jene ›Erfahrung‹, auf die sich die großen Mystiker berufen, ist eine Erfahrung in der Transzendenz, ist *cognitio experimentalis Dei*, die sich in der Entrückung (*raptus, excessus mentis*), in der Schau (*visio, contemplatio Dei*), im *transitus*, in der Ekstase der Liebe ereignet: Das sind nur die häufigsten Formen eines als außerordentlicher Gnadenerweis verstandenen Zustandes des ›Außersichseins‹, vielfach noch als *tremendum* erlebt, aber auch als Empfinden himmlischer Glückseligkeit, als Einstrom übersinnlicher Erkenntnisse. Nur in diesem Proprium ist der Begriff des Mystischen anwendbar.«¹³ Die unmittelbare, erfahrungsbezogene Gotteserkenntnis (*cognitio experimentalis Dei*) strebte die *unio*, die Einheit mit Gott an,¹⁴ aber diese *unio* wird heute weithin – wenn auch in der wissenschaftlichen Diskussion umstritten – als eine transkulturelle Konstante, als Kern aller Mystik verstanden. Auch nach der evangelischen Theologin Dorothee Sölle darf Mystik nicht unter konfessionellen Gesichtspunkten beurteilt werden, vielmehr fasse die berühmte hinduistische Formel »*tat tvam asi*« (»das bist du«) eine Grunderfahrung aller Mystik zusammen.¹⁵

In einer ihrer jüngsten Publikationen, »*Mystik und Widerstand*«, diagnostiziert Sölle eine »spirituelle Magersucht« und verschreibt die Mystik als Therapie für die »Hungernden der

¹⁰ SCHMIDT (wie Anm. 9), 24.

¹¹ N. LUHMANN / P. FUCHS, *Reden und Schweigen*, Frankfurt ²1992, 75; Mystik wäre danach »Verdichtung von Transzendenz bis ins Personale hinein« (ebd., 80).

¹² BORCHERT (wie Anm. 5), 11.

¹³ K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, München 1990, 25. Seinen Ansatz, nicht von einer Begriffsbestimmung, sondern von dem bereits bestehenden(!) Kanon auszugehen, hatte Ruh bereits in *Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter*, München 1982, formuliert: »Vielmehr ergeben sich alle Definitionen aus dem zu behandelnden Quellenbereich oder haben sich an diesem zu messen. Es verhält sich auch nicht so, daß es zuerst einer Begriffsbestimmung bedürfte, um die Schriften zusammenzustellen, die Gegenstand einer Geschichte der Mystik sein sollen. Da gibt es schon längst so etwas wie einen Kanon.« (ebd., 9).

¹⁴ »Die mystische Erfahrung – *cognitio Dei experimentalis* – meint ihrer Intention nach nichts anderes als diese Einheit [des Menschen mit Gott]«, stellt der Germanist und Mystik-Spezialist ALOIS M. HAAS in seinem wiederholt aufgelegten Artikel »Was ist Mystik« fest (HAAS, wie Anm. 9, 329). Die Mystik-Definition von Haas ist ganz auf die *unio* ausgerichtet: »In einem allgemeinsten Sinn darf Mystik als jene religiöse Erfahrungsebene gekennzeichnet werden, in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet.« (ebd., 319f.). Doch versteht er darunter als gläubiger Katholik vornehmlich die christliche Mystik und spricht sich für einen strengen Relativismus und Kontextualismus aus.

¹⁵ SÖLLE (wie Anm. 5), 34, 76.

ersten Welt«.¹⁶ Mystik ist nach Sölle per definitionem Widerstand, und das heißt heute: »Widerstand ... angesichts des um sich greifenden Materialismus unserer Tage«.¹⁷ Sie formuliert damit ein Programm, das so neu nicht ist. Es war schon das Programm der Romantik, die dem utilitaristischen Vernunft- und Fortschrittsglauben der Aufklärung den Sinn für Einheit und Ganzheit entgegenstellte. Seit dem 19. Jahrhundert verband sich diese Kulturkritik mit einer Christentumskritik. Es lag in der Logik der Entwicklung, dass Mystik nun auch areligiös, gottlos, verstanden werden kann, und es gehört zur Brisanz der Thematik, dass Borchert und Sölle einen Mystik-Begriff aufnehmen, der all dies ermöglicht – freilich nicht ohne ihn erneut zu verchristlichen, wie ich zeigen möchte.

Die Mystik-Rezeption ist Indikator *und* Movens von Prozessen religiösen Wandels. Wenn ich die Stichworte »widerständig« und »gottlos« besonders gewichten möchte, so sind dies mitnichten alle Gesichtspunkte, unter denen Mystik in der Moderne thematisiert werden könnte und müsste.¹⁸ Vielmehr verfolge ich nur *eine* bestimmte Linie der Rezeption, aber es war eine bestimmende Linie. Bei aller Unschärfe des Begriffs und bei allem Wandel des gesellschaftlichen Kontextes diene die Mystik seit der Romantik der Funktion einer Gegenkultur. Es geht im Folgenden ferner um die Genese eines Begriffs zu einer universalen und kulturübergreifenden Kategorie und um gott-lose Mystik als deren logische Konsequenz.

Zur Entstehung der »universalen Mystik« und ihrer Funktion als Kultur- und Christentumskritik

Es wird im allgemeinen wenig reflektiert, dass es den Begriff »die Mystik« als Substantiv erst seit dem 17. Jh. gibt. Vorher gab es nur das Adjektiv »mystisch«:¹⁹ die *Mystische*

¹⁶ Ebd., 73.

¹⁷ So bereits der Klappentext.

¹⁸ Ausgespart werden die philosophischen Beiträge zur Mystik-Forschung von William James, Baron Friedrich von Hügel, Joseph Maréchal, Maurice Blondel, Henri Bergson, Jacques Maritain, Edith Stein, Kurt Flasch, Reinhard Margreiter, um nur einige wichtige Namen zu nennen. Hinsichtlich der theologischen Rezeption behandle ich nur den gegenwärtigen Trend ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Nicht zur Sprache kommen die beiden widersprüchlichen Linien in der protestantischen Theologie der Neuzeit: die starke Antipathie gegen die (Einigungs-)Mystik einerseits (vgl. MCGINN, wie Anm. 9, 386–396) und die Religionsbegründung auf mystischer Grundlage andererseits (vgl. C. ELSASS, »Religion und Mystik in der deutschsprachigen protestantischen Diskussion des 20. Jahrhunderts«, in: B. JASPERS (Hg.), *Frömmigkeit: gelebte Religion als Forschungsaufgabe; interdisziplinäre Studententage*, Paderborn 1955, 25–30). Auch die intensive neuscholastische Mystik-Rezeption auf römisch-katholischer Seite – insbesondere in Frankreich – muss im Rahmen dieses Aufsatzes ausgespart bleiben (vgl. auch dazu MCGINN, wie Anm. 9, 396–415). Wichtiger Punkt in der Neuscholastik war die allgemeine Berufung zum mystischen Leben. Obgleich die katholische Mystik-Diskussion nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verebbte, hielt KARL RAHNER daran fest, »dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei« (K. RAHNER, »Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge«, in: DERS., *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich 1980, 148–165, hier: 161). Unter Mystik versteht er »eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes« (ebd. 161f.). Einen Kurzüberblick zu neuer philosophischer und theologischer Literatur zur Mystik, die hier nur teilweise berücksichtigt wird, vermittelt A.M. HAAS, »Nicht nur vornehme Töne. Neue Literatur zur Mystik und zu ihrer Geschichte«, in: *NZZ*, 22./23. August 1998, 53.

¹⁹ Die Vorgeschichte dieses Begriffs wird unterschiedlich beurteilt. Unbestritten ist die Ableitung von griech.

Theologie (Mystica theologia) des Dionysius Aeropagita; den »mystischen Leib«, *corpus mysticum*, verstanden als Gegenwart Christi in Eucharistie und Kirche und vor allem den *sensus mysticus*, den »mystischen Schriftsinn«, d.h. die geistlich-allegorische Auslegung der Bibel.²⁰ Mit der veränderten Rolle des Christentums in der europäischen Kultur kam es nach Michel de Certeau seit dem 16./17. Jh. zu einem entscheidenden Wandel: »... man (bezeichnet) als mystisch nicht mehr die Art von »Weisheit«, die zur Erkenntnis eines schon gelebten und im gemeinsamen Glauben bekannten Mysterium erhoben wird. Mystisch meint jetzt ein erfahrungshaftes Wissen, das sich langsam von der traditionellen Theologie oder den kirchlichen Institutionen abgelöst hat und sich selbst durch das erworbene oder empfangene Bewußtsein einer gnadenhaften Passivität charakterisiert, wobei der Personenkern in Gott verloren ist.«²¹ Mit dem Substantiv »Mystik« entstand retrospektiv eine »mystische Tradition« und prospektiv eine neue Wissenschaft, deren Forschungsgegenstand psychologisch ist: »Mystische Phänomene ... wandern im Verlauf des 17. Jahrhundert ins Innere; sie bewegen sich weg aus dem liturgischen und biblischen Kontext des patristischen und mittelalterlichen Christentums hin zu einer Situation, in der private Erleuchtungen und außergewöhnliche psychosomatische Erfahrungen zu Kriterien werden.«²²

Bei den Romantikern wird die Mystik vollends zu einer Gefühlsreligion und die sozialgeschichtliche Verankerung – Ordensfrömmigkeit, franziskanische Armutsbewegung, Beginentum, dominikanische Seelsorge usw. – verschwindet aus dem Blickfeld. Nach Schelling spricht der Mystiker »aus einer unmittelbaren Offenbarung, aus bloßer ekstatischer Intuition oder aus bloßem Gefühl« im Gegensatz zur »formell wissenschaftlichen Erkenntnis«²³ und bei Friedrich Schlegel wird Mystik zur »absoluten Philosophie, auf deren

myein, »schließen« (insbesondere Augen und Lippen) und der Zusammenhang mit der Wortgruppe *mystes* (»der Eingeweihte«) und *mysteria* (»Geheimwissen/Einweihungswissen« oder Vorgang der Einweihung als einer rituellen Feier). »Mystisch«, *mysticos* (zum »Geheimwissen gehörend, geheim«) ist danach ursprünglich ein kultusbezogener Begriff aus den griechischen Mysterienreligionen, und mit dem »Schließen« der Augen und Lippen ist der eigentliche Akt der Einweihung (die Ritualsequenz Reinigung, Rede/Belehrung, Weihe/Schau) gemeint, aber auch das Geheimhaltebot, das bei der Einweihung empfangene Geheimwissen nicht zu verraten. Das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Hg. H. CANKIC u.a., Stuttgart 1988ff.), Bd. 4 (1998) behandelt das Stichwort »Mysterien/Mystik« als ein Lemma. Nach HAAS (wie Anm. 9) 323 führt jedoch von den griechischen Mysterienfeiern »kein direkter Weg zur christlichen Mystik«. Vermittler zwischen den antiken Mysterien und der christlichen Mystik war der Neuplatonismus, der dem »mystisch« eine erkenntnistmäßige Bestimmung gibt und es auf spekulative Schau (*theoria*) und Einung (*henosis*) bezieht. Im christlichen Sinne unmittelbarer, erfahrungsbezogener Gotteserkenntnis ist »mystisch« erstmals bei Origenes (3. Jh.) im Zusammenhang geistiger Schriftauslegung belegt und im Christentum wird der Begriff – insbesondere mit den Hoheliedauslegungen, welche die Brautmystik inspirieren (vgl. RUH 1982, wie Anm. 13, 11) – zunehmend affektbezogen.

²⁰ Vgl. L. BOUYER: »Mystisch« – Zur Geschichte eines Wortes«, in: J. SUDBRACK, *Das Mysterium und die Mystik*, Würzburg 1974, 57–76. Bouyer unterscheidet: 1. »Mystisch« als Christuswirklichkeit der Hl. Schrift und als göttliche Wirklichkeit Christi; 2. »Mystisch« als Anwesenheit des Herrn im sakramentalen und liturgischen Leben, in der eucharistischen Feier, in der Kirche; 3. »Mystisch« als Erfahrung in Wort und Sakrament der Christuswirklichkeit.

²¹ M. DE CERTEAU, »Mystique«, in: *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1968, Bd. 11, 522, übersetzt von C. Maaß, in MCGINN (wie Anm. 9), 442. Vgl. auch M. DE CERTEAU, *La Fable Mystique, I: XVIe–XVIIe siècle*, Paris 1982, 28f., 101–208. De Certeau unterscheidet zwischen Mystik »vor« und »nach« der Bildung des Begriffs »die Mystik« – ein Vorgang, der in der Epoche von Teresa von Avila (1515–82) bis Angelus Silesius (1624–77) stattfand.

²² MCGINN (wie Anm. 9), 442 (Wiedergabe der Thesen de CERTEAUS).

²³ Zitiert in: *HWPh* (wie Anm. 6), Sp. 271.

Standpunkte der Geist alles als Geheimnis und als Wunder betrachtet.²⁴ Mystik entspricht dem romantischen Programm, dem kaltprosaischen Zeitalter der Aufklärung und deren unliebsame Folgen – Diesseitsorientiertheit, Versachlichung, Mechanisierung und Quantifizierung des Lebens – den verlorenen Sinn fürs Wunderbare und Geheimnisvolle, für die Einheit und Ganzheit des Lebens zurückzugeben. Im Jahre 1803 prangert August Wilhelm Schlegel die Lebensideale der Neuzeit, deren »ausschließliche Richtung aufs Nützliche« und das absolute Vorherrschen des »ökonomischen Prinzips« an,²⁵ und sein Bruder Friedrich doppelt nach: »Tiefer kann der Mensch nun nicht sinken.«²⁶ Man entdeckt Indien für eine Regeneration des geistigen Lebens.²⁷ Bereits Herder sah als Zentrum des hinduistischen Denkens »den Gedanken des einen Seins in und hinter allem Seienden, die Idee der Einheit aller Wesen im Absoluten, in Gott«, und das »Pantheismus«-Thema hat die Indien-Diskussion als eines ihrer zentralen Themen lange begleitet.²⁸ Auch wenn Friedrich Schlegels anfängliche Begeisterung nach seiner Übersetzung indischer Texte zum harschen Urteil umschlug, der Pantheismus des Vedānta und Buddhismus gehöre zum entartetsten Kapitel und Tiefstpunkt der indischen Philosophie,²⁹ waren die Hoffnungen auf Indien nicht erloschen. Im Gegenteil löste der indische Mönch Swami Vivekananda vor dem Weltparlament der Religionen in Chicago im Jahre 1893 eine Begeisterungswelle unter seinen Zuhörern aus, als er die Einheitslehre des Vedānta als die beste aller Religionen präsentierte und damit ebenfalls eine Kulturkritik verband: der Westen mag Indien erobert haben, doch er bedarf nun auch Indiens, d.h. des Vedānta und seiner »Idee der spirituellen Einheit des ganzen Universums«³⁰ als Heilmittel des am Materialismus erkrankten Westens.³¹

²⁴ Zitiert ebd.

²⁵ Zitiert nach E. BEHLER, »Das Indienbild der deutschen Romantik«, in: *Germanisch-romanische Monatsschrift*, NF Bd. 18, 1968 (XLIX. Band der Gesamtreihe), 22.

²⁶ Zitiert ebd., 23.

²⁷ Bereits HERDER nannte Indien die »Wiege des Menschengeschlechts« (zit. ebd., 24), und für NOVALIS ist Indien das Land, wo Dichtung, Philosophie und Religion noch eine Einheit bilden, was ganz dem romantischen Ideal entspricht (vgl. BEHLER, ebd., 33). »Hier ist eigentlich die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken, und Gedichte des menschlichen Geistes; alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme« schreibt F. SCHLEGEL (zit. ebd.). Zur romantischen Indienrezeption vgl. auch W. HALBFASS, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981, 86–103.

²⁸ HALBFASS (wie Anm. 27), 88.

²⁹ Vgl. BEHLER, wie Anm. 25, 35f. Krönung der philosophischen Spekulation ist nun der Monotheismus. Den Umschlagpunkt bildet das Werk *Über die Sprache und Weisheit der Inder* von 1808, und im selben Jahr konvertiert er zum Katholizismus. Nach dem Germanisten ERNST BEHLER (Gérard rezipierend) hat Schlegel durch seine »kritische Forschung den wahren Gang der indischen Geistesgeschichte entdeckt. ›Im Maße, in dem die Romantiker dies vorelterliche Land freilegen ... mußten sie sich Rechenschaft geben, daß der aus ihren Träumen ... geborene Orient verfälscht war, daß seine 'vorsündflutliche' Kultur in die christliche Ära fällt, daß sein 'ursprünglicher' Monotheismus aus dem vulgärsten Polytheismus entstanden war, daß seine hierarchische Gesellschaftsordnung Ausdruck eines kolonialistischen Rassismus ist und das Heimatland des Spiritualismus vom Pantheismus, Materialismus und barbarischen Kulte überschwemmt war.‹ Damit schlug der ursprüngliche Enthusiasmus für Indien in die kritische Indologie und eine auf Tatsachen gegründete Bereicherung unseres Wissens um den Menschen und seine Geschichte um.« (ebd., 28 und HALBFASS, wie Anm. 27, 92–97). Bereits Schelling (1809) verteidigt den Pantheismus aufs neue und führt, obzwar reservierter als andere Zeitgenossen, die Ursprungs- und Einheitssehnsucht weiter.

³⁰ HALBFASS (wie Anm. 27), 260.

³¹ VIVEKANANDAS durchschlagender Erfolg im Westen und die englischen Übersetzungen der von ihm gegründeten

Seit dem 19. Jh. waren durch Übersetzungen östliche Weisheitslehren einer breiteren Bildungsschicht zugänglich geworden. Die Mystik wurde zu einer Ost und West verbindenden Spiritualität, »die sich stärker in einer Haltung des Einzelnen verankert sieht als in Formen institutionalisierter Religiosität«.³² Die dem Verstand nicht zugängliche Tiefe des eigenen Selbst, der Gott in mir statt des vorgeschriebenen Gottes, ist die neue Religion, die dem Christentum immer expliziter entgegengesetzt wird. Der Verleger Diederichs diagnostiziert 1908 die Krise seiner Zeit als Religionskrise: »Das Christentum, ein Komplize der Verflachung und Mechanisierung des Lebens, sei ein Gift, das man aus dem Leben der Gesellschaft herausholen müsse.«³³ Programmatisch gründet er die Reihe *Die religiösen Stimmen der Völker*, und als besonders wirkungsvolle Arznei verschreibt er die Mystik, zu welcher er neben mittelalterlichen Mystikern auch Tolstoi, Kierkegaard u.a. zählt. Mystik ist ihm »ein ganz und gar diesseitiger Bezugspunkt vernunftkritischer Auseinandersetzung mit der Moderne«.³⁴

Es ist nur noch ein Schritt zur »gottlosen Mystik«, zu der sich der Philosoph Fritz Mauthner in seiner *Geschichte des Atheismus* von 1920–23 leidenschaftlich bekennt.³⁵ Es geht Mauthner um eine aufgeklärte, agnostische Mystik, um die »Zerreißung der Ketten des alten kirchlichen Dogmas, ohne Anlegung der anderen Ketten des neuen scheinwissenschaftlichen Dogmas. [Denn:] In den letzten Dingen ist der Materialist so abergläubisch wie jeder Fetischanbeter.«³⁶ Damit kämpft der fromme, sozialistisch gesinnte Atheist³⁷

Ramakrishna-Mission haben wesentlich dazu beigetragen, dass der Vedānta, lange weitgehend auf eine strenge Mönchsgemeinschaft und brahmanische Elite beschränkt, zur Religion einer gebildeten Mittelschicht vor allem in Südinien geworden ist.

³² N. LARGIER, »Meister Eckhart und der Osten«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) 112; vgl. auch HALBFASS (wie Anm. 27) 122–155.

³³ Paraphrasiert von H. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, 245.

³⁴ Ebd., 246. Die von BUBER 1909 herausgegebene Sammlung *Ekstatische Konfessionen* und Bubers Vorwort verhelfen nach PETER SLOTERDIJK, dem Herausgeber der Neuauflage 1994, »einem metareligiös anmutenden Kult der seelischen Lebendigkeit zum Ausdruck – wobei Lebendigkeit ... sich in radikalen Gegensatz zu allem stellt, was Gesellschaft, Institution, Getriebe und Geschäft bedeutet. Erlebnis ist das Grundwort ...; seine unvermeidlichen Beiworte heißen »echt«, »tiefinnerlich«, »wahr empfunden«, »ursprünglich«. Wer um 1900 Erlebnis sagte, meinte Erlösung aus der mechanisierten Welt.« (P. SLOTERDIJK, »Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit«, in: DERS. (Hg.), *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*, gesammelt von MARTIN BUBER, Diederichs 1994, 15).

³⁵ *Gottlose Mystik* lautet auch der Titel einer Nachschrift MAUTHNERS zum Thema, die 1925 erschien und – im Schlusskapitel »Mein letztes Credo« (106–129) sogar ausschließlich – Passagen aus dem *Atheismus-Werk* (Bd. 4, 408–447) enthält. *Gottlose Mystik* erschien in der Buchreihe »Schöpferische Mystik«, deren Programm der Verlag wie folgt formuliert: »Mystik bedeutet Entfaltung der Ich-Kräfte, Innenkultur und schroffsten Gegensatz zum Amerikanismus unserer Zeit. Darin liegt die befreiende Mission dieser Bücher-Reihe.« (Vorwort). Mauthners kritische Analyse des Zeitgeistes geht weiter: »Heutzutage, wo neben dem äußersten Wissenshochmut der Spezialisten ein Bankerottgefühl der Frommen und der Philosophen steht, werden die Schriften des Meisters Eckhart neu herausgegeben. Und Eckhart ebenso wie Gerson hatten uralte Mystik wiederbelebt, als neben dem äußersten Wissenshochmut der Scholastik die Verzweiflung an der Scholastik sich regte. So werde ich wohl mit meiner fast widerwilligen Liebe zu einigen grossen Mystikern (es sind auch ganz ekelhafte Schwätzer und Heuchler unter ihnen) mehr unter dem Einflusse des verzweifeltsten Zeitgeistes stehen, als mir lieb ist.« (F. MAUTHNER, *Gottlose Mystik*, Dresden 1925, 39).

³⁶ F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*, Bd. 4, 1923, 404.

³⁷ Zum Atheismus bemerkt MAUTHNER: »Ich komme scheinbar den Frommen entgegen, wenn ich zugebe, dass

Mauthner zwar gegen dieselben beiden Fronten wie Diederichs: »gegen den längst vermoderten Kirchenglauben und zugleich gegen den ... Materialismus und Mechanismus«,³⁸ aber sein rebellischer Sprachduktus, sein emanzipatorisches Ziel und seine sprachkritische Begründung sind neu. Der alte Christen- und Judengott habe sich dem aufgeklärten Denken als Leerformel erwiesen und der neue Gott Naturwissenschaft überall bankrott gemacht, wo es um die letzten Menschenfragen geht.³⁹ Was übrigbleibt, wenn die Vokabel »Gott« als Erfindung der Theologen entlarvt ist,⁴⁰ ist »das Einsgefühl der gottlosen Mystik, das man gern ein »religiöses« Gefühl nennen mag, weil ein Gefühl zuletzt nur geschwiegen werden kann.«⁴¹ Mauthners Sprachkritik ist bedenkenswert: »Ich weiß ... von dem großen Unbekannten, dem X, das hinter allen mechanistischen Antworten als neue Frage steht ... Nur mache ich Halt vor der Benennung dieses X, und nicht erst nachher, nachdem ich dieses X ganz willkürlich »Gott« genannt habe. Ich resigniere v o r der Namengebung, ich bin in heiterer Tapferkeit ein Resignierter, ein Verstummer, ein »Entsagender« ...«⁴²

Der »Entsagende« bekennt sich zu einem monistischen Pantheismus, der die alten und neuen Fesseln sprengt: »Ich flüchte also aus der in allen letzten Fragen bankerotten »Wissenschaft« in das eingestandene Nichtwissen, aus dem Reiche der Vernunft in das innere Jenseits des Übervernünftigen, aus dem Markttreiben der Wortwechsler in die Geborgenheit und Verborgenheit der Mystiker. In die letzte Einheit, in welcher kein Unterschied mehr besteht zwischen meinem Ich und der übrigen Natur, in welcher die

heutzutage in sehr weiten Kreisen der Atheismus als gedankenlose Mode getragen wird; aber in diesem Sinne wurde früher auch der Glaube nur als eine Mode getragen und ertragen.« (ebd., 409).

³⁸ Ebd., 404.

³⁹ Ebd., 426.

⁴⁰ Sein Grimm gegen Theologie und Kirche ist unmissverständlich; er will zuallererst die theologischen Fakultäten abschaffen (vgl. ebd., 417). *Gottlose Mystik* macht andererseits deutlich, welches Christentum er positiv würdigt: »Das Christentum, das ja Mystik ist in seinem Besten und es hätte bleiben sollen zu seinem Besten.« (vgl. MAUTHNER, wie Anm. 35, 69), aber es ist ein Christentum ohne Gott: »Es gibt keinen Gott; aber es gibt gute, gottvolle, göttliche Mystiker.« (ebd., 74).

⁴¹ MAUTHNER (wie Anm. 36), 444.

⁴² Ebd., 388. Ausführlicher zu Gott und Benennung ebd., 433–447. Die Sprachkritik führt letztlich zum Atheismus: »Bringe ich alle drei Fragen auf die gleiche Formel, ob nämlich den Sprachworten Gott, Seele, Wille irgend etwas in der Wirklichkeit entspreche, so ist für den Sprachkritiker die Antwort gewiss: nein. Die drei berühmten Worte oder Fragen teilen nur das Schicksal unzähliger oder aller Worte; ihre hervorragende Bedeutung verdanken die drei Worte nur den Bemühungen der Theologen...« (ebd., 435). Von diesem Standpunkte nicht abweichend, aber versöhnlicher schließt er: »Gewiß, die Vorstellung eines bleibenden Ich ist nicht mehr zu retten, wie die Vorstellung eines seienden Gottes nicht mehr zu retten ist. Die agnostische Mystik, zu welcher ich hinführe und die beileibe nichts zu schaffen hat mit irgendeiner Kirche oder sonstigen Zaubermagie, die Mystik, oder das Bekenntnis zu einer Mythologie aller Wissenschaft, ist ganz sicher gottlos, des Gottes ledig... Das Ich, der Wille, das Denken, die Seele sind nicht, gewiss nicht. Sie sind aber, was ich einmal normale Täuschungen genannt habe; gesunde Lebenslügen, unvermeidliche, nur mit dem Leben selbst auszulöschende Illusionen. Ich glaube fast, auch der Gottesbegriff, von dem Unrat der Theologen gereinigt, ist so eine normale Täuschung, eine gesunde Lebenslüge, eine unvermeidliche, lebenslange Illusion. Nur hüte sich der Leser, dem ich in dieser Stunde den ichlosen, den traumlosen Schlaf wünsche – auch wenn er wach ist –, davor, in diese Lebensillusion etwas anderes, etwas »Positiveres« hineinzudenken, als ich im Sinne habe. Illusion ist niemals Wirklichkeit. ... Sprachkritik war mein erstes und ist mein letztes Wort. Nach rückwärts blickend ist Sprachkritik alles zermalmende Skepsis, nach vorwärts blickend, mit Illusionen spielend, ist sie eine Sehnsucht nach Einheit, ist sie Mystik.« (ebd., 446).

Welt oder die Natur nur einmal da ist, in welcher ein Tautropfen, eine Tanne, ein Tier oder irgendein anderes Ich, wie z.B. das meinige, nur das gleiche Recht eines Gefühls hat, ein Traum, ein Werk der Sehnsucht ist, oder eine Illusion und dennoch das einzig Wirkliche. Und wenn ich diese durchaus nicht verstiegene Mystik, diesen meinen mystischen Monismus mit heiterer Selbstsicherheit auch noch gottlos nenne, so muß ich also bekennen, daß ich an dem alten Worte Mystik einen Bedeutungswandel verübt oder doch einen langsam werdenden Bedeutungswandel vollendet habe.«⁴³

»Was aus der Enge der Theologie zu dem immerhin befreienden Pantheismus herausgeführt hat, das war auf dem einen Wege die Kälte der Vernunft, auf dem anderen Wege die Inbrunst der Mystik.«⁴⁴ Wegbereiter der gottlosen *unio mystica*,⁴⁵ der »Vereinigung mit dem All-Einen«, das Mauthner »vorläufig Energie« [sic!] nennen will, waren insbesondere die »Ketzer« Eckhart und Silesius, die »nicht umsonst des Atheismus beschuldigt« wurden, da sie »noch so tief durchdrungen sein (mochten) von dem Dasein und dem Wirken der Dreieinigkeit, von der Göttlichkeit Christi ... dennoch diesen Glauben wieder auf(hoben) durch das Einsgefühl, das sie mit ihrem Schöpfer verband; die unveränderliche, dogmatische Kirche warf ihnen also mit Recht vor, daß sie eine Wesensgleichheit mit Gott lehrten ...«⁴⁶ Jedoch: »Nur im ekstatischen Zustande wußten sich die Mystiker wesenseins mit Gott und hoben dadurch seine übermenschliche, übernatürliche Persönlichkeit auf; erwacht, dachten sie schon mehr wie das Volk und die Kirche, bekleideten den Gott, getrieben von der Macht der Sprache und des Namens, mit einigen oder mit allen Eigenschaften, welche der Katechismus ihm zuschrieb.«⁴⁷ Gottlose Mystik verhält sich zu diesen »gottseligen Mystikern« der früheren Zeit wie die wunderlose Chemie zur »wundersüchtigen Alchemie«,⁴⁸ denn noch stützten sich die alten Mystiker, diese »rechtgläubigen Ketzer«,⁴⁹ »wortabergläubisch auf das Dasein des Wortes Gott«.⁵⁰

⁴³ Ebd., 427f., wörtlich auch in *Gottlose Mystik* (wie Anm. 35, 14) als »eigenes Bekenntnis«. J.E. BAUER würdigt Mauthner neben Wittgenstein, Bloch und Heidegger als einen wichtigen Vertreter von Religionsphilosophie in der Gegenwart (vgl. J.E. BAUER, »Religionsphilosophische Autoren von der Aufklärung bis zur Gegenwart«, in: *HrwG* (wie Anm. 19), Bd. 1, 1988, 331f.).

⁴⁴ MAUTHNER (wie Anm. 36), 424.

⁴⁵ Vgl. ebd., 404–433, insb. 413–415, 423, 428, 433, sowie zu Eckhart auch Bd. 1, 1920, 341–344. MAUTHNER ist dabei hellsichtig genug, in Eckhart einen genuin christlichen Denker zu sehen: »Seine Sprachkraft ... ist so überwältigend, dass wir nicht umhin können, unsere gottlose Mystik in ihn hineinzulesen; aber da fälschen wir ihn; seine Begriffe sind christlich, sind scholastisch, auch wo er Pantheismus oder gar Atheismus zu lehren scheint.« (ebd., 341). Es sei »eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen der ketzerischen Freiheit, mit welcher Eckhart, der beste aller Christen, das Urwunder aller Religion, die Vereinigung mit dem All-Einen, erlebte und mitzuteilen verstand – eine Grenze zu ziehen zwischen dieser Freiheit und seiner übrigen Unterwerfung unter die Begriffe der christlichen Scholastik.« (ebd., 342.)

⁴⁶ MAUTHNER (wie Anm. 36), 430.

⁴⁷ Ebd., 434.

⁴⁸ Ebd., 425.

⁴⁹ »... ich habe ... zu zeigen versucht, daß die innigsten Mystiker des christlichen Mittelalters und auch ihre glühendsten Nachfolger neuerer Zeit allesamt Ketzer waren, der rechtgläubigen Kirche gegenüber, wenn sie es auch nicht immer wußten, wenn sie auch die Geheimnisse ihres Glaubens nur besser zu verstehen meinten als die unveränderliche Kirche; darin eben lag ihre Ketzerei, daß sie anders waren.« (ebd., 428).

⁵⁰ Ebd., 425.

Östliche Mystik hingegen, die »gottlosen« Upaniṣaden, der Vedānta, der frühe Buddhismus und vor allem der Taoismus des »Edelanarchisten« Lao-tse kamen ohne die Vokabel Gott, ohne Gott im Himmel, ohne Mittler zur Erlösung aus. Aufklärung und sprachskeptische Entmythologisierung habe in den östlichen Kulturen längst stattgefunden.⁵¹ Die gottlose Mystik, die »bewußte Preisgabe des Gottesbegriffs«, ist, so Mauthner, deshalb »nur für das Abendland neu, ... für das Morgenland [aber] Urväterweisheit.«⁵²

Ob westlich oder östlich ist Mystik nach Mauthner Emanzipation, aber nur die gottlose Mystik ist Emanzipation ohne Illusion. Gottlosigkeit ist für ihn ein Synonym für Aufklärung.⁵³ Es liegt in der Logik seiner Argumentation, dass er auch neuzeitliche Dichter zu den Mystikern zählt und zwischen Religion und Kunst keinen Unterschied sieht,⁵⁴ denn die Kunst vermag eine religiöse Stimmung ohne Kirche zu vermitteln, jene pantheistische, gottlose Mystik, um die es ihm geht.⁵⁵ Mit den Stichworten »monistischer Pantheismus«, »Energie« nimmt er New Age-Denken vorweg, aber in seiner Argumentation und Schlussfolgerung ist er nicht nur radikaler als alle anderen vor ihm, sondern auch als die meisten nach ihm. New Age-Esoterik und Körperkult hätte er wohl als neuen Aberglauben eingeschätzt. Was ihn indes mit der Gegenwart verbindet, ist das Unbehagen in der Moderne und die Überzeugung, dass es keine Kirche braucht und dass östliche Weisheitstraditionen moderner, individualisierter Religiosität kongenialer entsprechen als der christliche Vater im Himmel. Er kann auf Übersetzungen östlicher Weisheitstraditionen, also auf einen wesentlich erweiterten Kanon als den christlichen, den Ruhs Definition im Auge hat, zurückgreifen.

⁵¹ »... schon die Vedanta-Philosophie aber war Aufklärung, war eine Loslösung von den leibhaften Göttergestalten, und die Upanishaden sind noch viel gottloser als der ursprüngliche Deismus war. Die Oberschicht in Indien, von wo ja der grundsätzlich gottlose Buddhismus zu den Nachbarvölkern auswanderte, hat im abendländischen Sinne eine Religion, ... eine Weltanschauung, die recht gut ohne den abendländischen Gottesbegriff auskommt.« (ebd., 415); »Buddha kam aus ohne Religion, ohne Gott im Himmel, lehrte die Erlösung ohne Mittler, eine Erlösung durch Entsagen und Entwollen, durch Auslöschen des Lebensfeuers, durch Nirwana. Selbstverständlich ist in diesem reinen Sinne die Menge niemals und nirgends buddhistisch gewesen ... In dem großen Wagen drängen sich die Vielzuvielen, die ohne Namen nicht selig werden können, die im höchsten Buddha selbst nur einen Gott verehren ... Der Mahayana ist der Buddhismus der Priester und des Pöbels ...« (ebd., 416). Am reinsten sieht Mauthner die gottlose Mystik im Taoismus verkörpert, heißt es doch im *Tao Te King*: »Ich kenne nicht seinen Namen. Will ich es bezeichnen, so nenne ich es Tao.« (ebd., 414) und faßte doch Lao-Tse »die tiefste Selbstbesinnung des Osten, das Eingefühl mit einer Welt ohne Gott« in diesem »einen Menschlaut zusammen« (ebd. 445): »Die Unpersönlichkeit, die Ungöttlichkeit des Tao erhellt schon daraus, daß wir nicht wissen, ob wir »der Tao« oder »das Tao« sagen sollen; »das Gott« würde die Vorstellung vielleicht nicht übel wiedergeben. ... Tao ist namenlos, ist eigenschaftslos, ist ohne aussagbaren Begriffsinhalt. Man könnte »das Tao« durch eine neutrale Silbe ersetzen, durch »das.« (ebd.).

⁵² Ebd., 444.

⁵³ Vgl. MAUTHNER (wie Anm. 36), Bd. 1, 1920, 342.

⁵⁴ »Mit gutem Gewissen kann ich zwar nicht der Theologie, aber doch der Religion eine Heimstätte bieten, die wohnlicher und ihrem Wesen angemessener ist als die Stätte der Wissenschaft: die Kunst, insbesondere die Poesie.« (Bd. 4 (wie Anm. 36), 417); »Ich darf dieser Begriffsforschung Beispiele folgen lassen, die es deutlicher machen werden, daß es einen rechten Unterschied zwischen Dichtung und Religion nicht gibt.« (ebd., 418). Als Beispiele werden u.a. Friedrich Hebbel, Nietzsches *Zarathustra*, Tolstoi, Hauptmanns *Emanuel Quint* genannt. Die »gottlose Mystik« kann sich insbesondere auf Goethe berufen (ebd., 425).

⁵⁵ Ebd., 421f.

Zur Neuentdeckung der Mystik in Theologie und Kirche

Mystik ist populär, da sie offenbar an eigene Erfahrungen anknüpfen lässt und dem Bedürfnis nach einer nicht nur materiellen Sicht der Wirklichkeit nachkommt. Neuerdings wird dies auch von kirchlichen Kreisen ernst genommen. Der Reichtum der christlichen mystischen Tradition wird neu entdeckt mit dem Ziel einer Vertiefung und Regeneration der Spiritualität. Hatten Theologen bis vor kurzem das prophetisch-ethische Engagement des Christentums der als persönlichkeits- und weltverneinend apostrophierten östlichen Mystik entgegengesetzt,⁵⁶ die Gnade gegen so genannte Selbsterlöschungstechniken, stehen heute Dialogveranstaltungen auf der Tagesordnung kirchlicher Akademien. »Mystik – Die Religion des neuen Jahrtausends?« lautete der Titel einer Tagung, die vom 2.–4. Juni 1999 an der Evangelischen Akademie Iserlohn stattfand und u.a. danach fragen wollte, ob in der Mystik unterschiedlicher religiöser Traditionen ein Erfahrungswissen stecke, das »die Unterschiede in Formen und Inhalten, in der Lehre, im Ritus und in der sozialen Realität relativiert oder gar hinter sich lässt?«⁵⁷

Sölle und Borchert betonen die Universalität, Demokratie und Frauenfreundlichkeit der Mystik. Die Mystik müsse von allem Klösterlichen und vom Glanz der Heiligkeit befreit werden: »Der Akzent muß auf der ›mystischen Haltung‹, dem ›mystischen Leben‹ oder der ›mystischen Kultur‹ liegen; und vor allem darauf, daß man aus einer Inspirationsquelle im eigenen Innersten motiviert ist. Es geht um die Offenheit im Alltag für das Ungewöhnliche, um Leben nahe bei der eigenen Erfahrung und um eine Vorliebe für eine intuitive, nicht für eine logische Einsicht in die Dinge des Lebens.«⁵⁸ Die romantische Kulturkritik erscheint nun im christlich-befreiungstheologischen Gewand. Borchert begreift Mystik als »Herausforderung für unsere Kultur ... als sozialen Weg, dem es gelingen kann, Armut und Unrecht zu überwinden.«⁵⁹ Forderten die Romantiker eine Rückkehr zur kindlichen Unschuld, so beginnen Sölles Ausführungen mit »Mystik der Kindheit« und ihr Programm lautet: »Ich will mich dem schicksalhaften Zwang der Moderne, den Max Weber die ›Entzauberung der Welt‹ nannte, nicht absolut unterwerfen und entsprechend nicht die Wissenschaft zu dem totalitären Gott machen.«⁶⁰

Im Widerstand gegen Konsumismus, Ausbeutung der Dritten Welt, atomare Aufrüstung konkretisieren sich nach Sölle Ichlosigkeit, Besitzlosigkeit und Gewaltlosigkeit, die Charakteristika traditoneller Mystiken.⁶¹ Ethik ist das entscheidende Kriterium, »echte«

⁵⁶ Vorschub, wenn auch unbeabsichtigten, leistete HEILERS berühmte Unterscheidung mystischer und prophetischer Frömmigkeitsformen und Religionen: während die mystischen Dualitäten auflösend, ekstatisch, persönlichkeitsverneinend, geschichtslos sind, charakterisieren sich die prophetischen als dramatisch dualistisch, sittlich ausgerichtet, persönlichkeitsbejahend, geschichtlich (F. HEILER, *Das Geber*, 1923, 281ff.). Zur apologetischen Aufnahme dieser Typologie vgl. H. KÜNG, *Christentum und Weltreligionen*, 1984, 254–270.

⁵⁷ So der Klappentext des Tagungsprogramms.

⁵⁸ BORCHERT (wie Anm. 5), 338.

⁵⁹ So bereits der Klappentext.

⁶⁰ SÖLLE (wie Anm. 5), 35.

⁶¹ Mystik ist Widerstand und Befreiung in einer technokratischen, globalisierten und individualisierten Welt, in welcher der Mensch zur Maschine geworden nur für den Nutzen der Wirtschaftswelt da ist, wo ein künstliches

Mystik von »falscher« zu unterscheiden.⁶² Sölle treibt dies so weit, dass alle Atomkraft- und Apartheid-Gegner zu Mystikern werden. Wenn Johann Baptist Metz feststellt, das Christentum sei »Mystik mit offenen Augen«, da es die Leiden der Menschen wahrnehme und keinen »blinden Seelenzauber«, »nicht – wie Buddha – eine Mystik der geschlossenen Augen« lehre,⁶³ so sind die prophetisch-ethischen Züge, die man vormals der Mystik entgegensetzte, vollends in die Mystik verlagert.

Im Hinduismus andererseits gilt die Formel »*tat tvam asi*«, »das bist du«, die laut Sölle eine Grundüberzeugung aller Mystik ausdrückt, als Quintessenz der Lehre der Upaniṣaden, auch Vedānta genannt, und besagt: das wahre Selbst des Menschen ist nicht verschieden vom Urgrund aller Wirklichkeit. Die Aussage wird im hinduistischen Kontext als die Ethik übersteigend aufgefasst⁶⁴ und in der gängigsten Interpretation als reale Identität von Mensch und überpersönlichem Absoluten, dem Brahman, gedeutet. Sie ist Ziel eines Erlösungsweges, den man nur alleine gehen kann. Nicht erst hier wird deutlich, was Kritiker der Überzeugung, die Mystik sei ein kulturüberschreitendes Phänomen, entgegenhalten: die Kultur- und Zeitgebundenheit aller Mystik. Bereits in derselben Kultur wird Mystik höchst unterschiedlich aufgefasst, wie, so hoffe ich, aus meinen Ausführungen wenigstens ansatzweise deutlich wurde.

Zur Verteidigung einer ›universalen Mystik‹

Niemand würde heute die kontextuelle Verortung aller Mystik bestreiten,⁶⁵ gleichwohl wird von den Verfechtern einer universalen Mystik ein gemeinsamer Kern geltend gemacht, eine anthropologische Grundkonstante gleich dem Verliebtsein.⁶⁶ Um diesen Kern ist seit den 70er Jahren im wissenschaftlichen Diskurs eine Kontroverse entbrannt. Die Kritiker postulieren, die reine, unvermittelte Erfahrung gebe es nicht, vielmehr schafften und formten die variablen kulturellen Wertvorstellungen, die weltanschaulichen Konzepte und das soziale Umfeld bereits die Erfahrung selbst und nicht erst deren Beschreibung und

Verlangen nach Kaufen und Genießen geweckt wird, wo 20 % der Menschheit auf Kosten der Armut des Großteils der Menschheit lebt.

⁶² Vgl. ebd., 79.

⁶³ J.B. METZ, »Mystik der offenen Augen«, in: *Christ in der Gegenwart* (1991), 5.

⁶⁴ Vgl. *Taittirīya-Upaniṣad* 2.9. Selbsterkenntnis ist Befreiung (*mokṣa*) und wird sogar im Gesetzeswerk *Mānavadharmasāstra* 12.91 der Ethik (*dharma*) hierarchisch übergeordnet.

⁶⁵ Auch BORCHERT hält fest: »Jedes Wort ist kulturgebunden, jede Reaktion des Menschen ist durch Psyche und Charakter gefärbt ... Kein Mystiker beginnt von vorne, mit einer tabula rasa; er knüpft an eine Tradition an.« (BORCHERT, wie Anm. 5, 38) und ähnlich SÖLLE: »Mystische Erfahrungen sind nicht prinzipiell andere als die in den Religionen versprochenen und gefeierten ... wie Heilwerden, Befreiung, der Frieden Gottes ... Der Unterschied ist nur, wie die Mystik mit diesen Erfahrungen umgeht; sie löst die Versprechungen anders ein, sie nimmt sie aus der Abstraktion der religiösen Lehre heraus und befreit sie zu Gefühl, Erfahrung und Gewißheit.« (SÖLLE, wie Anm. 5, 36).

⁶⁶ »Man ersetze ›Verliebtheit‹ durch ›mystische Erfahrung‹, und damit ist Mystik als ein allgemeines Phänomen im ersten Ansatz beschrieben.« (BORCHERT, wie Anm. 5, 12). Zum »mystischen Kern« als »innere Einheit« der »Vielfalt religiöser Erfahrung« vgl. SÖLLE, wie Anm. 5, 74; zur Korrelation von Liebe und Mystik ebd., 151.

Deutung.⁶⁷ Die Verteidiger⁶⁸ führen die gemeinsame Erfahrung auf die Struktur des Bewusstseins und der Psyche zurück.

Peter Sloterdijk meint, Mystik, verstanden als »das wache Hirn im Zustand der Erinnerung an seine vorsprachliche Stille« und das dabei empfundene ozeanische Gefühl sei ein »allgemeines Geburtsrecht«, gehe aber beim Ich-Erwerb und im Erwachsenenleben verlustig.⁶⁹ Als wichtigste Typen von Mystik unterscheidet er »eine Mystik der Ausnahmezustände, die das Subjekt in Augenblicken außerordentlicher Verklärung und wundersamer Berührtheit aus seiner Normalverfassung herausversetzen« und »eine Mystik der Kontinuität, in der jeder wache Moment im Leben der Subjekte durchzogen ist von der Einstrahlung einer gleichbleibenden Ununterschiedenheit«.⁷⁰ Auch der Psychologe Arthur J. Deikman differenziert unterschiedliche Typen mystischer Erfahrung – »(a) untrained-sensate, (b) trained sensate, and (c) trained-transcendent«⁷¹ – und stellt eine enge Beziehung zwischen kontemplativen Praktiken und Ergebnissen moderner psychologischer Studien zur Deautomatisierung fest. Danach bewirken die traditionellen Methoden Meditation und Entsagung eine Auflösung (deautomatization, undoing) der üblichen kognitiven und sinnlichen Wahrnehmungsprozesse und automatisierter Handlungen, was zu einer Entleerung des Geistes, anderen und intensivierten Formen der Wahrnehmung⁷²

⁶⁷ Vgl. S.T. KATZ, »The »Conservative« Character of Mystical Experience«, in: DERS. (Ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, 1983, 4f., der hier eine bereits früher geäußerte These wiederholt: »Jede Erfahrung ist durch extrem komplexe epistemologische Wege hindurchgegangen, wurde durch diese organisiert und macht sich nur so uns zugänglich.« (*Mysticism and Philosophical Analysis*, hg. von S. KATZ, New York 1978, 16, übersetzt von C. MAAß in: MCGINN wie Anm. 9, 455). Beide Bücher enthalten wichtige Beiträge zur Dekonstruktion der Mystik als universaler Kategorie. Die Kritik an einer reinen, unvermittelten Erfahrung richtet sich vor allem gegen Frits Staal, der die These vertrat, die Unterschiede seien bloße »superstructures« (vgl. F. STAAL, *Exploring Mysticism. A Methodological Essay*, Berkeley a.o. 1975, 168–189; fast vollständig nachgedruckt unter dem Titel »Superstructures«, in: R. WOODS (Hg.), *Understanding Mysticism*, New York 1980, 92–108). Teile im Gehirn machten es möglich, in eine bestimmte Bewusstseinskonstellation zu kommen, die als mystischer Zustand zu kennzeichnen sei. Wenig rezipiert wird Staals Annäherung an einen kontextuellen Ansatz: der mögliche identische Bewusstseinszustand habe weit geringere Auswirkungen auf die Persönlichkeit als die unterschiedlichen, von den jeweiligen religiösen Konzepten und moralischen Werturteilen abhängigen Methoden. Zweifellos aber lautet Staals Hauptthese, dass Methoden und Weltanschauungen selbst nichts mit dem mystischen Zustand zu tun hätten. Zu unterscheiden seien mystisches Erleben/Bewusstseinsstruktur (Invariable C) und der (durch Weltanschauungen, insbesondere durch Moralvorstellungen erzeugte) Überbau, die »Superstrukturen« (die Variablen Alpha, Beta usw.). Die Kombination C-Alpha ergäbe die Erfahrung A, jene C-Beta die Erfahrung B usw.

⁶⁸ Vgl. dazu auch A.N. PEROVICH, »Mysticism and the Philosophy of Science«, in: *Journal of Religion* 65 (1985), 63–82, der den »unqualifizierten Kontextualismus« von Katz wissenschaftstheoretisch kritisiert und ihm die Notwendigkeit der Annahme eines »qualifizierten Kontextualismus« entgegenstellt, was die Möglichkeit tatsächlicher transkultureller Gemeinsamkeiten offenlässt.

⁶⁹ P. SLOTERDIJK (wie Anm. 34), 36f.

⁷⁰ Ebd., 37.

⁷¹ A.J. DEIKMAN, »Deautomatization and the Mystic Experience«, in: R. WOODS, *Understanding Mysticism*, 1980, 240–260, hier 241.

⁷² »When one considers that meditation combined with renunciation brings about a profound disruption of the subject's normal psychological relationship to the world, it becomes plausible that the practice of such mystic techniques would be associated with a significant alteration of the feeling of reality. The quality of reality formerly attached to the objects becomes attached to the particular sensations and ideas that enter awareness during periods of perceptual and cognitive deautomatization. Stimuli of the inner world become invested with the feeling of reality, ordinarily bestowed on objects. Through what might be termed »reality transfer,« thoughts and images become real.«

– spezifischerweise Einheitserfahrungen, d.h. Erfahrungen einer Entdifferenzierung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung⁷³ – und Persönlichkeitsveränderungen (marked personality changes)⁷⁴ führe. Die so bewirkten veränderten Bewusstseinszustände mögen, wie Freud meinte, regressive sein oder auch das Resultat einer neuen, nicht reflexiven Empfindungsfähigkeit, die bisher verkannt oder blockiert war. Den höchsten Zustand sieht Deikman in jener mystischen Erfahrung, die er »trained transcendent« nennt. In dieser gebe es keine Affekte, Visionen oder intuitive Einsichten mehr. Trotzdem sei es keine leere Erfahrung, da sie als ausgesprochen intensiv, lebendig und real empfunden werde. Der »Ich-Verlust«, der für sie charakteristisch sei, mache deutlich, dass es um eine Form der Wahrnehmung gehe, in welcher das übliche reflexive Bewusstsein bzw. das normale Ich-Bewusstsein nicht arbeite.

Während bei Sloterdijk und Deikman der kulturelle Kontext nicht mitreflektiert wird, beziehen der Psychoanalytiker Sudhir Kakar und die Philosophin Catherine Clément in ihrer Studie zu ekstatischer Mystik *Der Heilige und die Verrückte* sozio-kulturelle Faktoren mit ein. Ihr Hauptargument zur Universalität ekstatischer Mystik, »wie sie sich höchst spektakulär in Visionen und Trancezuständen manifestiert«, ist psychologisch: »Psychologisch gesehen, läßt sie sich durch eine Ausweitung der Innenwelt, durch ein den ganzen Körper von innen her durchströmendes Bewußtsein charakterisieren. Dieses sich ausweitende Bewußtsein erstreckt sich auch auf die Außenwelt, die von einem Einklang alles Seienden erfüllt scheint.«⁷⁵ Nach Kakar und Clément haben der bengalische Heilige Ramakrishna und eine unbekannte Französin, die beide im 19. Jh. lebten, psychologisch gesehen dieselben Zustände ekstatischer Mystik erlebt, während aber Ramakrishna in Indien zum anerkannten Heiligen wurde, wurde die Französin in einer Anstalt interniert. Kakar und Clément machen somit eine Universalität mystischer Erfahrungsmuster geltend⁷⁶

(ebd., 253, kursiv im Original). Die Deautomatisierung der psychischen Struktur durch Meditationstechniken führe somit zu »sensory translation, reality transfer, and perceptual expansion« (ebd., 247). Die dadurch erwirkte mystische Wahrnehmung zeichne sich durch (a) »intense realness«, (b) unübliche Sinnesempfindungen, c) Einheit (Entdifferenzierung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung und Verschmelzung der sinnlichen Modalitäten), d) Ineffabilität und e) übersinnliche Phänomene aus (252ff., vgl. auch 247f.).

⁷³ »Unity can be viewed as a dedifferentiation that merges all boundaries until the self is no longer experienced as a separate object and customary perceptual and cognitive distinctions are no longer applicable.« (ebd., 249).

⁷⁴ Ebd., 246.

⁷⁵ CLEMENT/KAKAR (wie Anm. 5), 106f.

⁷⁶ Bereits am Anfang ihres Buches wird die Frage nach einer universellen Mystik explizit in einem fiktiven Gespräch erörtert: »Sie haben recht, die Distanz zwischen dem christlichen Monotheismus und dem hinduistischen Polytheismus ist offenbar unüberwindlich. Aber der Monotheismus war immer versucht, weitere Gottheiten zu schaffen, und die Geschichte des hinduistischen Polytheismus ist geprägt durch eine Vielzahl von geglückten wie mißlungenen monotheistischen Reformversuchen, die auch heute noch nachwirken. So hält sich Madeleine für die Jungfrau Maria, was für ihre Epoche, in der der Marienkult in Frankreich einen massiven Zustrom erlebt, typisch ist; Ramakrishna identifiziert sich mit Hanuman, dem Affengott, dem Vorbild des perfekten gläubigen Gehorsams, und manchmal mit Krishna ... Und wenn sie ins Zentrum des mystischen Sogs hinabtauchen, nehmen beide nur eine kosmische Erscheinung wahr, der sie auch beide denselben Namen geben: Gott. Dann unterscheidet sie nichts mehr.« (ebd., 13); »- Sie scheinen von ein und derselben Wahrheit zu sprechen, die beiden Protagonisten gemeinsam ist. Haben Sie möglicherweise den Anspruch, das Universelle zu suchen? Ihnen ist doch wohl bewußt, dass eine solche Suche in philosophischer Täuschung, im Verschwommenen, im Hypothetischen steckenbleiben muß ... - Sie vermuten richtig ... Es fand keine Beeinflussung statt, es existierte keine ernstzunehmende Wechselbeziehung ... wenn es uns

und betonen zugleich die Unterschiedlichkeit kultureller Plausibilität und Akzeptanz. Sie halten es für notwendig, Religion und Mystik zu unterscheiden.⁷⁷ Und sie differenzieren Formen der Mystik: ekstatisch-mystisches Erleben sei von mystischem Erleben, bei welchem die Subjekt-Objekt-Unterscheidung aufgehoben wird, als zwei distinkte Formen von »Mystik des Unendlichen« zu unterscheiden. Letztere Form wird üblicherweise herangezogen, um die Universalität mystischer Erfahrung zu begründen. Ninian Smart hält ein gedankenleeres Bewusstsein (*consciousness purity*, *blank state*) und ein immanentes Glücksgefühl für das Hauptkriterium aller Mystik. Da der gereinigte Geist die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Polarität bewirke, erkläre sich das theistische Interpretationsmuster der Mystik als *unio*, während in Traditionen, wo der Grund des Seins weniger stark als »das Andere« konzipiert wird, der Terminus »Identität« vorherrsche und in Traditionen, die weder einen Gott noch einen Seinsgrund kennen, wie der Buddhismus, Isolation zum zentralen Begriff werde.⁷⁸

Dass es transkulturelle mystische Erfahrungen geben kann, ist somit argumentativ vertretbar. Dass auch Theologinnen und Theologen, wie Sölle und Borchert, einer universalen Mystik das Wort reden, ist die konsequente Folge einer Entwicklung seit dem 16./17. Jh., in der sich der Mystik-Begriff erst formierte, um das zu bezeichnen, was heute als kohärenter Kern verstanden wird. Die reziproke Immanenzformel »ein Jedes geht im Ganzen auf und das Ganze in einem Jeden«, ineins gesetzt mit der theistischen Formulierung »ich in Gott und Gott in mir« (Schmitz) oder abstrakter ausgedrückt »immanente Transzendenz und transzendente Immanenz« (Luhmann), kennzeichnet begrifflich am besten, was unter der *unio* als »kohärenter Kern« aller Mystik verstanden wird.⁷⁹ Auch Sölle und Borchert greifen diese Auffassung auf. Aber es ist – wohlgemerkt – ein psychologischer und philosophischer, kein theologischer Mystik-Begriff, was in der Theologie kaum reflektiert wird; allenfalls wird inkonsequenterweise bemängelt, Mystik werde unangemessen mit »privaten Seelenereignissen« identifiziert.⁸⁰ Ebenso wenig wird

gelingt, das herauszuarbeiten, was ihnen jeweils eigen und zugleich gemeinsam ist, dann sind wir bereits auf dem Weg zu einer gewissen Universalität.« (ebd., 18, kursiv im Original).

⁷⁷ »Wir sind beide überzeugte Atheisten. Doch sind wir nicht die ersten, die einen Unterschied zwischen dem Mystischen und dem Religiösen machen. Die Mystiker haben sich immer gegen ihre Religionen gestellt und dafür häufig mit dem Leben bezahlt; diese Hartnäckigkeit ist Ausdruck ihrer Bereitschaft zum Risiko, ihrer Revolte. Ramakrishna und Madeleine sprengen den Rahmen ihrer jeweiligen Religionen ...« (ebd., 19).

⁷⁸ N. SMART, »The Purification of Consciousness and the Negative Path«, in: S.T. KATZ, 1983 (wie Anm. 67), 117–129.

⁷⁹ Ein Beispiel für die weithin übliche Ineins-Setzung solcher Formeln wäre W.-E. PEUKERT: »Wir wollen ... als Mystik nur jene religiösen Erscheinungen begreifen, deren Kennzeichen das von Leisegang als Urerlebnis bezeichnete Geschehen ist: Der Mensch, der den ihn umgebenden Dingen erkennend und sich ihrer bemächtigend gegenübersteht, hebt die Subjekt-Objekt-Spaltung auf und erlebt sich selbst in den Dingen, die Dinge in sich selbst. Das treibt zur *unio mystica*; Ich ist nicht-Ich; der Mensch ist die Welt; der Mensch ist in Gott und Gott in ihm«, zitiert bei H. SCHMITZ (wie Anm. 9), 187, Anm. 872. Auch nach dem Philosophen Schmitz ist die *unio mystica* der kohärente Kern, der sich »aber der Anschauung eher als der kennzeichnenden Formel erschließt« (ebd., 187). Das Spezifikum dieses kohärenten Kerns, der *unio mystica*, sei nicht nur die Vereinigung, sondern auch das Versunkenheitsbewusstsein (vgl. ebd., 188).

⁸⁰ Wenn Alois M. Haas bemängelt, mystische Erfahrung werde oft unangemessen mit privaten Seelenereignissen identifiziert (HAAS, wie Anm. 9, 329), so ist er konsequenter als Sölle (und Borchert), insofern er die *unio* auf die *unio* mit Gott eingrenzt und sich zur christlichen Mystik bekennt. Nach seiner Definition andererseits (Mystik könne »in

die notwendige Folge einer areligiösen Mystik bedacht. Dieser möchte ich im Folgenden etwas eingehender nachgehen, indem ich die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Mystik aufnehme und zeige, dass bestimmte Formen von Kunst religionswissenschaftlich in der Tat als Mystik bezeichnet werden können.

Kunst und Mystik

Das Verhältnis von Kunst und Mystik wurde unterschiedlich beurteilt, wobei »Bekenntnis« und weltanschaulicher Hintergrund oft in Urteil und Argumentation hineinwirkten. Mauthner hat Mystik und bestimmte Formen der Dichtung ineins gesetzt, sein Zeitgenosse Henri Bremond charakterisiert die Dichtung zwar als »natürliche und profane Skizze der mystischen Aktivität«, kann im Dichter aber nur einen verunglückten Mystiker sehen.⁸¹ Weiter geht die dritte Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* von 1960, die Dichtern und Malern unter dem Stichwort »Neue Mystik« einen eigenen Artikel widmet, aber vorwiegend nur religiös ausgerichtete Kulturschaffende wie Werfel, Barlach, Bergengruen, Rouault und insbesondere Rilke nennt.⁸² Wurden hier inhaltliche Komponenten geltend gemacht, betont Alois M. Haas (1986) die Affinität mystischer und poetischer Redeweisen, stellt aber fest: auch wenn Konvertibilität in der sprachlichen Struktur bestehe, sei »der ontologische Status beider Erfahrungsweisen ... sicherlich je ein anderer.«⁸³ Ganz anders Peter Sloterdijk 1994, der die These vertritt, die Künstler seien die »genuinen Mystiker der Gegenwart«; dass »die übrigen, die Mystiktraditionalisten alteuropäischer Schule, immer noch ihr Heil in Meister-Eckhart- und Jan-van-Ruysbroeck-Zitaten« suchten, stehe auf einem anderen Blatt.⁸⁴ Verhaltener spricht Uwe Spoeri in seinem 1997 herausgegebenen Buch *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende* von »Neomystik«.⁸⁵ Sogar die Juli-Nummer 1997 des *Christ in der*

einem allgemeinsten Sinn ... als jene religiöse Erfahrungsebene gekennzeichnet werden, in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet«, ebd., 319) bleibt diese Eingrenzung uneinsichtig.

⁸¹ H. BREMOND, *Mystik und Poesie*, Freiburg i. Br. 1929, 213.

⁸² Die neue Mystik zeichne sich dadurch aus, »daß der Mensch zu mystischen Tiefen durchbricht, indem er sich der Diesseitigkeit des Lebens stellt (Rilke, Heidegger), und daß der Ort, an dem mystische Erfahrungen gemacht werden, nicht die Abgeschiedenheit, sondern die Wüste des von der Technik bestimmten Alltags ist (Weil, Exupéry).« (H.R. MÜLLER-SCHWEFE, 1960, Sp. 1259).

⁸³ HAAS (wie Anm. 9), 331f.

⁸⁴ P. SLOTERDIJK (wie Anm. 34), 36. Sloterdijk vertritt damit eine ähnliche Position wie Mauthner und argumentiert auch analog, indem er seine These mit einem Formwandel des Religiösen in der Neuzeit begründet: »Nach der Entleerung, ja der Streichung des positiven Jenseits bleibt für das wache Leben die Evidenz bestehen, dass es sich selbst nur zusammen mit allem übrigen, was der Fall ist, gegeben ist ... Sind Jenseitsvorstellungen aus dem Feld geräumt, so kann potentiell alles, was der Fall ist, in einem besonderen Sinn erscheinungsmächtig und offenbarungsträchtig werden. »Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist« (Wittgenstein, Tractatus ...).«

⁸⁵ »Neomystisch« soll demnach heißen, was als *Erfahrung* oder *Erlebnis* (Gedanke, Theorie oder Weltanschauung) der *mystischen unio* (oder der spekulativen Mystik) strukturell gleicht, ohne auf einen persönlichen Gott oder einen transzendenten Grund bezogen zu sein. Die strukturelle Identität mit der mystischen unio betrifft dabei insbesondere den unbezweifelbaren Wahrheits- und Erkenntnischarakter, die grenzenlose Einheit oder unmittelbare Nähe stiftende

Gegenwart korreliert Kunst und Mystik, wenn folgender Text des Pulitzerpreisträgers Charles Simic unter der Überschrift »Mystagogie des Dichters« abgedruckt wird: »Himmel und Erde, Natur und Geschichte, Götter und Teufel sind alle auf skandalöse Weise in der Dichtung miteinander versöhnt. Die Analogie will es, daß ein Jedes im Ganzen aufgeht, und das Ganze in einem Jeden. ... Subjektivität, so behaupten die Dichter, bezieht ihre Transzendenz aus der Gewohnheit, weit voneinander entfernte Dinge als miteinander identisch zu sehen.«⁸⁶

In der Tat finden sich in der Dichtung viele mystische oder »neomystische« Elemente. Eine lokale Berühmtheit wie der St. Galler Dichter Jürg Rechsteiner, bei dem wir den Satz finden: »Ich setze mich, schließe die Augen, höre. Die Kühle des Steins. Sie dringt in mich ein, meine Wärme fließt in den Berg.«⁸⁷ beweist dies ebenso wie Prousts Beschreibung einer wundersamen Entrückung bei einem Bissen in Tee getauchtem Sandtörtchen: »Ein unerhörtes Glücksgefühl, das ganz für sich allein bestand und dessen Grund mir unbekannt blieb, hatte mich durchströmt. Mit einem Schlage waren mir die Wechselfälle des Lebens gleichgültig, seine Katastrophen zu harmlosen Mißgeschicken, seine Kürze zu einem bloßen Trug unserer Sinne geworden; es vollzog sich damit in mir, was sonst die Liebe vermag ... Ich hatte aufgehört, mich mittelmäßig, zufallsbedingt, sterblich zu fühlen.«⁸⁸

Nicht solch vergleichsweise harmlosen Beispielen aus der Dichtung soll hier das Augenmerk geschenkt werden, sondern sozusagen härteren Formen aus der Malerei und Performance-Kultur.

Der Maler Yves Klein sieht in der Kunst die Ermöglichung eines wonnevollen, bleibenden Ausstiegs aus der Zeit, einer Erfahrung von Ewigkeit.⁸⁹ Er verstand seine monochrome Malerei als Grenzüberschreitung, als Konzentration aufs Immaterielle,⁹⁰ als Repräsentationen der »Idee von vollkommener Einheit in absoluter Stille«.⁹¹ Seine berühmten blauen Bilder bezeichnet er als »volle Leere«, »als Nichts, das alles Mögliche umfasst« und stellt fest, dass sie »fast automatisch einen Zustand der Körperlosigkeit«

Funktion, die *Opposition zur rationalen und empirischen Erkenntnis* und zur Alltags- oder Wissenschaftssprache, die *transitorische Augenblickshaftigkeit*, die (psychische wie physische) *Affektivität und Eindringlichkeit* sowie die *Problematik eines adäquaten künstlerischen Ausdrucks* von mystischer unio-Erfahrung und neomystischem Erlebnis.« (U. SPOERI, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn u.a. 1997, 26, im Original fett anstatt kursiv).

⁸⁶ »Mystagogie des Dichters«, in: *Christ in der Gegenwart* 7/97, 55.

⁸⁷ J. RECHSTEINER, *Lesung »Kunst bei der Mühleggbahn«* im Restaurant Drahtseilbahn, St. Gallen, 14.6.1997.

⁸⁸ M. PROUST, *In Swanns Welt. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Erster Teil*, Frankfurt 1981, 63f.

⁸⁹ Angeregt durch die Aufzeichnungen DELACROIX's, der berichtet, er habe beim Anblick des kleinen Küchengartens, dem sanften Sonnenlicht, das mit allem spielte, jedes Mal eine »geheime Freude«, ein Wohlgefühl verspürt und zugleich gedacht: »Aber all dies ist vergänglich: während meiner drei Wochen hier habe ich dieses wunderbare Gefühl hunderte Male erlebt. Ich glaube, wir brauchen ein bestimmtes Zeichen, das uns an diese Momente erinnert«, formuliert KLEIN seine Kunsttheorie: »Für den Maler sind Gemälde gewöhnlich die Zeichen dieser »Momente«, für den Dichter sind es die Gedichte. Dem Maler dient das Gemälde dazu, die Natur dieser »Momente« zu erfassen, oder was ist es sonst, das sie ausmacht? Nach und nach können wir uns mit Hilfe von Gemälden zu diesen Momenten vortasten und sie schließlich ewig leben.« (S. STICH, *Yves Klein*, [Katalog der Ausstellung] Museum Ludwig, Köln und Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf, 8. November bis 8. Januar 1995, 104).

⁹⁰ Ebd., 131.

⁹¹ Ebd., 64.

auslösen.⁹² Am Körper interessieren ihn nur Rumpf und Schenkel; die Körperabdrücke, die zumeist keinen Kopf und kein Gesicht zeigen, erscheinen nicht als individuelle Darstellungen persönlichen Ausdrucks, »sondern als angestrebter Seinszustand, in dem das ›Ich ohne das ›Ich‹‹ eins wird mit dem Leben selbst«.⁹³ Er gehört zwar zu den »neuen Realisten«, bei denen die Wirklichkeit der Sinne, des Körpers und der Umgebung im Zentrum steht, aber er stellt die reale Welt »in den Zusammenhang einer umfassenderen Realität der Leere, die für ihn innerhalb und jenseits der Materialität der Dinge« existiert.⁹⁴ 1960 kreiert er ein »Theater der Leere«. In sein Notizbuch 1958 notiert er ein erstaunliches Gebet: »Allmächtiger Gott, in festem Glauben bitte ich Dich im Namen Deines Sohnes, Jesus von Nazareth, mir in der Galerie während der Ausstellung den Heiligen Geist zu senden. Schaffe für mich eine außerordentliche Atmosphäre, erfülle die spirituellen und sensiblen Ohren aller Besucher mit einem unbeschreiblichen Klang, erhebe dieses Ereignis durch ein unsichtbares, doch mächtiges und ungeheuer schönes Licht zu einer spirituellen und sensiblen Vision. Laß alle, ohne Ausnahme, das Übernatürliche dieser Kunst erkennen, damit der Glaube, der neue Glaube der Kunst, sie alle durchdringt, und alle Menschen der Erde in eine neue, große Zivilisation des Schönen eintreten können.«⁹⁵

Für einen gläubigen Christen grenzt Kleins Gebet vermutlich hart an Blasphemie, auch bei agnostischen und atheistischen Zeitgenossen wurde sein spirituelles Pathos kontrovers aufgenommen. Zweifellos steht er aber für eine (west)europäische und amerikanische Sonderentwicklung von Kunst als Ersatzreligion.⁹⁶ Kandinski, Klee, Rothko, Beuys wie auch der Videokünstler Bill Viola sind nur einige wenige weiterer Namen, die hierzu genannt werden könnten. Das neue Medium der Performance-Kunst und die Möglichkeiten virtueller Inszenierungen haben das Spektrum verbreitert. Sowenig wie jede Dichtung oder Malerei können alle Performances als eine Form von Mystik aufgefasst werden. Aber die Performance-Künstlerin Marina Abramovic scheint mir wesentliche Kriterien dazu zu erfüllen.

Auf der Suche nach dem gereinigten Geist und um die Gegensätzlichkeit von Körper und Geist zu überwinden erforscht Abramovic die Grenzen ihres Körpers, indem sie diesen extremen Belastungen und Torturen aussetzt. 1974 legt sie sich in Belgrad auf einen angezündeten Stern⁹⁷ bis sie ihr Bewusstsein verliert, zu brennen beginnt und von Zuschauern weggetragen wird. 1975 ritzt sie sich mit einer Rasierklinge einen blutigen Stern in den Bauch, peitscht sich heftig und legt sich danach auf ein Kreuz aus Eisblöcken, bis das Publikum nach 30 Minuten durch das Abräumen der Eisblöcke die Performance

⁹² Ebd., 81, 175.

⁹³ Ebd., 175.

⁹⁴ Ebd., 207.

⁹⁵ Ebd., 131.

⁹⁶ Vgl. kurz dazu H. CANKI / H. MOHR, »Religionsästhetik«, in: *HrwG* (wie Anm. 19), Bd. 1, 1998, 122.

⁹⁷ Auch wenn einzelne ihrer Aktionen politische Symbole beinhalten, sind sie nicht primär politisch, wenn auch kulturkritisch. Über ihre frühen Performances sagt Abramovic: »In Jugoslawien waren alle meine Arbeiten Ausdruck einer Rebellion, nicht nur gegen die Strukturen der Familie, sondern auch gegen die sozialen Strukturen und die Strukturen des dortigen Kunstbetriebs.« (T. STOOSS (Hg.), *Marina Abramovic. Artist Body, Performances 1969–1997*, Milano 1998, 15.

unterbricht. Abramovic will mittels solcher Aktionen zur Grenze vorstoßen, an der das Bewusstsein die Kontrolle über den Körper verliert, der Wille ausgeschaltet wird und sich Erfahrungen der Leere einstellen. Sie sucht »Körper und Geist zu reinigen, indem vergessen wurde, an was der Körper »sich erinnerte« und was der Geist im Leben aufgenommen hatte.«⁹⁸ In den Aufzeichnungen ihrer Performances 1975 und 1997 hält sie u. a. fest: »Ich peitsche mich heftig, bis ich keinen Schmerz mehr empfinde.«⁹⁹ Indem sie ihren eigenen Körper dem Schmerz aussetzt, will sie einen »mental Sprung« erreichen und einen »Zustand von Erleuchtung; ein Moment absoluter Klarheit« herbeiführen, mit dem Ziel, diesen Zustand zu stabilisieren und permanent zu machen.¹⁰⁰ In einem Interview gesteht sie: »Ich ertrage Schmerz überhaupt nicht gern ..., aber wenn ich eine Performance beginne, ist das völlig anders. Man wird selbst zur Metapher, zum Objekt und Subjekt des Werks, man ist nicht mehr sich selbst.«¹⁰¹ Auf ihre Performances bereitet sie sich mit bestimmten asketischen und mentalen Übungen vor.¹⁰²

Wie Yves Klein geht es Marina Abramovic nicht nur um die persönliche Erfahrung, vielmehr um eine Entmaterialisierung der Kunst. Sie will das Publikum mit tranceartigen Zuständen der Aufmerksamkeit miteinbeziehen, Energieschwingungen aufnehmen und übertragen,¹⁰³ ein neues Bewusstsein der Einheit von Körper, Seele und Kosmos wecken.¹⁰⁴ Vom Inhalt her ist es gewiss verfehlt, Abramovics selbstinszenierte Martyrien und Selbstentäußerungen mit der Passionsmystik in Verbindung zu bringen. Ob ein »gemeinsamer Kern« besteht, ist fraglich, wenn auch nicht ausgeschlossen. Die einzig sicher verbindenden Glieder scheinen mir der Weg der Selbstentleerung, Kontemplation, Entsagung und die psychologische Möglichkeit, bei gesteigerter Schmerzerfahrung – also einer Form von »Deautomatisierung« üblicher Wahrnehmungen und Handlungen – zu einem Durchbruch und Überstieg zu kommen.

⁹⁸ B. PEJIC, »Körperszenen: une affaire de chair«, in: STOOS (wie Anm. 97), 35.

⁹⁹ T. STOOS (wie Anm. 97), 102, 384.

¹⁰⁰ Vgl. H.U. OBRIST, »Gespräch mit Marina Abramovic«, in: STOOS (wie Anm. 97), 53.

¹⁰¹ H.P. von DANKEN, »Auf der Suche nach dem gereinigten Geist«, in: *Tages-Anzeiger*, 3. April 1998, 65. Sie sieht sich im Einklang mit der früheren anonymen Kunst, die sie für die einzig richtige hält: »Noch einmal: ich glaube, es ist wirklich wichtig, diese Entwicklung noch einmal in Betracht zu ziehen, diesen nicht-persönlichen Raum, wo das Ego depersonalisiert wird. Das Ego muß aus der Arbeit entfernt werden, andernfalls kann nicht kommuniziert werden.« (OBRIST, wie Anm. 100, 54).

¹⁰² Vgl. OBRIST (Anm. 100), 53.

¹⁰³ Vgl. T. MCEVILLE, »Stadien der Energie: Performance-Kunst am Nullpunkt?« in: STOOS (wie Anm. 97), 23–27, der Abramovic mit Yogis und Schamanen vergleicht. ABRAMOVIC selbst gibt dazu Anlass, indem sie ein Erlebnis aus Indien beschreibt: »Weißt du, in Dharamsalam saß ich einmal neben einem Mann, der gerade aus einer Höhle kam, wo er während zehn Jahren meditiert hatte ... Ich konnte die Sprache nicht, und ich verstand nicht ein verdammtes Wort. Aber ich entwickelte eine Temperatur von 45 Grad und war rot wie eine Erdbeere. Ich habe mir nichts gedacht, ich hatte kein Bewußtsein von Raum und Zeit, es entging mir alles und jedes, ich war einfach da, und das wars. Das kommt dem ziemlich nahe, was ich erreichen will. Ich war nicht zehn Jahre in einer Höhle. Aber allein durch die Performance-Energie, die ich in meinen Arbeiten entwickle, glaube ich, daß ich so etwas geschehen lassen kann.« (ebd., 23).

¹⁰⁴ Vgl. STOOS (wie Anm. 97), 9 und Abramovics Ausführungen zur »Spiritualität in der Kunst« in: OBRIST (wie Anm. 100), 53f.

Heinrich Seuse schildert ein Initialerlebnis, das ihn dazu führt, die Leidensmystik zu seiner vornehmlichsten geistlichen Thematik zu machen, wie folgt: »... da war ihm, als ob dieser Gedanke zu ihm übersinnlich gesprochen würde: »Was sitztest du hier? Steh auf und vertiefe dich in meinem Leiden, so überwindest du dein Leiden!«¹⁰⁵ Seuse ritzt sich den Jesus-Buchstaben IHR auf die Brust, geißelt sich selbst blutig, bis zur Todesnähe, worauf ihm »unser Herr« erscheint;¹⁰⁶ Verzückung und die Empfindung der realen Gegenwart Christi widerfährt ihm auch bei der Meditation der Stationen der Passion.¹⁰⁷ Visionäre Christuserscheinungen nach schwerem Leiden, Krankheit, Selbstverstümmelung; Sehnsucht nach Schmerz und Mitleiden der Passion, aktive Imagination der Stationen des Leidens Jesu waren insbesondere in der Frauenmystik verbreitet. Die *compassio* und die intensiv imaginierte oder leiblich erlebte *imitatio* verbindet sich oft mit ekstatischer Verzückung und sogar erotischer Brautmetaphorik.¹⁰⁸ Die Christuskonformität vermittelt intensive Glückserfahrung.

Es scheint psychologisch nicht ausgeschlossen, dass Heilstechniken wie Selbstmortifikationen eine »rohe«, kulturell invariable mystische Erfahrung auslösen, doch macht erst die Interpretation diese zu einer bedeutungsvollen. Auch wenn hinsichtlich Abramovics »geleertem Geist« und dem Zustand bloßen Da-Seins von Mystik gesprochen werden kann, handelt es sich bei der visionär-sinnlichen *imitatio* Christi um einen ganz anderen Typus von Mystik und um völlig andere Erlebnisqualitäten, was indes nicht heißt, dass der »ontologische Status« ein ganz anderer ist: auch Seuse spricht von einer »Hingenommenheit in die formlose Abgründigkeit«, die niemand in Worte fassen könne.¹⁰⁹ Gewiss aber prägen Antizipation und das Netz der retrospektiven, reflexiven und eingewobenen – reflektierten und assimilierten – Interpretationen¹¹⁰ Inhalte, Empfindungen, Transformationsprozesse und selbst die Art des »Durchbruchs«. Es liegt auf der Hand, dass die Künstlerin einen

¹⁰⁵ SEUSE, »Büchlein der ewigen Weisheit«, 14, ed. by K. BIHLMAYER, *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, ND Frankfurt/M. 1961, 196–325, hier 256, Übersetzung N. HELLER, *Des Mystikers Heinrich Seuses O.P. Deutsche Schriften*, Heidelberg 1926, S. 185–294, 237.

¹⁰⁶ SEUSE, *Leben* I, 42, ed. by BIHLMAYER, S. 43, 51f; Übersetzung N. HELLER, S. 43, 51. Zu Seuses grausamen Selbstkasteiungen vgl. auch *Deutsche Mystik. Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler*, ausgewählt v. W. ZELLER, übertragen von W. LEHMANN, Düsseldorf 1967, 16f., 22–26, wobei die Tortur hier nicht in einer »Erscheinung« mündet, sondern im Empfinden von Christusnähe und -konformität: »Als er so blutig dastand und sich selber ansah, das war der jämmerlichste Anblick, so daß er ihm in gewisser Weise sehr dem Anblick zu gleichen schien, da man den geliebten Christus so grausam geißelte.« (ebd., 25).

¹⁰⁷ SEUSE, *Horologium Sapientiae* II 4, erste kritische Ausgabe, ed. by P. KÜNZLE, Freiburg/Schweiz 1977, 369–370, Übers. A.M.HAAS, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, 1995, 199f.

¹⁰⁸ Vgl. P. DINZELBACHER / D.R. BAUER (Hgg.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern (1985) 1990, insbesondere U. KÖPF, »Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik«, 48–77; F. WÖHRER »Aspekte der englischen Frauenmystik im späten 14. und beginnenden 15. Jahrhundert«, 314–340; O. LANGER, »Zur dominikanischen Frauenmystik im spätmittelalterlichen Deutschland«, 341–346; und J. THIELE (Hg.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts*, Stuttgart 1988, insbesondere der Beitrag zu Angela von Foligno, 125–135.

¹⁰⁹ Vgl. ZELLER / LEHMANN wie Anm. 106, 18, ähnlich ebd., 10.

¹¹⁰ Vgl. zu dieser Unterscheidung P. MOORE, »Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique«, in: S.T. KATZ, *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, 108–111.

solchen Durchbruch kaum als Leere-Erfahrung suchen, empfinden und beschreiben könnte, ohne eine Ahnung vom Mahayāna-Buddhismus zu haben.¹¹¹ Sie strebt denn auch danach, ihre Performances immer objektloser zu machen. In mehreren ihrer neueren Darbietungen sitzt sie einfach regungslos und schweigend während mehrerer Stunden an einem Tisch. In einem Gespräch mit ihrem Bruder bemerkt sie: »Leere ist für mich nicht nichts. Sie existiert irgendwie. Sie ist vielleicht etwas, das nicht zur räumlichen und sinnlichen Wahrnehmung gehört. Leere liegt allem, was existiert, zugrunde.«¹¹²

Von einem »religiösen Urphänomen, bei dem in unmittelbarer Intuition das Erleben Gottes stattfindet«, wie die dritte Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* die Mystik definiert, ist Abramovics Leere-Erleben weit entfernt. Hingegen kommt es in unmittelbare Nähe von Ninian Smarts Kennzeichnung des Kerns aller Mystik als »consciousness purity« und dem, was Arthur Deikman unter »trained transcendent« mystical experience« als höchster Form mystischer Erfahrung versteht. Ob sich der fundamentale Unterschied zwischen Abramovics »Leidensmystik« und der Passionsmystik Seuses, Julianas von Norwich, Mechthilds von Stans u. a. mit Smarts Deutung divergenter Erfahrungsmuster auflösen lässt oder vielmehr die Kontextualisten bestätigt, bleibt eine offene Frage, auf die ich im Schlusskapitel nochmals zurückkomme. Einiges hängt davon ab, ob Abramovics Gedankenleere als reine, unvermittelte Erfahrung gewertet werden darf. In den Techniken der Selbstmortifikation wird man indes eine Gemeinsamkeit nicht verkennen können. Das visionär-ekstatische Moment der christlichen Passionsmystik erklärt sich durch die Verbindung solcher Techniken mit aktiver Imagination. Es ist gewiss nicht einerlei für die mystische Erfahrung, was deren Bezugspunkt ist, doch scheint Abramovics Kunst zu beweisen, dass Mystik der imaginäre Raum ist, wo sich Profanes und Sakrales mischen und dass es eine gott-lose Mystik, die nicht nur »Neomystik« ist, in der Tat zu geben scheint. Romantische Schwärmerei oder »Mystik light« wird man der Künstlerin nicht vorwerfen können. Ihre Performances sind ihr Leben und bewirken in ihr Transformationsprozesse.¹¹³

Von einem religionswissenschaftlichen und psychologischen Standpunkt aus scheint es mir möglich, von Abramovics Kunst als Mystik zu sprechen. Ob dies auch von einem theologischen Standpunkt aus möglich ist, braucht hier nicht entschieden werden. Wird der

¹¹¹ Sie äußert diverse Male ihre Hochachtung für den Tibetischen Buddhismus, hält Atemkontrolle für essentiell und hat selbst Exerziten der Mantra-Repetition mitgemacht (vgl. OBRIST, wie Anm. 100, 55). Die ihr gewidmete Werk-Monografie enthält Auszüge aus »Ein Interview mit dem Dalai Lama« über die Leere (vgl. STOOS, wie Anm. 97, 283).

¹¹² M. ABRAMOVIC / V. ABRAMOVIC, »Raum-Zeit-Energie: ein Gespräch über asystemisches Denken«, in: STOOS (wie Anm. 97), 410.

¹¹³ Wie FRITS STAAL (wie Anm. 67) meine ich, dass u. a. die Methode für die mystische Erfahrung prägender ist als der bloße Inhalt einer Erfahrung immanenter Transzendenz. Ähnlich stellt DEIKMAN fest: »The untrained-sensate and the trained-sensate states are phenomenologically indistinguishable, with the qualification that the trained mystics report experiences conforming more closely to the specific religious cosmology to which they are accustomed. As one might expect, an experience occurring as the result of training, with the support of a formal social structure, and capable of being repeated, tends to have a more significant and persisting psychological effect.« (DEIKMAN, wie Anm. 71, 258).

Bezugsgegenstand zum entscheidenden Kriterium einer Definition gemacht, spricht einiges für die von Kakar und Clément vorgeschlagene Trennung von Religion und Mystik. Andererseits hat sogar eine religiöse Tradition wie der Kaschmirische Śvaismus einen engen Zusammenhang zwischen ästhetischem Genuss und nicht-dualer Erfahrung der höchsten Wirklichkeit gesehen: was beide verbindet ist nach Abhinavagupta (10. Jh.) die Selbstvergessenheit bzw. Auflösung des reflektierenden Ich, mit der sich die Entdifferenzierung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung und ein intensives Glücksempfinden einstellen.

Thesenhafte Konklusionen: ein Beitrag zur Mystikdebatte

Das Mystikverständnis der Moderne ist ebenso stark von östlichem wie von christlichem Gedankengut geprägt. Seit der Loslösung des substantivierten Adjektivs ›mystisch‹ von der christlichen Theologie im 17. Jh., der damit einhergehenden Psychologisierung, der philosophischen Rezeption in Romantik und Idealismus und der Übersetzung östlicher Weisheitslehren im 19. Jh. war der Begriff ›Mystik‹ von Anfang an auf Universalisierung angelegt, seit es ihn als eigenständige Kategorie gibt. Zugespitzt ergibt sich daraus die These, dass es sich in Neuzeit und Moderne nicht nur um eine Wiederentdeckung, sondern vielmehr geradezu um eine Neukonstituierung der Mystik handelt, in welcher Mystik anthropologisch – als eine spezifische, nämlich nicht-duale Form von Erfahrung und Bewusstsein – gefasst wird. Konsequente Folge ist, dass es auch ›gott-lose‹ Formen von Mystik gibt, da mystische Haltungen, Grundstimmungen und Bewusstseinslagen nicht nur innerhalb von Religionen vorkommen. Ein Seuse und eine Abramovic werden vergleichbar, auch wenn sie unvergleichbar bleiben.¹¹⁴ Die Crux besteht natürlich darin, dass auch Menschsein kulturspezifisch determiniert ist. Weder Mystik noch Anthropologie können und dürfen losgelöst von ihren kulturellen, sozialen und geschichtlichen Bedingungen erörtert werden. Traditionelle ›Mystiken‹ waren immer an bestimmte Institutionen, asketisch-kontemplative Praktiken und Lebensweisen – im Christentum insbesondere an die Klosterwelt – gebunden. Mit Recht wird im heutigen wissenschaftlichen Diskurs die kulturelle und historische Verankerung von Mystik stark gewichtet. Was indes wenig reflektiert wird ist, dass kaum einer oder eine der sogenannten ›Mystiker‹ oder ›Mystikerinnen‹ sich selbst so bezeichnet hat. ›Mystik‹ ist eine Fremdbezeichnung, eine religionswissenschaftliche Metakategorie und auch in dieser Hinsicht universalistisch angelegt. Wie haltbar aber ist diese Metakategorie? Der strenge Kontextualist Hans H. Penner lehnt sie ab und spricht von einer ›mystical illusion‹: »The basic assumption ... is that there are no direct experiences of the world, or ›between individuals except through the social relations which 'mediate' them‹. Once this principle has been granted, it does not make much sense to speak of states of ›pure consciousness‹ or experiences not constituted from within a

¹¹⁴ Vgl. zu dieser Problematik auch A. WILKE, *Ein Sein – Ein Erkennen. Meister Eckharts Christologie und Śamkaras Lehre vom Atman: Zur (Un-)Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren*, Bern u.a. 1995.

linguistic framework ... The thesis of this essay is that ›mysticism‹ is an illusion, unreal, a false category.¹¹⁵

Behält also Penner das letzte Wort? Ich glaube nicht. Zur konkreten Beweisführung seiner These – indische Mystik sei nur aus der Opposition von Entsagertum und Kastensystem heraus verständlich – ließen sich einige Gegenargumente anführen, die den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würden. Es genügt hier, darauf hinzuweisen, dass sich in der Wissenschaftstheorie ein strenger Kontextualismus wie jener Penners als unhaltbar erwiesen hat.¹¹⁶ Infolgedessen wird eine Differenzierung zwischen kontextabhängigen und kontextunabhängigen Elementen desselben Phänomens zum adäquateren Erklärungsmodell. Auf die Mystik übertragen scheinen Seuses »Hingenommenheit in die formlose Abgründigkeit« und Abramovics Leere-Erfahrung in der Tat auf ein kontextunabhängiges Element hinzudeuten, andererseits lässt sich dieses Element nicht unqualifiziert fassen. Kontextualität ist schon rein formal gegeben: in Seuses Mystik spielt diese Erfahrung eine marginale Rolle, während sie in Abramovics Kunst das Hauptelement darstellt. Wird solche Mehrperspektivität miteinbezogen, dann muss nicht nur die seit dem 19. Jh. verbreitete Überzeugung einer Ost und West verbindenden Gemeinsamkeit mystischer Erfahrung als naiv und obsolet erscheinen, vielmehr wird auch Penners These der Mystik als »Illusion« unhaltbar. Mystik als Universale wäre demnach nicht Illusion, wohl aber müsste selbst noch der veranschlagte gemeinsame Kern aller Mystik als komplexer – kontextabhängig und -unabhängig zugleich – bestimmt werden. Die Frage nach der Konvergenz oder Divergenz von Seuses »Hingenommenheit in die formlose Abgründigkeit« und Abramovics Gedankenleere wird eine offene bleiben müssen, denn sie ist je nach Perspektive unterschiedlich beantwortbar. Im je konkreten Fall eines mystischen Zeugnisses hat Kontextualisierung zweifellos immer den Vorteil wissenschaftlicher Überprüfbarkeit, während sich das Element der Kontextunabhängigkeit dieser letztlich entzieht. Gleichwohl scheint es als notwendiges Postulat unverzichtbar. Dass es auch argumentativ vertretbar ist, haben die bereits detailliert vorgestellten philosophischen und psychologischen Begründungsversuche der Mystik als universaler Kategorie gezeigt. Diese vermögen transkulturell weit verbreitete Bilder wie das Vergehen eines Tropfens im Meer zu erklären, was einem strengen Kontextualisten eher schwer fallen dürfte. Und sie werden bestätigt von einer offensichtlich ebenfalls weit verbreiteten Intuition, welche zur Neukonstituierung der Mystik in der Moderne führte.

¹¹⁵ H.H. PENNER, »The Mystical Illusion«, in: S.T. KATZ 1983 (wie Anm. 67), 89–116, hier: 89.

¹¹⁶ Vgl. PEROVICH, wie Anm. 68.

EVOLUTION VON RELIGION – EVOLUTIONISTISCHE MODELLE UND IHRE BEDEUTUNG IN DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

von Ina Wunn

1. Einführung in die Thematik

Kaum eine wissenschaftliche Theorie hat das Denken des 19. und 20. Jh.s so entscheidend beeinflusst wie Darwins Evolutionstheorie. In seinem 1859 veröffentlichten Werk »On the Origin of Species« führte er den Nachweis, dass die Entstehung der Arten das Resultat eines Entwicklungsvorgangs ist, der sich über riesige Zeiträume erstreckte.¹ Die Wirkung dieser Arbeit war ungeheuer und schlug sich bald auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen nieder. Folgerichtig konzentrierte sich das Interesse im geistigen Klima des ausgehenden 19. Jh.s auf das Herausarbeiten evolutionärer Prozesse auch in den Geistes- und Sozialwissenschaften. So glaubten die Vertreter der sich neu formierenden britischen Sozialanthropologie, eine Religionsentwicklung feststellen zu können, die von rohen und primitiven Anfängen über Polytheismus zu Monotheismus führen sollte.² Heutige Modelle zur Evolution von Religion auf der Basis der Klassifizierung von Religionen nach soziologischen Gesichtspunkten sind zwar angeblich weniger ethnozentrisch als ihre Vorläufer, beschreiben aber weiterhin eine Religionsentwicklung von niedriger (primitive Religion) zu höherer Differenzierung (moderne Religion), was der biologischen Evolution entsprechen soll.³ Die Folgen einer solchen Klassifizierung, die den Großteil der noch heute praktizierten Religionen als primitiv einstuft, die großen Weltreligionen als historisch oder frühmodern und das Christentum in seiner heutigen Form als modern, sind sowohl in der Wissenschaft als auch in der politischen Umsetzung dieser Erkenntnisse unabsehbar. Nahezu klassisch geworden ist diese Auffassung in der Psychologie. Das Gleichsetzen bestimmter Denkmodi ursprünglich lebender Völker mit dem Denken geisteskranker Personen oder unreifen Kindern hat hier Tradition. Angefangen von Sigmund Freuds »Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker«, über Jean Piaget bis zu Ludwig Haesler wird

¹ DARWIN, CHARLES, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), Studio Editions Ltd, London 1995.

² FRAZER, JAMES GEORGE, *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker* (1922), Hamburg 1994.

³ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, in: SEYFARTH, CONSTANS / WALTER M. SPRONDEL (Hg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267–302 sowie DÖBERT, RAINER, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973 und STOLZ, FRITZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, 70.

bewusst oder unbewusst das Denken und religiöse Empfinden von Jäger- oder Pflanzervölkern als kindlich, krankhaft oder zurückgeblieben diskreditiert.⁴ Zum Verständnis der unterschiedlichen kulturellen Gegebenheiten, wie sie für menschliche Gemeinschaften charakteristisch sind, und deren Abhängigkeit von äußeren Faktoren wie Klima, Umwelt, sozialen und politischen Verhältnissen oder wirtschaftlichen Faktoren können evolutionistische Stufenmodelle nicht beitragen.

2. Evolutionstheorien

Ausgangspunkt dieser Studie ist der offenkundige Gegensatz zwischen biologischen und sozialwissenschaftlichen Vorstellungen von Evolution. Ein wissenschaftliches Modell soll eine komplexe Wirklichkeit widerspruchsfrei erklären. Diese Aufgabe erfüllt die biologische Evolutionstheorie, wie sie von Darwin erstmals formuliert und in den folgenden Jahrzehnten von Wissenschaftlern wie Ernst Mayr oder Franz Wuketits vertieft wurde, in perfekter Weise.⁵ Die Entstehung der Arten, ihre Vielfalt, ihre Anpassung an bestehende ökologische Nischen und ihr Aussterben werden von der biologischen Evolutionstheorie überzeugend erklärt; Widersprüche treten nicht auf. Die biologische Evolutionstheorie ist offensichtlich »richtig«, kein ernstzunehmender Biologe zweifelt an ihren Thesen oder stellt sie zur Disposition. Dies betrifft allerdings nur die biologische Evolutionstheorie. Von dem Bonus der Richtigkeit profitieren jedoch auch Entwicklungsmodelle, die nicht die biologische, sondern die Evolution anderer Systeme, z. B. Religion, beschreiben. Intuitiv wird der Schluss gezogen, wenn ein Evolutionsmodell die Veränderung der biologischen Arten in der Zeit überzeugend beschreibe und erkläre, gälte dies auch für die Veränderung der Religionen: Biologische und religiöse Evolution werden gleichgesetzt. Dabei wird nicht berücksichtigt, dass es sich bei Religion und Biologie um völlig verschiedene Systeme handelt – ob Prozesse wie Mutation und Selektion, die für ein System gelten, ohne weiteres auf ein anderes System übertragbar sind, bleibt im konkreten Falle Biologie und Religion noch nachzuweisen. Entscheidender für die fehlerhafte Modellbildung in den Geistes- und Sozialwissenschaften ist jedoch, dass deren Schöpfer wie z.B. Robert Bellah der Überzeugung sind, mit ihren Entwicklungsmodellen ein dem biologischen Evolutionsmodell genau entsprechendes Modell aufgestellt zu haben.⁶ Dass sich die geläufigen Definitionen von biologischer und religiöser Evolution deutlich unterscheiden, ist bisher nicht aufgefallen.

Keine noch so knappe Auflistung von Forschern, die sich mit dem Thema Evolution von

⁴ Vgl. FREUD, SIGMUND, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, S. Fischer, Frankfurt/Main 1984 sowie FRAAS, HANS-JÜRGEN, *Die Religiosität des Menschen*, Göttingen 1993, 61–65 und HAESLER, LUDWIG, *Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit*, Darmstadt 1995, 61.

⁵ Vgl. MAYR, ERNST, *Eine neue Philosophie der Biologie*, München, Zürich 1991 (Cambridge Mass. 1988) sowie WUKETITS, FRANZ M., *Evolutionstheorien. Historische Voraussetzungen, Positionen, Kritik*, Darmstadt 1995.

⁶ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O.

Religion auseinandergesetzt haben, kann auf die Erwähnung Herbert Spencers verzichten.⁷ In seinem Werk »The Principles of Sociology« formulierte er seine Gedanken über die religiösen Vorstellungen ursprünglicher Kulturen. Von der sozialen Organisation segmentärer Gesellschaften ausgehend versuchte er, den Ursprung der Religion im Ahnenkult zu finden.⁸ Edward B. Tylor (1823–1917) gilt als der Begründer des so genannten »Animismus«. Seiner Ansicht nach beginnt Religion mit dem Animismus, dem Glauben an eine menschliche Geist-Seele, der später auf belebte und auch unbelebte Dinge übertragen wird. Ein weiterer Schritt wird mit dem Manenkult erreicht, es folgen der Fetischkult, die Idolatrie, der Polytheismus und der Monotheismus.⁹ Für James George Frazer galt Religion als eine defiziente Art und Weise, die Wirklichkeit zu erfassen. In seinem Hauptwerk »The Golden Bough« bringt er die Religion in eine Entwicklungsreihe, die von der Magie über Religion zur Wissenschaft führt.¹⁰ Das Werk Robert Ranulph Marets (1866–1943) markiert schließlich den Übergang vom Evolutionismus in der Religionswissenschaft und Anthropologie zum Funktionalismus.¹¹ Damit schien das Schicksal evolutionistischer Ideen zum Thema Religionsentwicklung besiegelt.

3. Klassifizierung von Gesellschafts- und Religionssystemen

Die heutigen Typologien von Gesellschafts- und Religionssystemen gehen auf den Begründer der Soziologie, Émile Durkheim, zurück. Er erkannte, dass alle wesentlichen sozialen Institutionen und Normen ihren Ursprung in der Religion haben. Nach Durkheim wird das soziale Verhalten, das für das Funktionieren einer jeden Gesellschaft unabdingbar ist, dessen Regeln aber im Alltag immer wieder gebrochen werden, durch die Religion gestützt und stabilisiert. Eine menschliche Gemeinschaft kann daher als Spiegel ihrer Religion betrachtet werden. Auf dieser Basis versuchte Émile Durkheim, Gesellschaftssysteme in verschiedene Grundtypen zu klassifizieren, welche je spezifische soziale und also auch religiöse Mechanismen aufweisen.¹² Ein Beispiel für eine mögliche Klassifizierung von Religionstypen im Hinblick auf den Grad ihrer inneren Gliederung, der Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Funktionen führt Fritz Stolz an:¹³ Demnach sind segmentäre Gesellschaften, die häufig auch als »primitiv« oder »archaisch« bezeichnet werden, Gesellschaften mit geringer Arbeitsteilung und einer wenig entwickelten Technologie.

⁷ Vgl. KOHL, KARL-HEINZ, »Edward Burnett Tylor«, in: MICHAELS, AXEL (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, 41–59 und SPENCER, HERBERT, »Social Statics«, in: *Collected Writings* Bd. 2, Routledge (1851) 1996, 409–413.

⁸ Vgl. EVANS-PRITCHARD / EDWARD EVAN: *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, 23 und 24.

⁹ Vgl. KOHL, KARL-HEINZ, »Edward Burnett Tylor«, a.a.O., 41–59.

¹⁰ Vgl. WIMMANN, HANS, »James George Frazer«, in: MICHAELS, AXEL (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, a.a.O., 77–89.

¹¹ Vgl. RIESEBRODT, MARTIN, »Robert Ranulph Marett«, in: MICHAELS, AXEL (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*, a.a.O., 170–184.

¹² Vgl. STOLZ, FRITZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, a.a.O., 46–51.

¹³ Vgl. ebd., 70–78.

Sämtliche Aufgaben innerhalb der Gesellschaft können von jedem ihrer Mitglieder wahrgenommen werden, höchstens gibt es eine Trennung der Aufgaben nach Geschlechtern. Die Gesamtgesellschaft ist in Personengruppen unterteilt, die auf verwandtschaftlichen Bindungen basieren, wie z. B. Clan, Subclan und Lineage. Eine große Rolle spielen die Vorfahren, von denen sich das einzelne Verwandtschaftsgefüge ableitet. Obwohl das auf verwandtschaftlichen Beziehungen basierende Sozialgefüge für die Orientierung in der Welt in wirtschaftlicher und religiöser Hinsicht von entscheidender Bedeutung ist, entspricht ihm kein Machtgefüge. Der geringen sozialen Differenzierung dieser Gesellschaften entspricht eine ebenso geringe Differenzierung im Bereich der Religion. Sie umfasst alle Lebensbereiche; es gibt keine Trennung in sakral und profan. Die Religion vermittelt Orientierung in sämtlichen Lebensbereichen, wie Natur, Geografie, Wetter, Gesellschaft usw. Alle diese Bereiche werden in einen Zusammenhang gebracht, aus dem sich eine Orientierung ergibt, die die Grundprobleme des Lebens angeht. Besonders wird immer wieder das Verhältnis zwischen Leben und Tod, zwischen Natur und Kultur und zwischen analogen Spannungen, die das Menschsein betreffen, geregelt. Im Konzept von der Person findet sich in segmentären Gesellschaften keine scharfe Unterscheidung zwischen ich und wir, innen und außen. Daher werden psychische Erfahrungen Außenerfahrungen gleichgestellt.¹⁴

Hierarchisch gegliederte Gesellschaftsformen entstehen dann, wenn komplexere Wirtschaftsformen Arbeitsteilung unabdingbar machen. Arbeitsteilung aber ist nur bei einem höheren Grad gesellschaftlicher Organisation möglich. Das Bedürfnis nach Verwaltung, Verteilung von Kompetenzen, Koordination und Organisation schafft spezialisierte Berufsstände, und es entstehen verschiedene Bevölkerungsklassen. Diese zunehmende Stratifizierung der Gesellschaft spiegelt sich in ihrer Religion wider. Einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft steht ein analog gegliedertes Pantheon gegenüber, dessen Götter deutlich von einander abgegrenzte Charaktere und Eigenschaften haben und dadurch zu Persönlichkeiten werden. Es entsteht ein Priestertum mit genauer Funktionsabgrenzung. Religiöse Spezialisten überarbeiten das überlieferte religiöse Traditionsgut; Mythen und Riten werden in einen stärkeren Zusammenhang gebracht. Innerhalb von Schriftkulturen kommt es zu priesterlicher Spekulation. An die Stelle fragmentarischen rituellen Handelns tritt das umfassende Ritual. Mit zunehmender Weiterdifferenzierung

¹⁴ Dass es keine tatsächlichen Unterschiede zwischen psychischer Erfahrung und Außenerfahrung gibt, konnte LUDWIG HAESLER zeigen. Kein Bild der Wirklichkeit ist ein getreues Abbild des »Außen«, sondern ist ein Konstrukt, das durch verschiedenste Prozesse der sinnlichen Wahrnehmung und des denkenden Verarbeitens dieser Eindrücke auf der Basis von bereits vorhandenen Modellen der Wirklichkeit zustande kommt. Eine Unterscheidung zwischen innen und außen, wie sie hier vorgenommen wird, ist also rein willkürlich und geht von einem naiv-eurozentrischen Weltbild aus, das der Ansicht ist, unsere Art der Wahrnehmung zeige uns die Welt, wie sie wirklich ist. Dementsprechend ist bei Naturvölkern offen oder unterschwellig stets von einem »noch-nicht«, also von einer noch nicht voll entwickelten Fähigkeit, die Wirklichkeit zu erkennen, die Rede. Wäre das der Fall, hätten diese Völker, die aufgrund ihrer Abhängigkeit von der Natur auf Wirklichkeitserkenntnis in viel stärkerem Maße angewiesen sind als der Kulturmensch, bestimmt nicht bis heute überleben können. Dass der Begriff der Person und des »ich«, wie sie uns heute selbstverständlich sind, historisch gewachsen ist, so dass unsere heutige Vorstellung von der Person als apomorphes Merkmal gelten muss, konnte MARCEL MAUSS zeigen. Vgl. MAUSS, MARCEL, *Soziologie und Anthropologie 2. Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des »ich«*, Frankfurt 1989, 221–252, und HAESLER, LUDWIG, *Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit*, Darmstadt 1995.

solcher Gesellschafts- und Kultursysteme können sich Umschichtungen einstellen. Privatkulte, die vom Staatskult oft völlig getrennt sind, nehmen einen höheren Stellenwert ein. In dieser Phase der Entwicklung kommt es zu religiösen Revolutionen, bei denen Religionsstifter auftreten, die das Symbolsystem umbilden. Diese neue Religion wird entweder marginalisiert oder setzt sich durch und führt ihrerseits zu gesellschaftlichen Veränderungen.¹⁵

Zuletzt werden in der modernen Gesellschaft einzelne gesellschaftliche Bereiche ausdifferenziert und zu eigentlichen Teilbereichen ausgebaut; hier ist Religion ein System neben anderen Systemen. Sie wird zunehmend zur Privatsache, zu einem persönlichen Orientierungsrahmen.

4. Evolution von Religion

Nur ein kleiner Schritt führt von der Klassifizierung von Religionen nach soziologischen Gesichtspunkten über das ordnende Auflisten zur Feststellung einer Entwicklungsrichtung. Die oben kurz umrissene Gliederung in Religionen segmentärer Gesellschaften, stratifizierter Gesellschaften und moderner Gesellschaften erfasst sowohl alle rezenten Religionen als auch die Religionen erloschener Kulturen und beschreibt damit ebenfalls eine Religionsentwicklung von niederer zu höherer Differenzierung.¹⁶ Dies entspricht nach Fritz Stolz »der biologischen Evolutionstheorie: Höher organisierte Lebewesen mit spezifischerer Umweltanpassung sind im Evolutionsverlauf später angesiedelt als niederer organisierte.«¹⁷ Diese neuen Theorien sind angeblich weniger ethnozentrisch und berücksichtigen Variationen in der Entwicklung ebenso wie die Rolle exogener Faktoren.¹⁸ Die wesentlichen Eigenschaften der neueren evolutionistischen Theorien werden besonders bei dem häufig zitierten und diskutierten Modell Robert Bellahs deutlich.¹⁹ Er definiert zunächst den Evolutionsbegriff: »Ich definiere Evolution auf jeder Systemebene als einen Prozeß zunehmender Differenzierung und Komplexität der Organisation, die den Organismus, das Sozialsystem, oder welche Einheit auch immer zur Debatte steht, mit einer größeren Fähigkeit ausstattet, sich an seine Umwelt anzupassen, so daß diese Einheiten gegenüber ihrer Umgebung eine größere Autonomie besitzen als ihre weniger komplexen Vorläufer.«²⁰

¹⁵ Vgl. STOLZ, FRITZ: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, a.a.O., 74–77.

¹⁶ Vgl. ebd., 70.

¹⁷ Ebd., 70.

¹⁸ Vgl. LAEYENDECKER, LEO, »Evolution«, in: *Evangelisches Kirchenlexikon* Bd. 1, Göttingen 1986, Spalte 1227–1228.

¹⁹ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 267–302. Nachfolgend wird hauptsächlich auf die Evolutionstheorie Bellahs Bezug genommen, nicht, weil es keine anderen Versuche gegeben hätte, Evolutionsmodelle zur Religion zu entwerfen, sondern weil das Modell Bellahs das meistzitierte Modell ist und weil sich andere Modelle wie beispielsweise das von RAINER DÖBERT in der Abgrenzung der einzelnen Entwicklungsstufen voneinander oder in der Anzahl der Stufen, nicht aber in ihrem prinzipiellen Aufbau von dem Bellah'schen Modell unterscheiden. Vgl. DÖBERT, RAINER, vgl. Anm. 3, 87–139.

²⁰ BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 268.

Religion, um deren Entwicklung und Differenzierung es hier geht, ist nach Bellah »eine Reihe symbolischer Formen und Handlungen, die den Menschen mit den letzten Bedingungen seiner Existenz in Beziehung setzen.«²¹ Religionen lassen sich anhand bestimmter Merkmale wie das »Phänomen der religiösen Weltablehnung«²² oder Fehlen des »Ziel(s) der Erlösung«²³ einer Reihe von Stufen zuordnen. Hier unterscheidet Bellah die primitive, die archaische, die historische, die frühmoderne und die moderne Stufe, in deren zeitlicher Abfolge ein Übergang von einem monistischen zu einem dualistischen Weltbild stattfindet.²⁴

Merkmale primitiver Religion sind einmal ein religiöses Symbolsystem, welches Robert Bellah in Anlehnung an Lucien Lévy-Bruhl als »le monde mythique« bezeichnet.²⁵ Kennzeichnend sind teils menschliche, teils animalische Ahnengestalten, deren Kräfte und Möglichkeiten das Maß menschlichen Vermögens überschreiten, die aber dennoch keine Götter sind.²⁶ Der Mythos verknüpft Menschen und Ahnengestalten mit der Welt. Die vielen Mythen sind noch unzusammenhängend, Eigenschaften der Gottheiten liegen nicht fest. Ebenso wie der Mythos Ausdruck des religiösen Symbolsystems in primitiven Religionen ist, entspricht primitivem religiösen Handeln das Ritual, in dem das Handeln der mythischen Gestalten wiederholt wird. Auf dieser Stufe gibt es keine getrennten religiösen Organisationen. Weder ist eine Kirche noch sind religiöse Spezialisten bekannt. Eine Differenzierung innerhalb der Gesellschaft erfolgt nach Alter, Geschlecht und Verwandtschaftsbeziehungen. Frauen sind vom religiösen Leben zwar nicht ausgeschlossen, aber spielen eine geringere Rolle.²⁷ In sozialer Hinsicht stärkt die Religion die Solidarität in der Gesellschaft und führt deren Angehörige in ihre Rechte und Pflichten ein.

Die archaische Religion dagegen kennt einen echten Kultus mit Göttern, Priestern, Verehrung, eventuellen Opfern und möglicherweise Gott- oder Priesterkönigtum.²⁸ Mythische Wesen werden nun bestimmter gefasst, ihnen werden Eigenschaften zugeordnet, sie haben Persönlichkeit. Der Mensch kann sich an sie wenden, mit ihnen interagieren, aber nicht mehr im Ritual mit ihnen eins werden. Die Beziehungen der Götter untereinander und ihre Zuständigkeit für einen bestimmten Bereich der Welt werden Inhalt religiöser Spekulation und Systematisierung. Wissen, Macht und Einsicht dieser Götter sind weitreichend. Die Beziehung der Menschen zu diesen Göttern wird mit Hilfe von Kommunikationssystemen geregelt, wie sie Verehrung, Opfer und Anbetung darstellen. Zur Aufrechterhaltung dieser Kommunikation ist ein besonderer Priesterstand notwendig. Diese religiöse Organisation ist aber noch immer eng mit anderen sozialen Strukturen verbunden. Die politische Elite beansprucht auch einen höheren religiösen Status. Die sozialen Implikationen der

²¹ Ebd., 268.

²² Ebd., 270.

²³ Ebd., 271.

²⁴ Vgl. ebd., 272.

²⁵ Vgl. ebd., 276.

²⁶ Es handelt sich hier offensichtlich um die Gestalten der Mythologie, die Jensen Dema-Gottheiten genannt hat. Vgl. ADOLF E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948.

²⁷ Ob Frauen auch in den steinzeitlichen Religionen eine geringere Rolle spielten, ist zumindest sehr fraglich. Vgl. GIMBUTAS, MARIJA, *Die Zivilisation der Göttin*, Frankfurt 1996, und MELLAART, JAMES, *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch-Gladbach 1967, 95–155 und 211–240.

²⁸ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 280–283.

archaischen Religion bleibt denen in primitiven Gesellschaften ähnlich. Die göttliche Ordnung umfasst den geschaffenen Kosmos ebenso wie Götter, Mensch und Natur, so dass es kaum Unterschiede zwischen religiösen Geboten und sozialen Normen gibt. Soziale Konformität wird mit religiösen Sanktionen gesichert.

Die nächste Stufe nehmen die historischen Religionen ein. Sie unterscheiden sich von den bisher genannten dadurch, dass sie transzendental sind: neben die empirische Welt tritt eine gänzlich andere Welt religiöser Realität. Den religiösen Symbolsystemen, so verschieden sie auch sind, ist gemeinsam, dass sie alle eine dualistische Weltsicht haben. Das Interesse religiösen Lebens ist nicht mehr auf die diesseitige, sondern auf die jenseitige Welt, auf das Leben nach dem Tode gerichtet. Religiöses Handeln konzentriert sich dementsprechend konsequent auf Heilsgewinnung. Religiöse und politische Hierarchien sind nun getrennt. Das Zwei-Klassen-System der archaischen Periode geht in ein Vier-Klassen-System über, indem sich eine kulturell-religiöse und eine kulturell-militärische Elite sowie eine städtische und eine ländliche untere Schicht ausbilden.

Als typisches Beispiel für frühmoderne Religion nennt Robert Bellah die protestantische Reformation.²⁹ Kennzeichnend ist der Zusammenbruch der hierarchischen Strukturierung der religiösen wie der politischen Welt. Das Heil kann nicht mehr in der Weltflucht, sondern muss im Handeln in der diesseitigen Welt gefunden werden. Im frühmodernen Symbolismus geht es um die direkte Beziehung zwischen Individuum und transzendenter Realität. Religiöses Handeln ist nun nicht mehr auf besondere Akte und Kulte beschränkt, sondern ist eine Forderung, an der sich jedes Handeln im Alltag messen lassen muss. Auch in den religiösen Organisationsformen wurde die Hierarchie eliminiert. An die Stelle von zwei Ebenen religiöser Qualifikation trat die Unterscheidung zwischen Erwählten und Verworfenen. Das alte Vier-Klassen-System in der Gesellschaft löste sich auf und wurde durch einen multizentrierten Typus gesellschaftlicher Organisation ersetzt. Kirche wie Staat erhielten eigene Autoritätsbereiche, obwohl die Kirche noch lange eine Rolle als ethische Kontrollinstanz spielte und sie zahlreiche Entwicklungen in der öffentlichen Wohlfahrtspflege wie auch der Kultur initiierte.

Die moderne Religion ist eine Stufe der religiösen Entwicklung, die sich von den vorausgehenden eklatant unterscheidet. Über ein religiöses Symbolsystem kann nicht mehr gesprochen werden. Das Problem der Religion wird nicht mehr von einer Gruppe verwaltet, sondern es besteht eine Vielzahl von Möglichkeiten »die Welt neu zu gestalten, einschließlich der symbolischen Formen, mittels derer sie erfaßt und auch der Formen, die die unveränderlichen Bedingungen seiner eigenen Existenz ausdrücken.«³⁰ Religiöses Handeln ist noch weniger an den begrenzten Raum der Kirche gebunden als bei der frühmodernen Religion, sondern bedeutet die Suche nach persönlich reifem und verantwortungsbewusstem Handeln in der Welt. Religiöse Organisation findet im Rahmen privater religiöser Vereinigungen mit offener und flexibler Mitgliedschaft statt.³¹

²⁹ Vgl. ebd., 289–294.

³⁰ Ebd., 298.

³¹ Vgl. ebd., 294–301.

5. Kritik an den Modellen zur religiösen Evolution

Allen älteren Modellen zur Evolution von Religion ist gemeinsam, dass sie die Entwicklung von Religion von ihren primitivsten Anfängen in der Vorzeit bis heute beschreibend zu erklären versuchten. Dabei wurden die Religionen steinzeitlicher Jäger- und Sammlerkulturen oder früher Ackerbauern mit den Religionen rezenter Jäger und Sammler bzw. den Religionen primitiver Pflanzerkulturen gleichgesetzt; d.h. es wurde postuliert, dass es sich bei jenen Kulturen um eine Art lebender Fossilien handle, die den direkten Rückschluss auf nicht nur die Lebensweise, sondern auch die Glaubensvorstellungen unserer Vorfahren ermöglichen sollte. Diese Vorstellungen erwiesen sich jedoch als nicht haltbar.³²

Im Zusammenhang mit neueren Vorstellungen zur Evolution von Religion treten zwei verschiedene Evolutionsbegriffe auf: Während Fritz Stolz in seiner Typologie von Gesellschafts- und Religionssystemen die Entwicklung von Religionen als eine der biologischen Evolution entsprechende Weiterentwicklung ansieht,³³ definiert Robert Bellah den Evolutionsbegriff für seine Zwecke neu: »Ich definiere Evolution auf jeder Systemebene als einen Prozeß zunehmender Differenzierung und Komplexität der Organisation, die den Organismus, das Sozialsystem, oder welche Einheit auch immer zur Debatte steht, mit einer größeren Fähigkeit ausstattet, sich an seine Umwelt anzupassen, so daß diese Einheiten gegenüber ihrer Umgebung eine größere Autonomie besitzen als ihre weniger komplexen Vorläufer.«³⁴ Diese Definition von Evolution geht auf Herbert Spencer zurück,³⁵ der unter dem Einfluss Jean Baptiste de Lamarcks eine organozistische Evolutionstheorie noch vor Charles Darwin entwickelte. Spencer war der Ansicht, dass sich das Evolutionsprinzip auf alle Wissenschaften anwenden lasse. Er ermöglichte damit eine Betrachtungsweise, die Aspekte des sozialen Wandels mit Modernisierungs- und Differenzierungserscheinungen verbindet und so versucht, die Komplexität und die erhöhte Funktionalität moderner Gesellschaften zu erfassen. Auch Robert Bellah kommt zu dem Ergebnis, »daß der Freiheitsspielraum des Subjekts wie der Gesellschaft gegenüber den sie umgebenden Bedingungen auf jeder Stufe zugenommen hat ... weil auf jeder folgenden Stufe die Beziehung des Menschen zu den Bedingungen seiner Existenz komplexer, offener und geeignet zu Wandel und Entwicklung aufgefaßt wurde.«³⁶ Im Vergleich Bellah – Spencer wird also nicht ganz klar, was an Robert Bellahs Evolutionstheorie, abgesehen von ihrer systemtheoretischen Konzeptualisierung, so neu ist.³⁷

³² Eine zusammenfassende Kritik findet sich z. B. bei MÜHLMANN, WILHELM EMIL, »Urreligion«, in: CAMPENHAUSEN, HANS FRH. VON u.a. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. VI, 3. Ausg., Tübingen 1957, 1203–1204.

³³ Vgl. STOLZ, FRITZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, a.a.O., 70.

³⁴ BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 268.

³⁵ Vgl. RUDOLPH, W., »Kultureller Evolutionismus«, in: RITTER, JOACHIM (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 2, Darmstadt, Basel 1972, Spalte 835–836.

³⁶ BELLAH, ROBERT N.: »Religiöse Evolution«, a.a.O., 301.

³⁷ Kritik am systemtheoretisch konzeptualisierten Phasenmodell Robert Bellahs übt u.a. auch RAINER DÖBERT.

Robert Bellah nimmt in seine Definition von Evolution ausdrücklich die Organisation von Organismen mit hinein, unterstellt also genau wie Fritz Stolz, dass bei der religiösen Evolution die gleichen Mechanismen wirksam werden wie bei der biologischen Evolution, wobei für ihn Evolution eine von Stufe zu Stufe fortschreitende Entwicklung bedeutet. Dies ist aber zumindest für die Biologie nicht richtig. Es handelt sich bei der biologischen Evolution nicht um etwas, das man analog zu Entwicklungsprozessen in der Sozialwissenschaft definieren kann, sondern um eine Reihe empirisch ermittelter Fakten, die gewissen Gesetzmäßigkeiten gehorchen. Eine einfache Definition der Evolution in der Biologie gibt Franz Wuketits: »Mit Evolution bezeichnen wir ... einen Vorgang der Abänderung der Phänomene in der unbelebten und in der belebten Welt. In der Biologie ist mit Evolution jener Prozeß charakterisiert, der dazu führt, daß im Laufe langer Generationenfolgen Tier- und Pflanzenarten verglichen mit früheren Formen (ihren Vorfahren) ›andersartig‹ werden ... Evolution bedeutet also in der Biologie die Veränderung der Arten in der Zeit.«³⁸ Im Gegensatz zu Evolutionsvorstellungen in den Sozialwissenschaften, in denen bisher unter Evolution eine Entwicklung auf ein ganz bestimmtes Ziel hin – bei Bellah ist es zunehmende Differenzierung und Komplexität, bei Stolz zunehmende Umweltbeherrschung³⁹ – verstanden wird, beschreibt biologische Evolution keine zielgerichtete, also teleologische Entwicklung. Aus der Perspektive des Menschen als »Krone der Schöpfung« – so die menschliche Selbsteinschätzung – erscheint es dem nicht biologisch geschulten Beobachter, als hätten sich pflanzliche und tierische Organismen im Laufe der Erdgeschichte von einfachen zu komplizierten Formen entwickelt. Tatsache ist jedoch, dass es komplexe und hochspezialisierte Lebewesen in der Erdgeschichte schon sehr früh gegeben hat, ebenso, wie es immer noch einfache Organismen gibt.⁴⁰ Evolution im biologischen Sinne kommt nicht durch Höherentwicklung, sondern durch die Anpassung einer Population an einen bestimmten Lebensraum zustande. Dies kann unter Umständen auch bedeuten, dass Organismen im Laufe der Entwicklung ihres Taxons einfacher und weniger komplex werden, wenn es ihr Überleben in einer bestimmten Umwelt fordert.⁴¹ Die Vorstellung von einer zielgerichteten Entwicklung zählt zu den Dauerproblemen nicht nur der Sozialwissenschaften. »Es ist etwas überraschend, wie viele Philosophen, Physiker und gelegentlich sogar Biologen immer noch mit dem Konzept einer teleologischen Determinierung der Evolution liebäugeln. Teilhard de Chardins (1955) ganzes philosophisches Gebäude baut auf einer derartigen Teleologie auf, und das gleiche gilt ... für fast alle

Allerdings bezieht sich seine Kritik nicht darauf, ob Bellah den Evolutionsgedanken richtig auf die Entwicklung von Religion übertragen hat, sondern ob sich ein kulturelles System, speziell Religion, unter das systemtheoretische Entwicklungsmodell subsumieren lässt. Vgl. DÖBERT, RAINER, vgl. Anm. 3, 75–82.

³⁸ WUKETITS, FRANZ, *Evolutionstheorien*, Darmstadt 1995, 7.

³⁹ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 301 und STOLZ, FRITZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, a.a.O., 70.

⁴⁰ Mit Beginn des Kambriums, also vor etwa 570 Millionen Jahren, waren alle erhaltungsfähigen Tierstämme mit Ausnahme der Wirbeltiere bereits ausdifferenziert vorhanden. Vgl. ZIEGLER, BERNHARD, *Allgemeine Paläontologie*, Stuttgart 1975, 216.

⁴¹ Vgl. WUKETITS, FRANZ, *Evolutionstheorien*, a.a.O., 70–78.

bedeutenderen Ideologien der Vergangenheit wie auch der Gegenwart.«⁴² schreibt Ernst Mayr, und weiter heißt es: »Teleologische Auffassungen gehören zu den Haupthindernissen für die Theoriebildung in der Biologie.«⁴³ Dabei konnte bereits Charles Darwin die evolutionären Ursachen für die scheinbare Effizienz und Zweckmäßigkeit der lebenden Systeme erklären, deren Angepasstheit das Resultat von Millionen von Generationen der natürlichen Auslese ist.⁴⁴

Ein kurzer Vergleich der neueren evolutionistischen Klassifizierungen von Religions-systemen mit kognitiven Theorien zur Entwicklung von Religiosität im Rahmen bio-psychischer Reifungsprozesse zeigt, dass zwischen diesen psychologischen Modellen auf der einen und den religionsoziologischen Modellen auf der anderen Seite Ähnlichkeiten bestehen. So entspricht die Stufe des symbolisch-vorbegrifflichen Denkens in der kognitiven Theorie Jean Piagets oder die Stufe intuitiv projektiven Glaubens in der Theorie J.W. Fowlers⁴⁵ der Stufe primitiver Religion, in der »die aktuelle Existenz auf die denkbar intimste Weise mit den paradigmatischen Mythen verquickt ist.«⁴⁶ Die Möglichkeit einer solchen Parallelisierung von Entwicklungspsychologie und Entwicklung von Religion birgt die Gefahr in sich, in den Angehörigen von Völkern auf ursprünglicher Wirtschaftsstufe Menschen zu sehen, die zu logisch-abstraktem Denken, der fünften Entwicklungsstufe bei Piaget, noch nicht fähig sind. Die Übereinstimmung der Vorstellungen der kognitiven Theorien mit der Evolutionstheorie Bellahs wird überdies dadurch deutlich, dass hier wie dort der Stufenbegriff auftaucht. Diesen Stufenbegriff kritisiert bereits Hans-Jürgen Fraas im Zusammenhang mit psychologischen Modellen; die Kritik trifft aber auch auf moderne Modelle zur religiösen Evolution zu: »Der Stufenbegriff legt die ... Vorstellung nahe, daß es sich um eine Wertung handelt. Hier ist nun aber offen, was gewertet werden soll: das Denkniveau hinsichtlich seiner Abstraktionshöhe bzw. die logische Urteilsfähigkeit oder aber die Religiosität selbst.«⁴⁷ Der Verdacht einer Wertung drängt sich auch darum auf, weil die beiden obersten Entwicklungsstufen, die frühmoderne und die moderne Religion, von Religionen Europas bzw. des modernen nordamerikanisch-europäischen Kulturraumes eingenommen werden, andere Kulturen also offensichtlich nicht in der Lage waren, eine derartige Entwicklungshöhe überhaupt zu erreichen.

Robert Bellah hat im Unterschied zu Edward B. Tylor oder James George Frazer die Frage nach einer ersten Religion nicht expressis verbis gestellt, sie vielleicht sogar bewusst ausgeklammert. Er beschreibt unter »primitive Religion« die Religionen noch heute lebender Völker wie die der Dinka, die viehzüchtende Nomaden und frühe Ackerbauern sind, und die australischer Völker, die auf der wirtschaftlichen Stufe von Jägern und

⁴² MAYR, ERNST, *Eine neue Philosophie der Biologie*, a.a.O., 7.

⁴³ LAGERSPETZ, K., »Teleological explanations and terms in biology«, in: *Ann. Zool. Soc. Vanamo* 19, 1-73, 1959, hier zitiert nach MAYR, ERNST, *Eine neue Philosophie der Biologie*, a.a.O., 55.

⁴⁴ Vgl. MAYR, ERNST, *Eine neue Philosophie der Biologie*, a.a.O., 73 und DARWIN, CHARLES, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, Studio Editions, London 1995 (1859), 48-105.

⁴⁵ Vgl. FRAAS, HANS-JÜRGEN, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen 1993, 62 und 68.

⁴⁶ BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 277.

⁴⁷ FRAAS, HANS-JÜRGEN, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, a.a.O., 67.

Sammlern leben. In diesem Zusammenhang behauptet Bellah nicht, dass die ursprüngliche Religion der Menschen so ausgesehen haben könne wie die der so genannten Naturvölker. Allerdings gibt es einige Anzeichen, die dafür sprechen, dass mit der Beschreibung von Primitivreligionen auch eine solche Urreligion gemeint sei. Da ist einmal seine Vorstellung von Evolution als einer Weiterentwicklung von Komplexität und Differenzierung; d.h. am Anfang dieser Entwicklung standen seiner Ansicht nach Gesellschaften, deren Gesellschaftssystem und damit auch Religion einfacher waren – dies entspricht der von ihm beschriebenen primitiven Religion. Zum anderen orientiert sich die Beschreibung der weiteren »Stufen religiöser Evolution«⁴⁸ an der historischen Entwicklung: Auf die primitive Religion folgt die archaische Religion, die in der »antiken Welt«⁴⁹ und in »der frühen Geschichte Israels«⁵⁰ angesiedelt wird. Aus der archaischen Religion entwickelt sich die historische Religion, zu der der frühe Buddhismus ebenso gehört wie das frühe Christentum und der frühe Islam.⁵¹ Die historische Entwicklung setzt sich dann mit dem Entstehen der frühmodernen Religion zur Reformationszeit fort und endet mit der heutigen, modernen Religion. Offensichtlich beabsichtigte Bellah, mit seinem Stufenmodell eine zeitliche Abfolge von Religionen zu beschreiben, so dass sich die früheste Form von Religion unter den als primitive Religion klassifizierten Religionsformen finden lassen muss.

Sowohl Robert Bellahs Stufe der primitiven Religion als auch Fritz Stolz' Typus der primitiven Gesellschaft umfasst sämtliche Religionen von paläolithischen bis rezenten Völkern mit rein aneignender Wirtschaftsweise ebenso wie die Religionen früher Ackerbauern und Viehzüchter. Damit sind nicht nur dreißigtausend Jahre religiöser Entwicklung, sondern auch die Mehrzahl der rezenten Religionen auf einer Stufe untergebracht bzw. einem Typus zugeordnet, oder, salopp ausgedrückt, in einen Topf geworfen.

6. Anforderungen an ein Evolutionsmodell

Ein Modell zur Evolution von Religion muss erlauben, historische ebenso wie rezente Religionen nach bestimmten Gesichtspunkten zu klassifizieren, ohne dass auf eine hierarchische Anordnung in Stufen zurückgegriffen werden muss.

Nach ihrem großen Siegeszug im 19. Jahrhundert, als basierend auf der soziologisch-anthropologischen Evolutionslehre Herbert Spencers und der biologischen Evolutionslehre Charles Darwins evolutionistische Entwicklungsmodelle die Forschung auf fast allen Gebieten beeinflussten, wuchs im 20. Jahrhundert die Einsicht, dass wirkliche Entwicklungen sich kaum durch ein starres Schema erfassen lassen. Die Evolutionslehren gerieten in Konflikt mit der Geschichte. Während sich die Geschichte auf den tatsächlichen Verlauf beziehe und daher eher geeignet sei, gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen

⁴⁸ BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 301.

⁴⁹ Ebd., 282.

⁵⁰ Ebd., 283.

⁵¹ Vgl. ebd., 284–286.

darzustellen, stelle die Evolutionslehre die Logik der Entwicklung in den Mittelpunkt.⁵² Beim Evolutionsbegriff in Geschichte und Kultur muss es sich zwangsläufig, so Wolfgang Wieland, um eine bestimmte Interpretation von Fakten handeln; darin liege der wesentliche Unterschied zum biologischen, auf den Fakten selbst fußenden Evolutionsbegriff.⁵³ Diese Unterscheidung ist jedoch nicht richtig. Sowohl biologische als auch sozial- und geisteswissenschaftliche Evolutionsmodelle versuchen, eine Fülle von Fakten sinnvoll zu ordnen. Wie in der Biologie die Menge der Arten ist auch die Mannigfaltigkeit der Religionen die Folge eines historischen Entwicklungsprozesses. In der Biologie ebenso wie in den Sozial- und Religionswissenschaften sind es bestimmte Merkmale, die dazu führen, dass Formen mit ähnlichen Merkmalen zusammengefasst werden.

Es gibt allerdings einen entscheidenden Unterschied zwischen biologischer und religiöser Evolution: Die biologische Evolution verändert im Laufe einer historischen Entwicklung die Art durch zufällige erbliche Veränderungen (Mutation) und Auslese (Selektion). Auch bei den Religionen lassen sich ähnliche Vorgänge beobachten: Eine sich ändernde Umwelt, eine neue Wirtschaftsweise stellen andere Anforderungen an die Menschen – ihre soziale Organisation und ihre Religion ändern sich. Aber: gerät eine fremde biologische Art in den Lebensraum einer dort heimischen Art, wird das zwar auf das Ökosystem und damit auf beide Arten einen Einfluss haben, sicherlich werden sich aber keine Mischformen zwischen diesen Arten ausbilden. Anders bei Religionen: Die Fülle der Beispiele, wie sich aus autochthonen und eingewanderten Religionen ganz eigene Formen entwickelten, ist fast unübersehbar. Der entscheidende Unterschied zwischen den heute anerkannten biologischen und nicht-biologischen evolutionistischen Entwicklungsmodellen ist der, dass die Biologie in der Evolution Veränderung in Anpassung an bestimmte Umweltparameter sieht, wohingegen nicht-biologische Entwicklungsmodelle immer noch von einer Höherentwicklung ausgehen.⁵⁴ Diese Vorstellung einer wie auch immer gearteten Höherentwicklung führt zu einer ganz bestimmten Wertung der Merkmale, die dann in die Merkmalskategorien primitiv – einfach – differenziert eingeordnet werden, so dass als Ergebnis dieser Klassifikationen letztlich nur immer wieder ein Stufenmodell herauskommen kann. Eine stärkere Berücksichtigung der historischen Sequenz von Religionen und ihrer geografischen Verbreitung könnte analog zur biologischen Evolution zum Herausarbeiten von Verwandtschaftsbeziehungen führen, an deren Ende nicht ein Stufenmodell, sondern ein Stammbaum stünde.

⁵² Wörtlich heißt es: »Die Evolutionstheorie formuliert... keine kausalgeseztlichen Aussagen für »den« historischen Prozeß des gesellschaftlichen Wandels. Ihr Erkenntnisinteresse liegt primär in der Formulierung von Bedingungen und Folgen der Differenzierung evolutionärer Mechanismen.« LUHMANN, NIKLAS, »Entwicklung und Geschichte«, in: DERS., *Soziologische Aufklärung* Bd. II, Opladen 1975, 152.

⁵³ Vgl. WIELAND, WOLFGANG, »Entwicklung II. In Geschichte und Natur«, in: CAMPENHAUSEN, HANS FRH. VON u.a. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. II, vgl. Anm. 33, Spalte 510–516.

⁵⁴ Dass auch Evolution von Religion kein stetiges Aufwärtsschreiten bedeutet, hat bereits Tylor gewusst; wie stark das Verhalten des Einzelnen, sein persönliches Evolutionsniveau, von seiner Umwelt abhängt, beschreibt der Begründer der Evolutionslehre, Herbert Spencer. Vgl. KOHL, KARL-HEINZ, »Edward Burnett Tylor«, in: MICHAELS, AXEL (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, a.a.O., 41–59 und SPENCER, HERBERT, »Social Statics«, in: *Collected Writings* Bd. 2, Routledge (1851) 1996, 409–413.

Eine stärkere Anlehnung eines Modells zur Evolution von Religion an biologische Evolutionsmodelle ist aus dem Grunde vertretbar, da Religion über die Erkenntnisleistung des menschlichen Gehirns direkt mit der Biologie des Menschen verknüpft ist. Religion, verstanden als »Ergänzung der sinnlich erfassbaren Welt durch einen gedanklichen Überbau, der den empfundenen oder gedachten Mangel an Welterkenntnis mit Hilfe gedanklicher Konstrukte behebt«,⁵⁵ ist ein Produkt der menschlichen Umweltwahrnehmung, die Wahrnehmung aber eine Folge der menschlichen Gehirnstruktur und diese wiederum eine biologische Tatsache, die der Umwelt auf evolutivem Wege angepasst ist und vor allen Dingen auch deshalb so hoch entwickelt und spezialisiert ist, um auf Umweltänderungen durch neue Anpassungen rasch reagieren zu können. Im Unterschied zu den Auffassungen der bisherigen evolutionistischen Modelle kann mit religiöser Evolution weder eine Höher- noch eine Weiterentwicklung, keine zunehmende Differenzierung oder Unabhängigkeit von der Umwelt gemeint sein. Vielmehr wird im Folgenden unter religiöser Evolution in Anlehnung an den biologischen Evolutionsbegriff ein Vorgang der Veränderung von Religionen verstanden. Mit Evolution ist demnach jener Prozess charakterisiert, der dazu führt, dass im Laufe der Zeit eine bestimmte Religion andersartig wird. Evolution bedeutet in der Religionswissenschaft die Veränderung einer Religion in der Zeit.

7. Klassifikation von Religionen

Jeder, der sich mit Religionen beschäftigt, sieht sich einer verwirrenden Fülle von rezenten und historischen Religionen gegenüber. Ziel einer Klassifizierung ist es, in diese Vielzahl der Phänomene eine Ordnung zu bringen, die über das Herausarbeiten von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu einem besseren Verständnis sowohl der Einzelphänomene als auch ihrer Zusammenhänge führt.⁵⁶ Eine von mehreren Möglichkeiten des ordnenden Unterscheidens von einzelnen Religionen wird beispielsweise in der Religionsgeschichte beschritten. Die Religionsgeschichte behandelt »nacheinander die primitiven Religionen und die toten und lebenden Kulturreligionen des Ostens und Westens mitsamt den ihnen entsprossenen Weltreligionen«.⁵⁷ Eine andere Möglichkeit der Klassifizierung wird gewählt, wenn verschiedene Religionstypen herausgearbeitet werden. Je nachdem unter welchem Gesichtspunkt eine solche Typologie vorgenommen wird, können ganz verschiedene Religionen zu einer Gruppe zusammengefasst werden.⁵⁸ Solche Typologien von Religionen sind beispielsweise mit den Begriffen »Weltreligionen«, »Indische Religionen« oder »Archaische Religionen« beschrieben.

⁵⁵ Vgl. WUNN, INA, *Götter, Mütter, Ahnenkult – Neolithische Religion in Anatolien, Griechenland und Deutschland*, Dissertation, Hannover 2000, 9.

⁵⁶ Vgl. ANTES, PETER, »Religion«; in: FAHLBUSCH, ERWIN u.a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon* Bd. 3, Göttingen 1992, Spalte 1543–1545.

⁵⁷ HEILER, FRIEDRICH, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart u.a. 1979, 18.

⁵⁸ FRIEDRICH HEILER nennt folgende Möglichkeiten: Eine Typologie von Religionen nach dem soziologischen Charakter, nach dem Gottesbegriff, nach der Lebensart, nach der psychologischen Eigenart. Vgl. ebd., 19.

Wie alle empirischen Formen von Klassifikation gründet sich auch die evolutionistische auf die Tatsache, dass es offensichtlich leicht voneinander abgrenzbare natürliche Gruppen von Religionen gibt. Im Unterschied zu anderen empirischen Klassifikationsmethoden fordert ein evolutionistischer Ansatz, dass es eine Erklärung für die Ähnlichkeit der Religionen einer solchen Gruppe geben muss. Eine mögliche und einleuchtende Erklärung für diese Ähnlichkeit ist die kulturelle und historische Verwandtschaft bestimmter Religionen.

Eine Klassifikation im Rahmen eines Modelles zur Evolution von Religionen sollte also im Unterschied zu den oben genannten Möglichkeiten die Vielzahl von Religionen auf der Grundlage ihrer auf Verwandtschaft beruhenden Ähnlichkeit von Merkmalen bestimmten Gruppen zuordnen.⁵⁹

Evolutionistische Klassifikation führt demnach zur Rekonstruktion von historischen und kulturellen Zusammenhängen zwischen verschiedenen Religionen. Ein solches Klassifizieren von Religionen muss geografische und historische Zusammenhänge berücksichtigen. Darüber hinaus ist ein Abwägen und Bewerten bestimmter Ähnlichkeiten auf der Basis des religionswissenschaftlichen Vergleichs notwendig. Als Merkmalskatalog kann beispielsweise die von der Religionsphänomenologie herausgearbeitete Menge derjenigen Merkmale dienen, die in ihrer Gesamtheit das »Wesen der Religion«⁶⁰ beschreiben, aber auch die von Döbert beschriebenen »Deskriptiven Gesichtspunkte für die Beschreibung von Religionen«.⁶¹ Schwierigkeiten bei der praktischen Anwendung dieser Methode ergeben sich dadurch, dass ein solcher Merkmalskatalog nicht Punkt für Punkt abgefragt und eine Verwandtschaft zwischen zwei oder mehreren Religionen bei Übereinstimmung in möglichst vielen Punkten postuliert werden kann.⁶² In diesem Falle käme man leicht wieder zu dem bekannten Ergebnis, dass sich primitive Religionen untereinander sehr stark ähneln, daß sie also auch miteinander verwandt sein müssen. Dieses Ergebnis kann aber offensichtlich nicht richtig sein; so sind sich beispielsweise die Religion der Wemale auf Ceram, der Marind-anim Neuguineas und der frühen Griechen in einigen Punkten ähnlich, wie Adolf E. Jensen deutlich herausarbeiten konnte.⁶³ Während eine Religionsverwandtschaft zwischen den Marind-Anim und Wemale durchaus denkbar sein könnte, ist die Religion Griechenlands sicher aus völlig anderen Wurzeln entstanden und hat mit den Religionen des pazifischen Raumes nichts gemeinsam, bis auf eben jene Primitivmerkmale, die alle Religionen der »Stufe der Primitiven Religion«⁶⁴ aufweisen. Dies bedeutet, dass

⁵⁹ Als verwandte Religionen gelten solche, die entweder aus einander entstanden sind oder sich gegenseitig entscheidend beeinflusst haben und/oder zeitlich und regional unmittelbar aufeinander folgen.

⁶⁰ HEILER, FRIEDRICH, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, a.a.O., 561.

⁶¹ DÖBERT, RAINER, *Systemtheorie* ..., vgl. Anm. 3, 85–86.

⁶² Die Diskussion um die Wertigkeit bestimmter Merkmale zur Abgrenzung von Kulturen wurde im ethnologisch-anthropologischen Bereich schon einmal geführt, nämlich zwischen den Vertretern verschiedener Richtungen der von Leo Frobenius begründeten Kulturkreislehre. Allerdings stand hier die Gesamtheit der kulturellen Erscheinungen, nicht ausschließlich die Religion im Vordergrund des Interesses. Vgl. JENSEN, ADOLF E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948, 26–31.

⁶³ Vgl. ebd., 33–77.

⁶⁴ Mit Stufe der Primitiven Religion sind alle die Religionen gemeint, die Bellah und Stolz aufgrund ihrer

die Merkmale gewertet werden müssen, wenn als Ergebnis eines Merkmalsvergleichs ein Verwandtschaftsverhältnis von Religionen auf der Basis gleicher Abstammung herauskommen soll. Diejenigen Merkmale, die zur Zuordnung bestimmter Gruppen von Religionen zu bestimmten Stufen geführt haben, sind ungeeignet. Diese Primitivmerkmale beschreiben Eigenschaften, Praktiken und Symbole, die in direktem Zusammenhang mit der Sozialstruktur und der Wirtschaftsweise dieser Völker stehen, sie können sich also bei Völkern gleicher Wirtschaftsweise gar nicht unterscheiden.

Als Ergebnis dieser kurzen Erörterung kann festgehalten werden, dass zur Bewertung von Verwandtschaftsverhältnissen (meint: gleicher Ursprung dieser Religionen) zwischen Religionen nicht gemeinsame Primitivmerkmale herangezogen werden dürfen, sondern nur solche Merkmale, die als gemeinsame Sonderentwicklung aufgefasst werden können. Zur Erläuterung des Gemeinten mögen zwei Beispiele dienen:

Aus dem westeuropäischen Mesolithikum stammen Funde von Kieseln, die mit abstrakten Zeichen bemalt wurden: es handelt sich um Wellenbänder, Kreise, Punkte und Sonnen. Da ihre Bedeutung aus den Fundstücken selbst nicht abzuleiten ist, hofft Mircea Eliade, dieser Bedeutung durch den völkerkundlichen Vergleich näherzukommen. Er führt aus: »Überzeugender jedoch erscheint der Vergleich mit den australischen Tschuringas. Bekanntlich stellen diese zumeist aus Stein gefertigten und mit verschiedenen geometrischen Mustern verzierten rituellen Gegenstände den mystischen Leib der Ahnen dar.«⁶⁵ Ähnlich fühlt sich Michel Lorblanchet an die religiösen Praktiken der australischen Ureinwohner erinnert, wenn er zur möglichen Bedeutung der jungpaläolithischen Höhlenmalereien schreibt: »Wir sind der Ansicht, daß die Bilderhöhlen in Frankreich wie in Australien der ›Traumzeit‹ angehören.«⁶⁶ Wer die Berechtigung eines solchen Vergleichs anerkennt, der die Religionen von Völkern verschiedener Kontinente und verschiedener geologischer Zeiten in unmittelbaren Zusammenhang bringt, kann nur von zwei möglichen Voraussetzungen ausgehen: Eine Möglichkeit besteht in der Annahme, den Religionen der Australier und der steinzeitlichen Westeuropäer läge eine gemeinsame Urreligion zugrunde, aus der sich dann beide Religionen als Tochterreligionen entwickelt hätten, deren Ähnlichkeit aber immer noch groß genug ist, um die Inhalte der einen mit Hilfe der anderen erschließen zu können. Dies wird bei der großen räumlichen und zeitlichen Distanz und bei fehlenden fossilen und rezenten Zwischengliedern niemand mit Ernst annehmen. Die zweite Möglichkeit ist die, dass man Traumzeit und Tschuringa bzw. Tjurunga für ein Primitivmerkmal hält, also ein Merkmal, das einer jeden Religion auf der Stufe der »Primitiven Religion« eigen ist. Dies ist aber einerseits nicht richtig – wie Waldemar Stöhr ausführt, handelt es sich hierbei um eine während langer historischer Zeiträume entstandene Spezialentwicklung der australischen Religion⁶⁷ – andererseits wäre es dann für die Rekonstruktion der paläolithischen europäischen Religion eine unoriginelle

gemeinsamen Primitivmerkmale dieser Stufe zugeordnet haben. Vgl. BELLAH, ROBERT N.: »Religiöse Evolution«, a.a.O., 273–280 und STOLZ, FRITZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, a.a.O., 207.

⁶⁵ ELIADE, MIRCEA, *Geschichte der religiösen Ideen* Bd. 1, Freiburg u.a. 1978, 40.

⁶⁶ LORBLANCHET, MICHEL, *Höhlenmalerei*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1997, 18.

⁶⁷ Vgl. STÖHR, WALDEMAR, »Totem, Traumzeit, Tjurunga – Die australischen Religionen«, in: ELIADE, MIRCEA, *Geschichte der religiösen Ideen* Bd. 3/2, Freiburg u.a. 1991, 184–207.

Erkenntnis, da man ihr getrost sowieso alle typischen Primitivmerkmale der untersten Religionsstufe der Stufenmodelle zuordnen könnte, über die spezifischen Eigenheiten dieser Religion aber weiterhin nichts weiß. Also: Es gibt keine kulturgenetische Verwandtschaft der australischen Religion mit der europäisch-paläolithischen Religion, daher können Spezialmerkmale⁶⁸ der australischen Religion nicht herangezogen werden, um die frühe Jägerreligion Europas zu erklären.⁶⁹

Das zweite Beispiel entstammt der germanischen Religion. Die Quellenlage zur germanischen Kultur- und Religionsgeschichte ist schlecht. Wie Ake Ström schreibt, ist die Forschung für die ältesten Perioden auf die Auswertung nichtliterarischer Denkmäler angewiesen, während für die spätere Zeit einige wenige Texte vorliegen.⁷⁰ Diese spärlichen Quellen werden erschlossen und ergänzt mit Hilfe von Fakten, deren Kenntnis anderen indogermanischen Religionen entnommen ist.⁷¹ Die völlig legitime Begründung Ströms ist folgende: »Weil die Germanen indogermanischer Zunge sind, haben wir den Hintergrund der germanischen Religion in derjenigen der Indogermanen zu suchen.«⁷² Den Zusammenhang zwischen indogermanischer Sprachverwandtschaft und indogermanischer Kultur wurde von Ström an anderer Stelle erörtert.⁷³ Grundlage der germanischen Religion ist also eine historisch ältere indogermanische Religion, von der aus sich sowohl die germanische als auch die indische, die iranische, die baltische, die slawische, die griechische Religion und andere entwickelt haben. Diese gemeinsame indogermanische Religion hatte verschiedene Merkmale, die sich in leicht abgewandelter Form bei allen Tochterreligionen wiederfinden. Zu diesen Merkmalen zählen nach Ström: Der Gegensatz Mensch – Gott, das System der Götter, der Mythos vom Unsterblichkeitstrank, das Pferdeopfer, der Feuerkultus, das Fehlen von Tempeln und Götterbildern sowie mündliche Überlieferung der Tradition.⁷⁴ Dieser von Ström angeführte Merkmalskatalog entspricht den Forderungen nach einer Merkmalsgewichtung im Rahmen einer evolutionistischen Klassifikation. Er fußt auf der kulturellen Verwandtschaft der Religionen; er benutzt keine Primitivmerkmale, sondern gemeinsame Sonderentwicklungen der genannten Religionen, um sie als Gruppe von Religionen abzugrenzen. Mit Hilfe des Vergleichs gelingt es Ström, innerhalb der genannten Gruppe indogermanischer Religionen näher und weniger nah verwandte zu unterscheiden sowie mit Hilfe des sprachwissenschaftlichen Vergleichs den Zeitpunkt ihrer Trennung in etwa zu bestimmen.⁷⁵

⁶⁸ Spezialmerkmale können deshalb nicht herangezogen werden, da es sich hierbei um eine Sonderentwicklung handelt. Beispiele aus dem Bereich der australischen Religion können aber durchaus Phänomene steinzeitlicher Religion erklären, wenn es sich um sogenannte Primitivmerkmale handelt.

⁶⁹ Im Übrigen konnte eine paläolithische Religion bis heute nicht nachgewiesen werden. Alle angeblichen Belege für frühe religiöse Praktiken erwiesen sich als nicht haltbar. Vgl. WUNN, INA, *Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1977, 89–106.

⁷⁰ Zur Quellenlage vgl. STRÖM, AKE V. / HARALD BIEZAIS: *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart u.a. 1975, 37–44.

⁷¹ Vgl. ebd., 51.

⁷² Ebd., 51.

⁷³ Vgl. ebd., 16.

⁷⁴ Vgl. ebd., 52–56.

⁷⁵ Vgl. ebd., 17–18.

8. Der Religionsbegriff als systematische Einheit

Eine Schwierigkeit bei der Durchführung der Klassifikation der Religionen unter evolutionistischen Gesichtspunkten ergibt sich dadurch, dass in der Religionswissenschaft eine natürliche systematische Einheit fehlt, wie sie in der Biologie mit dem Artbegriff gegeben ist, an der die Evolution gleich Veränderung ansetzt. Unter Religion wird in der Religionswissenschaft einmal ein Begriff verstanden, der sich auf inhaltliche Fragen bezieht. In diesem Sinne sind Definitionen des Religionsbegriffes zu verstehen, wie sie sich bei Autoren wie Robert Bellah⁷⁶, Friedrich Heiler⁷⁷ und auch in dieser Arbeit finden. Durchaus geläufig ist jedoch auch die Verwendung des Begriffs Religion als systematische Einheit. So schreibt Heinrich von Stietencron über die Religionen des indischen Subkontinents: »Der Begriff ›Hinduismus‹ faßt eine Gruppe miteinander verwandter, aber durchaus verschiedener Religionen, die im südasiatischen Raum ... entstanden sind, zu einer Einheit zusammen.«⁷⁸ An anderer Stelle heißt es: »Nun steht aber in nahezu allen Büchern über den Hinduismus, daß es sich bei den Kulturen des Vishnu, des Shiva und anderer Göttinnen und Götter um Sekten innerhalb des Hinduismus handele. Aber können wir den Begriff Sekte auf religiöse Gruppierungen anwenden, welche zwar einer gemeinsamen kulturellen Tradition angehören, sich aber in Bezug auf ihre Stifter, auf ihre heiligen Schriften, auf ihre Seher und Theologen und auf ihren Kult deutlich voneinander unterscheiden und die vor allem nicht den gleichen Gott als höchsten Gott anbeten?«⁷⁹ Aus dem Gesagten wird deutlich, dass unter Religion als systematische Einheit ein Glaubenssystem verstanden wird, das sich von anderen durch einen eigenen Stifter, eigene heilige Schriften und einen eigenen Kult unterscheidet. Nach dieser Definition sind Christentum, Islam, Judentum, der Buddhismus Religionen im systematischen Sinne.⁸⁰ Schwieriger wird es, wenn man den Religionsbegriff als systematische Einheit auf primitive oder archaische Religionen übertragen will. Hier fehlen zumindest einige der Kriterien, die oben als notwendig für die Einstufung eines Glaubenssystems in die Kategorie Religion angesehen wurden. Als Beispiel möge die Griechische Religion gelten. Offensichtlich handelt es sich um eine Gruppe verwandter symbolischer Formen und Handlungen, die untereinander ähnlich genug sind und eine immerhin so große historische und kulturelle Bedeutung haben, daß es gerechtfertigt scheint, den Begriff Religion auf sie anzuwenden. Dabei fehlen sowohl der gemeinsame Stifter wie die gemeinsamen heiligen Schriften. Selbst Kult und Götter waren zumindest in der griechischen Frühzeit verschieden. Ähnliche Probleme werden sich bei der Klassifikation der sogenannten primitiven oder früharchaischen Religionen ergeben: Meist wird nicht abzugrenzen sein, ob es sich um eine Religion im

⁷⁶ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 268.

⁷⁷ Vgl. HEILER, FRIEDRICH, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, a.a.O., 1–5.

⁷⁸ STIETENCRON, HEINRICH VON, »Hinduismus«, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XV, Berlin, New York 1986, 346.

⁷⁹ STIETENCRON, HEINRICH VON, »Hinduistische Perspektiven«, in: KÜNG, HANS (Hg.), *Christentum und Weltreligionen*, München, Zürich 1984, 219.

⁸⁰ Vgl. ANTES, PETER (Hg.), *Große Religionsstifter*, München 1992.

systematischen Sinne oder um lediglich eine Variante von lokaler Bedeutung handelt, die passender mit einem anderen Begriff, der eine untergeordnete systematische Wertigkeit impliziert, zu bezeichnen wäre.

Um solche systematischen Einheiten oder Taxa, die hinsichtlich ihrer systematischen Wertigkeit dem Begriff Religion untergeordnet sind, handelt es sich bei den Begriffen Kirche, Konfession und Sekte. Diese Begriffe lassen sich anhand ihrer Definitionen durchaus unterscheiden,⁸¹ können aber nicht in eine eindeutige Stufenfolge abnehmender Wertigkeit gebracht werden. Da mit den genannten Begriffen einschließlich des Religionsbegriffes stets inhaltliche Vorstellungen und Wertungen verbunden sind, ist es unter Umständen günstiger, im Rahmen einer evolutionistischen Klassifizierung von Religionen für die Bezeichnung der Taxa unterschiedlicher Wertigkeit neue Begriffe zu finden.

9. Schluss

Religion ist Ausdruck der menschlichen Kultur. Indem sie im menschlichen Bewusstsein tatsächlich existiert und im täglichen Leben selbstverständlich praktiziert wird, ist sie so real und unverzichtbar wie Nahrungsaufnahme, Beschaffung von Unterkunft oder soziale Verhaltensweisen. Während das Gespräch zwischen Christentum und den großen Weltreligionen nicht zuletzt durch die Verdienste religionswissenschaftlicher Forschung in Gang gekommen ist, werden die Religionen sogenannter Naturvölker weiterhin im interreligiösen Dialog übergangen, nicht zuletzt, weil bestimmte angeblich evolutionistische Anschauungen ihnen einen Platz am unteren Ende einer religiösen Entwicklungsskala zuweisen.

Eine angemessene Einordnung der Religionen indigener Völker in ein natürliches evolutionistisches System, das die Vielfalt der Religionen als geglückte Anpassung in verschiedene religionsökologische Nischen versteht, kann zu einer Neubewertung der Vielfalt menschlicher Kulturen beitragen.

⁸¹ Vgl. HONIGSHEIM, PAUL, »Sekten«; in: CAMPENHAUSEN, HANS FRH. VON u.a. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. V, 3. Aufl., Tübingen 1961, Spalte 1657–1658; MARHOLD, WOLFGANG, »Sekte«, in: FAHLBUSCH, ERWIN u.a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon* Bd. 4, Göttingen 1996, Spalte 194–197 und FAHLBUSCH, ERWIN, »Konfession«, in: ebd., Spalte 1356–1365.

GRUNDPROBLEME EINER KÜNFTIGEN THEOLOGIE DER RELIGIONEN

von Wolfgang Pfüller

An der nach christlicher Zeitrechnung zweiten Jahrtausendwende stellt sich beinahe zwangsläufig auch die Frage nach den vordringlichen Aufgaben einer künftigen christlichen Theologie. Zweifellos zählt dazu neben einer grundlegenden christologischen Neuorientierung¹ die Ausarbeitung einer stichhaltigen Theologie der Religionen. Denn der interreligiöse Dialog, die interreligiöse Begegnung und Kooperation dürften zu den wichtigsten Aufgaben der absehbaren Zukunft gehören. Diese interreligiösen Aktivitäten aber bedürfen dringend der theologischen Reflexion, sollen sie nicht in einem unverbindlichen Meinungsaustausch oder in einem letztlich blinden Aktionismus stecken bleiben. Genau diese Reflexion hat eine Theologie der Religionen zu leisten.

Wenn ich von einer *künftigen* Theologie der Religionen spreche, so meine ich eine solche, die den religionstheologischen »Monismus«² überwunden hat. Dieser behauptet, kurz gesagt, dass *eine* Religion (in ihrem Kern) Wahrheit in Anspruch nehmen darf. Demgegenüber werden die Wahrheitsansprüche der anderen Religionen von dieser Wahrheit entweder ausgeschlossen (Exklusivismus), mithin als falsch betrachtet, oder als Teilwahrheiten in diese Wahrheit eingeschlossen (Inklusivismus). In den folgenden Überlegungen werde ich in einem ersten Schritt zu begründen versuchen, warum der religionstheologische Monismus künftig als obsolet gelten sollte. In einem zweiten Schritt werde ich drei Grundprobleme des m.E. künftig allein vertretbaren religionstheologischen Pluralismus erörtern.

Bevor ich dazu komme, möchte ich noch einiges klären. Wenn ich von einer *Theologie* der Religionen spreche, so meine ich eine *religiöse* Beurteilung der verschiedenen religiösen Traditionen hinsichtlich ihrer *Auffassungen*, vor allem ihrer zentralen Auffassungen. D.h. zum einen, dass es nicht um eine Beurteilung anderer religiöser Traditionen vom Standort der eigenen bzw. *einer* religiösen Tradition aus geht.³ Und es

¹ Vgl. z.B. J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993; P.F. KNITTER, *Jesus and the Other Names*, Oxford 1996; W. PFÜLLER, *Theologie als Theologie. Annäherungen an eine religiöse Theorie in christlicher Perspektive*, Frankfurt/M. u.a. 1998, 117–136 u. 177–199.

² Zu diesem Terminus sowie dem damit erfassten Konzept vgl. W. PFÜLLER, »Zur Behebung einiger Schwierigkeiten der pluralistischen Religionstheologie«, in: *MThZ* 49, 1998, 335–355, 338f. Vgl. ähnlich auch SCH.M. OGDEN, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas 1992, 1–26, bes. 23. Der Aufsatz OGDENS, »Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?«, in: *ZThK* 88, 1991, 81–100, ist offensichtlich eine ins Deutsche übersetzte Zusammenfassung wesentlicher Gedanken des genannten Buches.

³ Ich kann also der von P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 11, gegebenen allgemeinen Aufgabenbestimmung einer Theologie der Religionen nicht folgen. Danach hat diese es »ganz allgemein gesprochen mit dem Verhältnis zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen zu tun – und zwar aus christlich-theologischer Sicht«.

heißt zum anderen, dass es nicht um eine Beurteilung der vielfältigen *Praktiken* der religiösen Traditionen geht. Warum es nicht angemessen ist, eine Theologie der Religionen vom Standort *einer* religiösen Tradition aus zu entwickeln, werde ich im zweiten Teil dieser Überlegungen begründen. Warum es nicht um eine Beurteilung der vielfältigen Praktiken der religiösen Traditionen geht, sei hier kurz dargelegt. Sicher hat P. Schmidt-Leukel Recht in der Meinung, dass beispielsweise interreligiöse Konflikte durchaus nicht allein dem Missbrauch von Religion zuzuschreiben, vielmehr weitgehend auf Wahrheits- und Heilsansprüche der Religionen zurückzuführen sind.⁴ Und genau um diese Wurzeln der interreligiösen Konflikte muss es einer Theologie der Religionen gehen. Allgemein gesagt, mögen die verschiedensten, zum Teil beeindruckenden, zum nicht geringen Teil fragwürdigen religiösen Praktiken noch so gewichtig im Blick auf die Anziehungskraft dieser oder jener religiösen Tradition sein. Für ihren Wahrheitsanspruch besagen sie weder positiv noch negativ etwas.⁵ Nicht nur kann man seinen Besitz an die Armen verteilen und gar sein Leben opfern, ohne dies aus »Liebe« zu tun – wie Paulus in 1 Kor 13,3 schreibt. Man kann leider ebenso aus Liebe mehr oder minder folgenschweren Irrtümern erliegen, wenn anders menschliche Liebe stets fehlbar bleibt. Pointiert gesagt: Natürlich sind die religiösen Praktiken anhand ethischer Maßstäbe zu beurteilen; einer Theologie der Religionen jedoch geht es um die Beurteilung dieser Maßstäbe.

1. Gegen den Monismus – für einen gradualistischen Pluralismus

Die Diskussion um die religionstheologischen Modelle, um ihr Für und Wider, ist mittlerweile umfangreich.⁶ Sie kann und soll hier nicht rekapituliert werden. Ich möchte demgegenüber im Folgenden die nach meiner Sicht hauptsächlichen Argumente gegen den religionstheologischen Monismus sowie für einen religionstheologischen Pluralismus möglichst konzipieren und kurz diskutieren. Damit soll einerseits hinreichend begründet werden, weshalb der religionstheologische Monismus künftig als obsolet zu gelten hat. Andererseits soll zugleich die Position des gradualistischen Pluralismus hinreichend klar und deutlich erläutert werden, um deren Probleme es im weiteren geht.

Ich sehe vor allem fünf Argumente, die den religionstheologischen Monismus als unhaltbar erscheinen lassen. Ich nenne sie (1) das historiologische, (2) das epistemologische, (3) das theologische, (4) das dialogische und (5) das kriteriologische Argument.

(1) Bekanntlich hat bereits um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert E. Troeltsch überzeugend die historische Relativität aller Religionen einschließlich ihrer verschiedentli-

⁴ Vgl. ebd., 23–26.

⁵ Zu diesem Gedankengang vgl. OGDEN 1991, a.a.O. (Anm. 2), 93f.

⁶ Vgl. nur die umfassende Untersuchung von SCHMIDT-LEUKEL, a.a.O. (Anm. 3). Vgl. darüber hinaus neuerdings P.O. INGRAM, *Wrestling with the Ox. A Theology of Religious Experience*, New York 1997, bes. 13–37; P.F. KNITTER, »Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie«, in: H.-G. SCHWANDT (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt/M. 1998, 75–95.

chen Wahrheitsansprüche nachgewiesen.⁷ Unter den gegenwärtigen Befürwortern einer pluralistischen Religionstheologie hat besonders G.D. Kaufman auf diese Argumentation zurückgegriffen.⁸ Danach stellen sich dem modernen historischen Bewusstsein die kulturellen und religiösen Traditionen als historisch relative Konstrukte dar, als Produkte historischer Entwicklung und menschlicher imaginativer Kreativität, als menschliche Orientierungsversuche in partikulären historischen Situationen. Natürlich weiß Kaufman, dass auch das moderne westliche historische Denken eine partikuläre, relative, begrenzte Perspektive darstellt. Jedoch ist diese Perspektive nicht nur geeignet, herkömmliche religiöse Absolutismen aufzubrechen. Sie hat sich darüber hinaus, wie bereits Troeltsch vermerkte, »durch die glänzendsten Resultate ... bewährt«,⁹ ist folglich bis auf weiteres als eine angemessene Perspektive auf historische Erscheinungen einzuschätzen.

Als historische Erscheinungen aber sind zweifellos auch die religiösen Traditionen einschließlich ihrer Wahrheitsansprüche zu betrachten. D.h. – um mit P.O. Ingram zu sprechen: »all images, teachings, and practices, all symbols of the Sacred, are local ethnic ideas, historically conditioned metaphors«.¹⁰ Im Blick auf zentrale christliche Ansprüche etwa bedeutet dies, dass Bekenntnisaussagen wie »Jesus ist der Christus« oder »Jesus ist der Sohn Gottes« (und als solcher »Gott von Gott«) bzw. Jesus ist »wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich« selbstverständlich historisch-kulturell bedingte, relative, mithin vorläufige und keineswegs endgültige Aussagen sind. Wir haben es also auch bei zentralen Inhalten der so genannten christlichen »Offenbarung« mit historisch relativen Erscheinungen zu tun, die unter historischen Bedingungen entstanden sind, vielfache und vielfältige Wandlungen durchlaufen haben und aller Voraussicht nach weiterhin durchlaufen werden. Fazit: Nimmt man das historische Denken einschließlich seiner Konsequenzen ernst,¹¹ dann ist jeglicher Anspruch auf endgültige Wahrheit zumindest zweifelhaft, von welcher religiösen Tradition er auch erhoben wird. Bezeichnend ist ja in dem Zusammenhang, dass die religiösen Traditionen keineswegs für alle ihre Auffassungen den Anspruch auf Endgültigkeit erheben. Wenn sie diesen Anspruch aber nur für ihre zentralen Auffassungen erheben, so zeigt sich sehr bald, dass zum einen alles andere als unumstritten ist, worin diese zentralen Auffassungen bestehen, und dass zum anderen diese vermeintlich zentralen Auffassungen im Lauf der Geschichte vielfachen Wandlungen unterworfen waren. Um wieder vom Christentum zu reden: Mag in seinen Anfangszeiten das schlichte Bekenntnis

⁷ Vgl. bes. TROELTSCHS bekannte Schrift *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902; vgl. auch: »Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen«, in: DERS., *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, 62–83; *Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften III*, Aalen 1961 (1922).

⁸ Vgl. G.D. KAUFMAN, »Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology«, in: J. HICK / P.F. KNITTER (Eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, N.Y. 1988, 3–15; DERS., »Geschichtlichkeit der Religionen als Herausforderung an die Theologie«, in: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, hg. v. R. BERNHARDT, Gütersloh 1991, 47–59; DERS., »Religious Diversity and Religious Truth«, in: *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, ed. by A. SHARMA, New York 1993, 143–164.

⁹ TROELTSCH 1902, a.a.O. (Anm. 7), 1.

¹⁰ A.a.O. (Anm. 6), 2.

¹¹ S. dazu im Blick auf die Christologie: W. PFÜLLER, »Überlegungen zum Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie«, in: *ThZ* 54, 1998, 325–344.

»Herr ist Jesus« zusammen mit der Orientierung an der Liebe im Sinne der Agape als zentrale Auffassung gegolten haben (vgl. 1 Kor 12–14), so galt in späteren Zeiten die gesamte christliche Bibel oder auch nur ihr Neues Testament als zentral, während nochmals später bloß ein »Kanon im Kanon« für zentral gehalten wurde, der erwartungsgemäß seinerseits recht unterschiedlich bestimmt wurde. Ich bin mir sicher, dass man zahlreiche entsprechende Beispiele aus anderen religiösen Traditionen aufführen könnte – übrigens auch aus der relativ (!) geschlossenen, vergleichsweise wenig gewandelten islamischen Tradition.¹²

(2) Wir können die endgültige Wahrheit nicht erkennen. Die göttliche Perspektive, die es erlaubt, die raumzeitliche Wirklichkeit im Ganzen zu erfassen, ist uns als endlichen, an Raum und Zeit gebundenen Menschen nicht zugänglich. Wir können deshalb nicht endgültig sagen, was etwas ist, da wir es nicht mit Sicherheit im Zusammenhang der raumzeitlichen Wirklichkeit im Ganzen plazieren können. Wenn Wahrheit, allgemein gesagt, die Übereinstimmung unserer Behauptungen mit den behaupteten Sachverhalten ist,¹³ dann können wir diese Übereinstimmung unter den uns gegebenen Erkenntnisbedingungen nie mit Sicherheit, d.h. endgültig feststellen, wenngleich wir natürlich eine solche Übereinstimmung besonders hinsichtlich simpler Behauptungen mit praktischer Sicherheit annehmen. Mit Kant zu reden erkennen wir stets nur die Erscheinungen der Dinge, nie die Dinge an sich. Wir können uns nicht gleichsam aus unserer erkennenden Subjektivität herausreflektieren, um so die reine Objektivität zu erkennen. Daher bleiben unsere Erkenntnisse prinzipiell vorläufig, fehlbar, revidierbar – wie gerade die Entwicklung der außerordentlich leistungsfähigen Naturwissenschaften, allen voran der Musterwissenschaft Physik, im 20. Jahrhundert eindrucklich gezeigt hat.

Natürlich ist dies alles sehr summarisch gesagt und kann hier auch nicht bis ins Einzelne ausgeführt werden.¹⁴ Immerhin mag zur Unterstützung der eben vorgetragenen Überlegungen auf signifikante Wandlungen im Rationalitätsverständnis verwiesen werden. P. Schmidt-Leukel meint »stark vereinfachend zwischen einem klassisch-neuzeitlichen Modell von Rationalität und den zeitgenössischen Umbrüchen im Verständnis von Rationalität« unterscheiden zu können.¹⁵ Ersteres ist gekennzeichnet durch ein substantialistisches Vernunftverständnis, durch das Ideal des unbezweifelbar sicheren Wissens sowie durch den Gedanken der Voraussetzungslosigkeit der Vernunft. Wurde demnach die Vernunft als eigenständige Substanz, als höchster Seelenteil gedacht, so wurde ihr in den nur ihr zugänglichen Erkenntnisphären absolut sichere Erkenntnis zugetraut. Nur unbezweifelbar

¹² W.C. SMITH, der exzellente Kenner des Islam, nennt diesen »the most systematic of the world's religious traditions«: SMITH, *Towards a World Theology*, Houndmills ³1989, 29. Dass sich gleichwohl auch diese religiöse Tradition bis in ihre zentralen Auffassungen hinein gewandelt hat, belegt recht eindrucklich R. LEUZE, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994.

¹³ Vgl. das überzeugende Plädoyer für diesen, den so gen. korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff bei A. KREINER, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg u.a. 1992.

¹⁴ Für eingehendere erkenntniskritische Reflexionen vgl. W. PFÜLLER, *Zum Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Halle/S. 1979 (Diss.).

¹⁵ *Grundkurs Fundamentaltheologie*, München 1999, 77 (Hervorhebungen getilgt). Zum Weiteren vgl. ebd. 77–83; die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

sicheres, bewiesenes Wissen wurde als vernünftig angesehen. Dem korrespondiert die behauptete Voraussetzungslosigkeit der Vernunft, »die es ermöglicht, die Wirklichkeit so zu erkennen, wie diese an sich ist« (78). Demgegenüber muss man im Blick auf die gegenwärtigen Umbrüche im Rationalitätsverständnis von einem dispositionellen Vernunftverständnis, vom Begreifen der Wahrheitsansprüche als Hypothesen sowie von der Einsicht in die Bedingtheit der Vernunft reden. Infolgedessen bezeichnet »Vernunft« nicht mehr »eine im Menschen vorhandene Substanz, also quasi ein spezifisches geistiges Erkenntnisorgan«, »vielmehr ein bestimmtes Verhalten, das wir gegenüber unseren Überzeugungen einnehmen können« (79). Das vernünftige Verhalten aber – und das ist der entscheidende Punkt – besteht nicht mehr darin, sicher beweisbarem Wissen zu folgen. Das Ideal der sicheren Beweisbarkeit nämlich ist nicht nur sowohl im Alltag wie in den Wissenschaften unpraktikabel, es ist auch und vor allem theoretisch unerfüllbar. »Das heißt, ein Wissen, das mit unbezweifelbarer Sicherheit wahr ist, läßt sich durch kein Beweisverfahren herstellen.« (79) Das hat vor allem der von K. Popper inaugurierte kritische Rationalismus dargetan. Vernünftig ist also zunächst die Einsicht in unsere unaufhebbare Fehlbarkeit. Unsere Überzeugungen lassen sich nicht mit letzter Sicherheit beweisen, sie bleiben folglich vorläufig, revidierbar. Freilich können wir nichtsdestotrotz (vorläufige, nicht endgültige) gültige Aussagen machen, die sich durch mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit oder zumindest durch infolge strenger kritischer Prüfung erreichte Bewährtheit auszeichnen. In all dem jedoch erweist sich die Vernunft grundsätzlich als bedingt, nicht als voraussetzungslos. »Rational gefordert ist nicht Voraussetzungslosigkeit, sondern die Bereitschaft, keine der Voraussetzungen grundsätzlich einer kritischen Überprüfung zu entziehen. Es ist nicht irrational, sich zu irren. Es ist irrational, sich gegen die Aufdeckung und Revision von Irrtümern zu verschließen.« (83)

Ist für uns als endliche, in unserem Erkenntnisvermögen prinzipiell begrenzte Menschen endgültige Erkenntnis nicht erreichbar, so erweisen sich die Ansprüche der religiösen Traditionen auf endgültige Wahrheit als anmaßend. Natürlich können sie als unbegründbare Behauptungen quasi in alle Zukunft perpetuiert werden. Rationale Verbindlichkeit erlangen sie dadurch nicht; im Gegenteil, sie sind als irrational einzustufen.

(3) Gilt die Vorläufigkeit menschlicher Erkenntnis schon gegenüber der raumzeitlichen Wirklichkeit, so gilt sie offensichtlich umso mehr im Blick auf die göttliche Wirklichkeit. Das altehrwürdige theologische Axiom »Deus semper maior« verlangt an dieser Stelle, in all seinen Konsequenzen anerkannt zu werden. Und eine Konsequenz ist jedenfalls die, dass sich die göttliche Wirklichkeit trotz aller »Offenbarung« (oder wie immer man das nennen mag) endgültiger menschlicher Erkenntnis entzieht. Eine endgültige oder eschatologische Offenbarung ist daher unter den Bedingungen geschichtlichen, endlichen Menschseins unmöglich. Möglich sind nur vorläufige, mehr oder minder authentische, mehr oder weniger plausible Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit. J. Hick unterscheidet dementsprechend folgerichtig zwischen der göttlichen Wirklichkeit an sich (»the Real an sich«) und der göttlichen Wirklichkeit als gedachter und erfahrener (»as thought and exper-

ienced«).¹⁶ An sich ist die göttliche Wirklichkeit überhaupt nicht erkennbar bzw. beschreibbar.¹⁷ Wenn wir sie erkennen und beschreiben, so mit unseren Denkmodellen und Erfahrungen, die stets kulturell und historisch bedingt sind.¹⁸ Das schlägt sich für Hick vorzüglich in der Verschiedenartigkeit von personalen und impersonalen Vorstellungen der göttlichen Wirklichkeit nieder, die im übrigen keineswegs als konträr oder gar kontradiktorisch verstanden werden müssen, vielmehr als komplementär verstanden werden können.

Dies braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Entscheidend ist festzuhalten, dass es angesichts der überragenden Größe der göttlichen Wirklichkeit eigentlich vor allem die religiösen Traditionen sein müssten, die sich in ihren Wahrheitsansprüchen bescheiden. Daher erscheint es zumindest als anmaßend, um nicht zu sagen als blasphemisch, wenn gerade sie mit dem Anspruch auf endgültige Wahrheit auftreten. Im enthusiastischen Anfangsstadium einer religiösen Tradition mag ein solcher Anspruch als »naiver Absolutheitsanspruch« (Troeltsch) immerhin verständlich sein; angesichts einer längeren, von zahlreichen kritischen Auseinandersetzungen durchzogenen Reflexionsgeschichte ist er kaum noch verständlich, geschweige denn akzeptabel.

(4) Wer die endgültige Wahrheit erkannt zu haben meint, kann im Dialog mit anderen zumindest keine wesentlichen neuen Einsichten gewinnen. Bestenfalls kann man einige periphere Einsichten gewinnen oder wahrnehmen, inwieweit die anderen mit der eigenen Wahrheit übereinstimmen und inwieweit nicht. Die eigene Position muss zumindest in den zentralen Punkten nicht korrigiert werden – und sie kann dies auch nicht. Gewiss kann man einen *gleichberechtigten* Dialog führen, indem man sich jeweils die für endgültig gehaltenen Wahrheiten wechselseitig mitteilt. Einen *offenen* Dialog hingegen kann man so keinesfalls führen. Denn dieser setzt die Bereitschaft voraus, die eigene, immer vorläufige und fehlbare Position radikal in Frage stellen zu lassen. Radikalität heißt hier, die eigene Position auch in zentralen Punkten in Frage stellen zu lassen und sie demzufolge gegebenenfalls zugunsten einer anderen, überzeugenderen Position aufgeben zu können. Freilich bedeutet dies nicht, dass man in den Dialog nicht mit mehr oder weniger festen Überzeugungen hineingehen und auf diesen Überzeugungen beharren darf, solange man sie für mindestens ebenso gut hält wie die anderen. Es bedeutet aber, offen zu sein für

¹⁶ Vgl. nur *A Christian Theology of Religions*, Louisville, KY 1995, 57ff; *Religion*, München 1996 (engl. 1989), 254ff.

¹⁷ Bemerkenswert ist, dass Hick hier in konsequenter Weise eine eigene Fehleinschätzung revidiert. In 1996, 269, meinte er noch, man könne allerdings »bestimmte rein formale Aussagen über das postulierte WIRKLICHE an sich machen« und verweist auf Anselms berühmte Definition Gottes als das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. In 1995, 60 Anm. 12, akzeptiert er, dass auch diese Definition nicht die göttliche Wirklichkeit an sich, sondern nur als gedachte erfasst. Auch Anselm selbst betont ja, dass Gott zugleich größer ist als alles, was gedacht werden kann. – Dass Anselm mit seiner formalen Definition eine hervorragende Maßgabe für jegliches Denken über Gott gesetzt hat, unterstreicht G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 93ff., 169ff., 174ff., ohne Zweifel zu Recht. Nur meint er fälschlich, damit eine Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit an sich geltend machen zu können. – Klärend zum Sachverhalt vgl. auch P. SCHMIDT-LEUKEL, »Was will die pluralistische Religionstheologie?«, in: *MThZ* 49, 1998, 307–334, 328ff.

¹⁸ So auch INGRAM, a.a.O. (Anm. 6), 55ff.

möglicherweise fundamentale Veränderungen in Bezug auf die eigene Position. Und dies ist ersichtlich nur möglich, wenn man jeglichen Anspruch auf endgültige Wahrheit aufgibt.

Letzteres hat besonders L. Swidler betont.¹⁹ Ohne ein deabsolutisiertes Wahrheitsverständnis (»deabsolutized understanding of truth«) wird man sich s.E. nicht dem Dialog verpflichtet wissen. Denn man hat keine andere Motivation, in den Dialog einzutreten, als die, neue Informationen zu gewinnen, die aber für das eigene Wirklichkeitsverständnis nicht eigentlich relevant sind. Nun ist das Wahrheitsverständnis in der Tat gründlich deabsolutisiert worden. Swidler erläutert dies in sechs Hinsichten. Danach ist das Wahrheitsverständnis historisch, praktisch, sozial, sprachlich, interpretatorisch und dialogisch deabsolutisiert worden. Historisch: »by the perception that reality is always described in terms of the circumstances in which it is expressed«. Praktisch: »Seeking the truth with the intention of acting accordingly deabsolutizes the truth statement.« Sozial, d.h. wissenssoziologisch betrachtet, ist die Wahrheit deabsolutisiert »in terms of geography, culture, and social standing«. Weiterhin ist die Wahrheit »as the meaning for something and especially as talk about the transcendent« infolge der Grenzen menschlicher Sprache deabsolutisiert. Außerdem wird jegliche Wahrheit und Erkenntnis als interpretierte betrachtet; sie ist daher deabsolutisiert »by the observer who is always also interpreter«. Und schließlich werden im Dialog »all statements about reality« in der Weise deabsolutisiert, dass die am Dialog Beteiligten in ihrer Sprache der Realität verpflichtet sind.²⁰

Diese Faktoren und andere mehr²¹ machen den Dialog nicht nur möglich; sie machen ihn auch notwendig. Ohne ihn wird man der Relationalität und Mutualität des Menschen nicht gerecht; ohne ihn bleibt die Suche nach Wahrheit blockiert. Und nochmals sei es verdeutlicht: Diese dialogische Suche ist nicht vergleichbar mit einer Reise, bei der man nach der Begegnung mit anderen bereichert und befestigt nach Hause, in den sicheren Hafen, zurückkehrt. Da keine religiöse Tradition ein sicherer Hafen ist, insofern alle der Relativierung unterliegen, bleiben die dem Dialog Verpflichteten immer unterwegs – sozusagen von einem relativen Standort zum anderen.²²

Zu Anfang dieses Abschnitts sagte ich, dass man infolge eines Endgültigkeitsanspruches im Dialog bestenfalls periphere und jedenfalls keine wesentlichen, zentralen Einsichten gewinnen könne. Dieser Gedanke verdient eine Verschärfung. Ich behaupte also: Wer die endgültige Wahrheit erkannt zu haben meint, kann im Dialog *überhaupt keine* neuen Einsichten gewinnen. Denn Wahrheit ist unteilbar. Wer sie erkannt hat, hat alles erkannt, so dass streng genommen nichts zu erkennen übrig bleibt. Wahrheit im strengen Sinne nämlich ist doch wohl nur dort erkannt, wo die raumzeitliche Wirklichkeit im ganzen

¹⁹ Vgl. vor allem SWIDLER, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990. Zu nennen ist hier ebenso P.F. KNITTER; vgl. nur *Horizonte der Befreiung*, Frankfurt/M. Paderborn 1997, 232–240; »Apologie«, a.a.O. (Anm. 6) sowie prägnant: Jesus, a.a.O. (Anm. 1), 62: »It is one thing to enter the dialogue with solid truth claims; it is quite another to place on the table of dialogue truth claims that are stamped with the divine seal of approval as final and unsurpassable. In the first case, my firm stand is open to correction and fulfillment ...; in the second case, to change my position is to violate the revelation God has given me.«

²⁰ SWIDLER, ebd., 8; vgl. weiterhin 9ff.

²¹ Vgl. ebd., 6f. 14ff. 19ff.

²² Vgl. dazu INGRAM, a.a.O. (Anm. 6), 13ff.

überblickt wird und von daher alles Allgemeine, Besondere und Einzelne in seinem Stellenwert endgültig festgestellt werden kann. Diese göttliche Perspektive aber ist uns als endlichen Menschen prinzipiell unzugänglich – wie bereits in (2) ausgeführt.

Somit muss auch vom dialogischen Argument her der religionstheologische Monismus entschieden bestritten werden. Freilich hat dieses Argument allein nur ein geringes Gewicht. Es bezieht sein Gewicht, wie sicher deutlich geworden ist, vom epistemologischen Argument. Denn der entscheidende Punkt ist die Offenheit, nicht die Gleichberechtigung im Dialog. Gleichberechtigung nämlich wäre auch dann gegeben, wenn alle am Dialog Beteiligten ihre jeweiligen Endgültigkeitsansprüche ohne Diskriminierung mitteilen und ungehindert vertreten könnten. Damit jedoch wäre der Monismus offenkundig nicht überwunden.

(5) Die Argumente (1) – (4) widerlegen m.E. zumindest zusammengekommen jeglichen religionstheologischen Monismus. Nach diesen Argumenten kann es somit keine religiöse Tradition geben, deren Anspruch auf endgültige Wahrheit irgend berechtigt ist. Und es kann folglich selbstredend keine religiöse Tradition geben, die andere religiöse Traditionen von diesem Wahrheitsanspruch auszuschließen (Exklusivismus) oder sie in diesen einzuschließen (Inklusivismus) vermag. Das nun zu besprechende kriteriologische Argument ist etwas anderer Art. Es wendet sich vor allem gegen jeden Relativismus, wonach alle religiösen Geltungsansprüche als gleichwertig zu betrachten sind. Demnach wendet es sich sowohl gegen den religionstheologischen Monismus wie gegen den religionstheologischen Pluralismus, soweit er zum Relativismus führt.

Freilich, kaum jemand wird einen religionstheologischen Relativismus ernsthaft vertreten wollen. Aber darum geht es hier auch nicht. Vielmehr geht es um ein Plädoyer für den gradualistischen Pluralismus, der m.E. allein dem Relativismus zu entgehen vermag. Ich behaupte also, dass der Monismus zum Relativismus führen *muss*, während der Pluralismus zum Relativismus führen *kann*. Der Monismus führt deshalb unweigerlich zum Relativismus, weil prinzipiell alle religiösen Traditionen ihre Geltungsansprüche mit Anspruch auf endgültige Wahrheit vorbringen können. Da dieser Anspruch nämlich gleich schlecht begründet ist, kann er von allen Seiten mit gleichem Recht erhoben werden. Augenfällig belegt dies R. Bernhards Befürwortung eines doxologischen Absolutheitsanspruchs bzw. eines »mutualen Inklusivismus«.²³ Bernhardt verneint den christlichen Absolutheitsanspruch als theologischen, insofern er in exklusivistischer Manier die anderen Religionen verurteilt oder sich in inklusivistischer Manier über sie erhebt. Hingegen bejaht er den christlichen Absolutheitsanspruch als doxologischen, insofern dieser zwar in der Form des Zeugnisses mit unbedingtem Geltungsanspruch vorgetragen wird, dabei aber gleichwohl Zeugnisse anderer Religionen mit ebensolchem Geltungsanspruch neben sich bestehen lässt. Dieser mutuale Inklusivismus erlaubt es den nichtchristlichen Positionen ebenso wie der christlichen Position, die jeweils anderen Positionen in die eigene Wahrheit einzuschließen. Bernhardt zitiert zur Verdeutlichung K. Rahners Reaktion auf K. Nishitanis Ansinnen,

²³ BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh²1993, bes. 236–239; DERS., »Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption«, in: G. RIBE u.a. (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996, 461–480, bes. 474–80.

Rahner als »anonymen Zen-Buddhisten« bezeichnen zu wollen. Rahner: »Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch eine solche Interpretation nur geehrt ...«²⁴ Dieses Zitat zeigt schlagend, dass es sich bei Bernhards mutuellem Inklusivismus nicht nur um eine Variante des religionstheologischen Monismus handelt, sondern dass dieser Monismus auch unweigerlich einen religionstheologischen Relativismus zur Folge hat. Alle religiösen Positionen dürfen die jeweils anderen religiösen Positionen in ihre Wahrheit einschließen – wobei die Frage dahingestellt bleiben mag, ob sich die so eingeschlossenen Positionen eher geehrt fühlen oder nicht.

Führt der religionstheologische Monismus *zwangsläufig* zum Relativismus, so *kann* auch der religionstheologische Pluralismus zum Relativismus führen.²⁵ Dies kann in zwei Fällen geschehen. Zum einen kann man von einem hybriden Relativismus sprechen, wenn die Geltungsansprüche der religiösen Traditionen gleichsam vom überlegenen Standort der Wahrheit aus für gleichwertig erklärt werden. Dieser Relativismus erscheint als selbstwidersprüchlich, da er für die Beurteilung der Gleichwertigkeit aller religiösen Geltungsansprüche einen Standort einnimmt, den er zugleich für unerreichbar hält: den Standort der Wahrheit. Zum anderen kann man von einem resignativen Relativismus sprechen, wenn trotz aller Bemühungen keine Möglichkeit gesehen wird, eine Rangabstufung zwischen religiösen Geltungsansprüchen vorzunehmen. Kann der hybride Relativismus wegen seiner Selbstwidersprüchlichkeit sowie wegen seiner Anmaßung, vom Standort endgültiger Wahrheit aus urteilen zu können, sogleich zurückgewiesen werden, so ist der resignative Relativismus weitaus gravierender. Dagegen kann vorerst nur geltend gemacht werden, dass schließlich doch niemand *alle* religiösen Geltungsansprüche für gleichwertig halten wird. Und dies ist schon deshalb der Fall, weil zumindest Kriterien wie die logische Konsistenz von religiösen Geltungsansprüchen oder auch ihre Kohärenz mit bestens bewährten wissenschaftlichen Erkenntnissen auch von denen akzeptiert werden (müssen), die der Eruiierbarkeit stichhaltiger Kriterien ansonsten wenig Chancen einräumen.

Nach alledem plädiere ich für einen gradualistischen Pluralismus, der eine Rangabstufung zwischen verschiedenen religiösen Geltungsansprüchen für möglich hält. Damit ist weder eine *mögliche* Gleichwertigkeit mehrerer, d.h. mindestens zweier Geltungsansprüche verschiedener religiöser Traditionen vorab ausgeschlossen noch die *mögliche*, natürlich vorläufige Überlegenheit der Geltungsansprüche einer religiösen Tradition gegenüber allen anderen.²⁶ Ein gradualistischer Pluralismus, wie ich ihn verstehe, behauptet also nicht die *tatsächliche* Gleichwertigkeit der Geltungsansprüche mehrerer

²⁴ Zit. von BERNHARDT 1996, ebd., 480.

²⁵ Entsprechende Tendenzen sind teilweise bei G.D. KAUFMAN und R. PANIKKAR auszumachen. Freilich, nicht umsonst ist von »Tendenzen« und von »teilweise« die Rede. Im strikten Sinne kann man auch bei ihnen nicht von Relativismus sprechen.

²⁶ P. WEBB, »Sind alle Religionen gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie«, in: ZMR 80, 1996, 26–43, 35 u. 37, hält zu Recht die etwaige Feststellung der relativen Überlegenheit einer Religion nicht für inklusivistisch. Denn relative Überlegenheit besagt nicht totale Überlegenheit, so dass der relativ überlegenen Religion andere Religionen in bestimmten Hinsichten durchaus überlegen sein können »und auch die als relativ beste angesehene von diesen lernen kann. Von einer 'Inklusivität' in dem Sinn, daß alles Wahre und Gute anderer Religionen in jener einen enthalten sei, kann dann keine Rede sein« (35).

religiöser Traditionen.²⁷ Er behauptet nur deren *mögliche* Gleichwertigkeit.²⁸ Die Behauptung der tatsächlichen Gleichwertigkeit hingegen hält er zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt für anmaßend, da sie eine Entscheidung präjudiziert, die bestenfalls dann getroffen werden kann, wenn das kriteriologische Problem einigermaßen befriedigend gelöst ist und daraufhin die entsprechenden bewertenden Vergleiche verschiedener religiöser Geltungsansprüche zu begründeten Ergebnissen geführt haben. Davon jedoch sind wir noch ein gutes Stück entfernt.

Damit ist der erste Teil dieses Aufsatzes abgeschlossen. In ihm ging es um die Widerlegung des religionstheologischen Monismus und auf diesem Hintergrund um die Befürwortung einer künftigen Theologie der Religionen, die m.E. die Gestalt des gradualistischen Pluralismus annehmen muss. Im Folgenden werden ohne Anspruch auf Vollständigkeit drei Grundprobleme des gradualistischen Pluralismus erörtert.

2. Grundprobleme des gradualistischen Pluralismus

Folgende Grundprobleme muss der gradualistische Pluralismus vor allem²⁹ lösen: (1) das kriteriologische, (2) das identitätslogische und (3) das missiologische Problem.

(1) Das kriteriologische Problem halte ich für das wichtigste Grundproblem des gradualistischen Pluralismus überhaupt. Denn an seiner Lösung entscheidet sich dessen Leistungsfähigkeit. Außerdem beeinflusst seine Lösung die Lösung der beiden anderen Grundprobleme in erheblichem Maße, was ich noch genauer ausführen werde.

Eins dürfte klar sein: Die oben angeführten Kriterien der logischen Konsistenz (Widerspruchsfreiheit) und der Kohärenz im Blick auf bestens bewährte wissenschaftliche Erkenntnisse sind zwar notwendig, aber keineswegs hinreichend für eine effektive Lösung des kriteriologischen Problems. Immerhin können sie als Indizien dafür gelten, dass religionsübergreifende Beurteilungskriterien durchaus erreichbar sind. Denn genau dies wird immer wieder bestritten.³⁰ Die dabei vorgebrachten Argumente sind folgende: a) Eine

²⁷ Demgegenüber halten J. HICK und P. SCHMIDT-LEUKEL nur die tatsächliche Gleichwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen für pluralistisch.

²⁸ Ähnlich versteht KNITTER 1997, a.a.O. (Anm. 19), 232, den religionstheologischen Pluralismus. Allerdings scheint mir seine diesbezügliche Auffassung insgesamt nicht klar zu sein, worauf auch OGDEN 1992, a.a.O. (Anm. 2), 24f, hinweist. Natürlich droht unter den mittlerweile sich häufenden sprachlichen Differenzierungen das Pluralismuskonzept unklar zu werden. Ich betrachte es gleichwohl als angemessen, den gradualistischen Pluralismus als pluralistisch zu bezeichnen, insofern er die Gleichwertigkeit der Geltungsansprüche *mehrerer* religiöser Traditionen für möglich hält und jeglichen Monismus ablehnt.

²⁹ Damit behaupte ich, die wichtigsten Grundprobleme des gradualistischen Pluralismus erfasst zu haben. Dass andere, für wichtig gehaltene Probleme einer Theologie der Religionen für den gradualistischen Pluralismus weniger wichtig bzw. keine religionstheologischen Probleme sind, werde ich am Schluss dieses Aufsatzes kurz zu begründen versuchen.

³⁰ Vgl. z.B. BERNHARDT 1993, 228–230 und 1996, 475–479 (beide Arbeiten a.a.O., Anm. 23). Vgl. auch die diesbezügliche Diskussion bei HICK 1995, a.a.O. (Anm. 16), 49–51, sowie bei SCHMIDT-LEUKEL, a.a.O. (Anm. 3), 33ff. Vgl. schließlich im Blick auf die »Mediators Between Human and Divine« das gleichnamige Buch von J. MACQUARRIE, New York 1996, 12.

»alle Religionen überschauende Vogelperspektive«, der privilegierte Standpunkt des »allwissenden Erzählers« bzw. unvoreingenommener, reiner Objektivität ist unerreichbar, ein dementsprechender Anspruch folglich anmaßend. b) Man kann deshalb die anderen religiösen Traditionen nur vom Standpunkt der eigenen religiösen Tradition aus betrachten und beurteilen, eine standpunktlose Betrachtung und Beurteilung ist nicht möglich. c) Einen einheitlichen Bezugspunkt der höchst verschiedenartigen religiösen Traditionen gibt es nicht.

a) Diesem Argument ist zuzustimmen. Die alles überschauende, rein objektive, die Wahrheit wissende Perspektive ist eine göttliche, keine menschliche Perspektive. Das braucht nach den Ausführungen im ersten Teil dieses Aufsatzes nicht weiter begründet zu werden. Nur folgt daraus keineswegs die Unmöglichkeit religionsübergreifender Kriterien. Es folgt daraus lediglich, dass diese Kriterien natürlich fehlbar und vorläufig sind wie sonstige menschliche Erkenntnisbemühungen auch. Das hindert jedoch nicht daran, dass sie gegebenenfalls bis auf weiteres für gut begründet und intersubjektiv gültig gehalten werden dürfen. Blicken wir zur Verdeutlichung auf ein Beispiel aus den historischen Wissenschaften. Natürlich steht auch ihnen die göttliche Perspektive nicht zur Verfügung. Dennoch wird man beispielsweise zu fundierten, wenn auch selbstverständlich nicht über allen Zweifel erhabenen Kriterien für die historische Rückfrage nach Jesus kommen können, und man wird diese Kriterien etwa zwischen jüdischen, christlichen und atheistischen ForscherInnen ohne weiteres argumentativ erörtern können. Mehr noch, man wird über verschiedene Punkte trotz aller sonstigen Differenzen zu mehr oder weniger weitgehenden Übereinstimmungen kommen können, so dass das historische Bild von Jesus einige solide Anhaltspunkte hat und demzufolge zumindest alles andere als willkürlich und beliebig sein wird.

b) Diesem Argument ist insoweit zuzustimmen, als eine standpunktlose Betrachtung und Beurteilung in der Tat nicht möglich ist. Nur ist dies nicht die Frage. Die Frage ist die »nach der universalen Geltung der faktisch mit bestimmten Standpunkten verbundenen Kriterien«.³¹ Daran zeigt sich schon, dass man andere religiöse Traditionen, genauer deren Geltungsansprüche, keineswegs nur vom Standpunkt der eigenen religiösen Tradition her betrachten und beurteilen darf. Denn so sehr man von diesem Standpunkt ausgehen mag, so sehr wird man über ihn hinausgehen müssen, um der Universalität der erhobenen Kriterien Geltung zu verschaffen. Nun lautet allerdings der Einwand gerade dahin, dass man über diesen Standpunkt nicht hinausgehen *könne*. Dieser Einwand jedoch ist bereits widerlegt durch die Tatsächlichkeit religionsübergreifender Kriterien wie der genannten der logischen Konsistenz und der Kohärenz. Er engt die menschlichen Möglichkeiten über Gebühr ein. Denn es ist dem Menschen durchaus möglich, den eigenen Standpunkt vorübergehend zu verlassen, um sich in andere Standpunkte hineinzusetzen, Verbindungslinien zum eigenen Standpunkt zu ziehen, Differenzen festzustellen u.a. Jeder Dialog funktioniert u.a. auf diese Weise. Und es ist ebenso möglich, den Geltungsanspruch des eigenen Standpunktes zu virtualisieren, um seine Gültigkeit in Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten zu überprüfen, ja es ist sogar möglich, den eigenen Standpunkt

³¹ SCHMIDT-LEUKEL, ebd., 35.

aufzugeben und zum Standpunkt einer anderen religiösen Tradition überzuwechseln – jeder offene Dialog setzt, wie gesagt, die Bereitschaft dazu voraus. Fazit: So wenig eine religionsübergreifende Objektivität erreichbar ist, so wenig ist man an die Subjektivität des Standpunktes der eigenen religiösen Tradition gebunden. Eine religionsübergreifende Intersubjektivität ist möglich – und im übrigen längst wirklich.³²

c) Wie aber soll man religiöse Geltungsansprüche über ihre Konsistenz und Kohärenz hinaus beurteilen? Immer wieder wurde und wird geltend gemacht, dass es keine der religiösen Vielfalt zugrunde liegende Gemeinsamkeit, keinen einheitlichen Bezugspunkt der verschiedenen religiösen Traditionen gibt, an dem man ihre Geltungsansprüche allenfalls messen könnte; dass man also die religiösen Traditionen für inkommensurabel halten muss. Ich habe mich andernorts eingehend mit diesem Einwand auseinandergesetzt³³ und darf daher an dieser Stelle einiges resümieren.

1. Es spricht nichts dagegen, religiöse Geltungsansprüche als Lösungsversuche für vorliegende Probleme zu betrachten. Die Aufgabe besteht folglich darin, die Probleme zu eruieren, welche die religiösen Geltungsansprüche zu lösen versuchen. 2. Um dieser Probleme ansichtig zu werden, sollte man einen möglichst weiten, wenngleich natürlich nicht konturenlosen Begriff des Religiösen definieren. Dieser integrativ-analytische Begriff des Religiösen muss seine Tragweite dadurch bewähren, dass er nicht nur einen Bezugspunkt für die Geltungsansprüche der traditionellen und neueren Religionen bzw. religiösen Bewegungen, sondern auch für die einschlägigen Geltungsansprüche derjenigen Phänomene darstellt, die meist als Ideologien, Weltanschauungen oder Philosophien bezeichnet werden, ja er muss auch die von religionssoziologischer Seite namhaft gemachte privatisierte »Alltagsreligion« mit ihren offenkundigen Engführungen umfassen. 3. Zum Zweck der *Beurteilung* religiöser Geltungsansprüche muss der weite, integrativ-analytische Begriff zu einem normativ-kritischen Begriff des Religiösen verschärft werden. Diese Verschärfung muss klar erkennbar an den weiten Begriff des Religiösen anschließen, damit alle religiösen Geltungsansprüche vom normativ-kritischen Begriff des Religiösen ausgehend beurteilt werden können. 4. Bekanntermaßen ist die angestrebte Begriffsbildung wegen der immensen Komplexität der zu erfassenden Phänomene überaus schwierig. Schon deswegen, aber auch überhaupt erhebt sie keineswegs den Anspruch, endgültig zu sein; sie bleibt vorläufig und revidierbar. 5. Die Definitionsvorschläge für die beiden Begriffe des Religiösen lauten wie folgt: Das Religiöse bezeichnet eine Deutung, die eine bejahende Antwort auf die Frage nach dem Heil der Menschen in der Welt gibt. – Das Religiöse bezeichnet eine Deutung, die eine bejahende Antwort auf die Frage nach dem Heil der Menschen im Zusammenhang mit der raumzeitlichen Wirklichkeit im Ganzen gibt. Natürlich kann ich diese beiden Definitionsvorschläge hier nicht begründen, möchte aber

³² Vgl. nur die neohinduistischen Versuche, die Bedeutung Jesu zu würdigen, oder die christlichen Versuche, Muhammad als Prophet anzuerkennen. Dass dabei die Beurteilungskriterien noch allzu sehr der jeweiligen eigenen religiösen Tradition verhaftet scheinen, ist angesichts des bisher erreichten Standes im interreligiösen Dialog nicht verwunderlich.

³³ Vgl. W. PFÜLLER, *Der Streit der Religionen – rational entscheidbar?*, Frankfurt/M. u.a. 1986, sowie DERS., *Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen*, Frankfurt/M. u.a. 1999.

wenigstens einiges erläutern. Das kognitive Moment der Deutung ist für das Religiöse unentbehrlich, denn erst dadurch wird es als solches kenntlich. Gefühle, Einstellungen, Bestrebungen, Handlungen u.a. mögen mit dem Religiösen verbunden sein und sind dies sicher zumeist, sie müssen dies aber nicht. – Die Frage, auf die die religiösen im Unterschied zu den irreligiösen Deutungen eine *bejahende* Antwort geben, ist die nach dem Heil. »Heil« verstehe ich als höchsten positiven Wert bzw. als Einheit der höchsten positiven Werte. Es kann demnach sehr Verschiedenes bedeuten: Gesundheit und/oder materielles Wohlergehen, ewiges Leben für die einzelnen, ein diesseitig oder jenseitig verstandenes Reich Gottes u.v.a.m. – Die normativ-kritische Zuspitzung des Begriffs des Religiösen versucht die religiösen Deutungen vor allem von wissenschaftlichen Deutungen zu unterscheiden. Würden religiöse Deutungen nicht auf die raumzeitliche Wirklichkeit *im Ganzen* bezogen sein, genauer das Gesamt der durch unsere sinnliche Erfahrung räumlich und zeitlich strukturierten Wirklichkeit deuten, würden sie dem wissenschaftlichen Deutungsbereich zufallen, der sich auf Ereignisse, Sachverhalte, Zusammenhänge *in* der raumzeitlichen Wirklichkeit erstreckt. Das besagt natürlich nicht, dass nicht religiöse Deutungen immer wieder einer Horizontverengung erlegen sind bzw. erliegen, während umgekehrt wissenschaftliche Deutungen nicht selten mit letzter, religiöser Bedeutung aufgeladen wurden. Jedoch deckt ein normativ-kritischer Begriff des Religiösen gerade die Engführungen bzw. ungebührlichen Grenzüberschreitungen solcher Deutungen auf. 6. Hat man auf diese Weise einen normativ-kritischen Begriff des Religiösen gewonnen, so kann man mit seiner Hilfe die verschiedenen religiösen Geltungsansprüche etwa durch folgende Fragen prüfen: – Mit welcher Vorzüglichkeit werden sie ihrem Deutungshorizont gerecht? Es ist dies die Frage nach der *Extensität* ihrer Antwort auf die Heilsfrage. Religiöse Geltungsansprüche etwa, die nur wenigen Menschen das Heil zusprechen, während sie deren Mehrzahl sowie die nichtmenschliche Welt im Unheil versinken sehen, sind von geringer Heilsextensität und daher als defizitär zu beurteilen.³⁴ – Mit welcher Vorzüglichkeit vermögen sie die Heilsperspektive mit der raumzeitlichen Wirklichkeit zu vermitteln? Es ist dies die Frage nach der *Intensität* ihrer Antwort auf die Heilsfrage. Hier geht es um die Überzeugungskraft der von den religiösen Geltungsansprüchen namhaft gemachten Heilsbringer, Heilsereignisse u.ä. Grob gesprochen, sind diese Heilsereignisse und Heilsbringer umso überzeugender, je mehr sie in der raumzeitlichen Wirklichkeit zugleich verankerte und über sie hinausweisende heilsame Kräfte verkörpern. Religiöse Geltungsansprüche etwa, die bloße Naturvorgänge reflektieren oder sich auf in der Geschichte nicht verankerte Idealgestalten beziehen, sind von geringer Heilsintensität und von daher als defizitär zu beurteilen, da sie zum einen nicht über die raumzeitliche Wirklichkeit hinausweisen und zum anderen nicht in dieser Wirklichkeit verankert sind.³⁵ 7. Es geht bei

³⁴ Das würde z.B. die Idee des Kommunismus betreffen, der, wenn er denn überhaupt realisierbar wäre, nur einigen Menschen in einer mehr oder weniger fernen Zukunft beschieden wäre und außerdem die nichtmenschliche Welt gleich gar nicht erreichte. Es würde aber ebenso religiöse Vorstellungen betreffen, wonach nur eine Minderheit der Menschen zum Heil gelangt (s. etwa in der christlichen Tradition), oder Vorstellungen, wonach nur die Menschen das Heil erreichen können (s. etwa in der buddhistischen Tradition).

³⁵ Dies würde z.B. eine Verehrung der Sonne als Epiphanie der göttlichen Wirklichkeit betreffen, oder auch eine

der Prüfung der religiösen Geltungsansprüche vor allem um deren Kernaussagen. Wie aus der wissenschaftstheoretischen Diskussion zu lernen ist, erschüttert die Widerlegung oder gar nur Problematisierung peripherer Aussagen ein Gedankengebäude (eine Theorie) noch durchaus nicht. Sollen also religiöse Geltungsansprüche auf ihre problemlösende Kraft hin beurteilt werden, so muss es um die zentralen Aussagen gehen. Zentrale Aussagen aber dürften die sein, die sich direkt auf die in 6. formulierten Fragen beziehen, m.a.W. in größter Nähe zu diesen Fragen stehen.³⁶

Nun hat H. Waldenfels neulich dahingehend argumentiert, dass nicht die Heilsfrage, sondern die Gottesfrage, die Frage nach dem Heiligen, der Transzendenz usw. für eine Theologie der Religionen zentral ist.³⁷ Das klingt plausibel, sofern es sich eben um eine *Theologie* und nicht um eine Philosophie der Religionen handelt. Freilich ist diese Plausibilität eine bloß vordergründige, sozusagen etymologische. Blickt man tiefer, dürfte die Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie keineswegs so einfach sein.³⁸ Vor allem aber ist es zur Lösung des kriteriologischen Problems erforderlich, bei der dem Religiösen aufgegebenen Frage anzusetzen, um von daher religiöse Geltungsansprüche als Problemlösungen beurteilen zu können. Würden religiöse Geltungsansprüche keine Probleme lösen, wären sie irrelevant. Dass bei diesen Problemlösungen die göttliche Wirklichkeit als Heilmacht die entscheidende Rolle spielt, versteht sich. Ebenso freilich versteht sich, dass nicht alle religiösen Geltungsansprüche eine göttliche Wirklichkeit geltend machen, zumindest nicht im Sinne einer transzendenten Wirklichkeit, wenngleich sicher im Sinne einer höchsten Wirklichkeit.³⁹

Mit diesen Überlegungen zum kriteriologischen Problem muss es im gegebenen Rahmen sein Bewenden haben. Nach meinem Eindruck stehen wir in Bezug auf die Reflexion zum kriteriologischen Problem im interreligiösen Dialog noch ziemlich am Anfang. Ich vermute freilich, dass dieses Problem umso bedeutender werden wird, je mehr der religions-theologische Monismus an Gewicht verliert. Wie gesagt, für einen religionstheologischen

Verehrung tierischer Kräfte in gleicher Hinsicht. Auf der anderen Seite etwa würde der christliche Geltungsanspruch erheblich geschwächt, sollte Jesus tatsächlich, wie in der Vergangenheit verschiedentlich behauptet, eine bloße Idee und keine Persönlichkeit der Geschichte sein.

³⁶ An den drei nahe verwandten Religionen Judentum, Christentum und Islam exemplifiziert: Es geht zum einen um bloß immanente und immanente wie transzendente Heilserwartungen für die Menschen (nur für sie? nur für einen Teil von ihnen?) und die Welt. Und es geht zum anderen um die Heilsbedeutung der Tora, Jesu und des Korans. Demgegenüber ist etwa das Problem der Diskriminierung der Frauen in diesen drei Religionen peripher – so wichtig es moralisch, sozialpolitisch und kirchlich ist. Auch das von KNITTER, *One Earth Many Religions*, Maryknoll, N.Y. 1996, bes. 118ff, favorisierte Kriterium des Kampfes bzw. Einsatzes für öko-humane Wohlfahrt (»eco-human Well-being«) hält den normativ-kritisch geschärfte Kriterien für religiöse Geltungsansprüche nicht stand. Würden dementsprechende Auffassungen zum Kern religiöser Geltungsansprüche erklärt, so bedeutete dies eine Engführung des Religiösen, wie sie freilich bis heute immer wieder beobachtet werden kann.

³⁷ Vgl. H. WALDENFELS, »Theologie der Religionen. Problemstellung und Aufgabe«, in: *StZ* 123, 1998, 291–301, 293 u. 299f.

³⁸ Vgl. PFÜLLER 1999, a.a.O. (Anm. 33), 114–122.

³⁹ Deshalb sind z.B. die von INGRAM, a.a.O. (Anm. 6), 30f, genannten gemeinsamen, perennierenden Merkmale aller »religious Ways« augenscheinlich noch immer zu sehr an den großen religiösen Traditionen orientiert; so wenn »the Sacred's ultimacy« der Endlichkeit der Welt konfrontiert wird, oder wenn es als »beyond all names and predicates« sowie als »ineffable« charakterisiert wird.

Pluralismus, der nicht in Relativismus versinken will, ist das kriteriologische Problem von überragender Bedeutung.

(2) Das identitätslogische Problem lautet, kurz gesagt: Wie ist eine spezifische religiöse Identität zu gewinnen in Anbetracht durchlässigerer, ja fließender Grenzen zwischen den religiösen Traditionen? Diese Problemstellung impliziert drei erläuterungsbedürftige Aspekte. a) Die spezifische religiöse Identität liegt nicht schon vor, sie muss allererst gewonnen werden. b) Zur Herausbildung dieser Identität bedarf es der Außenperspektive, also des interreligiösen (und interideologischen)⁴⁰ Dialogs. c) Zwischen den religiösen Traditionen hat nicht zuletzt aufgrund der kleiner gewordenen Welt inzwischen eine beträchtliche Durchmischung stattgefunden, die die Ausbildung einer spezifischen religiösen Identität mehr denn je erschwert.

a) »Für eine christliche Theologie der Religionen vertrete ich ..., daß sie aus der christlichen Identität heraus auf die anderen Religionen zugehen muß.«⁴¹ In dieser Sicht, die einen religionstheologischen Inklusivismus artikuliert, wird die eigene, in diesem Fall christliche Identität als eine feste Ausgangsposition betrachtet. Von ihr aus geht man auf die anderen zu, zu ihr kehrt man zurück, nicht ohne dass die eigene Position durch die Begegnung mit den anderen vertieft und bereichert wurde.⁴² Hier weiß man, wer man ist – wie sollte es angesichts des erhobenen Wahrheitsanspruchs auch anders sein! Lehnt man einen solchen Wahrheitsanspruch ab, so muss sich die eigene Identität in einem *offenen* Dialog erst herausbilden. D.h. nicht, dass man auf eine mehr oder weniger feste Ausgangsposition verzichten müsste. Es heißt aber, dass man möglicherweise nicht zur Ausgangsposition zurückkehrt und in diesem Sinne auf der Suche nach der eigenen Identität ist.

b) Eine spezifische religiöse, also etwa christliche Identität kann ich aus der bloßen Innenperspektive heraus gar nicht entwickeln. Denn um die eigene Identität wahrnehmen zu können, muss ich von außen auf mich blicken, muss ich meine religiöse Tradition mit den Augen anderer betrachten, sie mit anderen religiösen Traditionen vergleichen, ja sie in diesem Vergleich auf ihren Wert hin beurteilen. Gerade letzteres erfordert, wie in (1) ausgeführt, eine Metaperspektive, wenn man nicht von der Wahrheit der eigenen Tradition ausgehen kann.

c) Diese Metaperspektive mit ihren von einem normativ-kritischen Begriff des Religiösen abgeleiteten Kriterien zielt nun keineswegs auf eine neue Superreligion. Vielmehr will sie dazu verhelfen, zwischen den verschiedenen religiösen Geltungsansprü-

⁴⁰ Zur Begrifflichkeit vgl. SWIDLER, a.a.O. (Anm. 19), 41ff. Will man Weltanschauungen und Ideologien von den religiösen Traditionen unterscheiden, so ist diese sprachliche Erweiterung des interreligiösen um den interideologischen Dialog angebracht. Dabei sollte man sich jedoch im klaren darüber sein, dass auch Weltanschauungen und Ideologien *religiöse* Positionen vertreten können – freilich auch irreligiöse. Gerade der Dialog mit den irreligiösen Positionen ist gemeint, wenn hier vom interideologischen Dialog die Rede ist, wobei »ideologisch« hier selbstverständlich nicht abwertend gebraucht wird.

⁴¹ WALDENFELS, a.a.O. (Anm. 37), 298. In gleicher Richtung votiert BERNHARDT 1996, a.a.O. (Anm. 23), 476 u. 479.

⁴² Vgl. INGRAM, a.a.O. (Anm. 6), 15, 17ff. Ingram nennt dieses Modell des interreligiösen Dialogs etwas eigenwillig das »theology-of-religions model«.

chen eine rational begründete Entscheidung treffen zu können und somit eine spezifische religiöse Identität zu gewinnen. Dies dürfte angesichts der heute mehr denn je fließenden Grenzen zwischen den religiösen Traditionen, die sich vielfältig beeinflusst und durchmischt haben, keine geringe Hilfe sein. Gleichwohl ist die Ausbildung einer rational begründeten spezifischen religiösen Identität in Anbetracht der Unübersichtlichkeit und Komplexität der religiösen Gegenwartslage überaus schwierig.⁴³ Es ist daher alles anderes als verwunderlich, dass in einigen Fällen sich Menschen als Angehörige verschiedener Religionen betrachten und diese Religionen auch praktizieren. Ich meine nun, dass etwa eine christliche oder eine anderweitige spezifische religiöse Identität nur dann rational begründet gewonnen werden kann, wenn man mit guten Gründen eine relative Überlegenheit der eigenen Tradition (in ihrem Kern) gegenüber den anderen religiösen Traditionen vertreten kann. Muss man nämlich die Gleichwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen akzeptieren, so besteht kein vernünftiger Grund, ihnen nicht auch zugleich anzugehören. Sicher wird es demgegenüber praktische, emotionale o.ä. Gründe geben, weiterhin nur der eigenen angestammten religiösen Tradition anzuhängen, und in den allermeisten Fällen werden dies ohnehin die ausschlaggebenden Gründe für eine bestimmte Religionszugehörigkeit sein. Genau dies ist hier jedoch nicht der springende Punkt, denn es geht um vernünftige Gründe. Um nicht missverstanden zu werden: Ich möchte in keiner Weise die Entscheidung für oder gegen die Gleichwertigkeit, genauer gleiche Höchstwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen bzw. ihrer zentralen Geltungsansprüche präjudizieren. Wenn eine rational begründete Entscheidung anhand der angewendeten Kriterien über diese Gleichwertigkeit nicht hinauskommt, ist dies nicht nur zu akzeptieren; die entsprechende Entscheidung ist auch ohne Bedauern zu vollziehen, da sie im Gegenteil ein Zeichen des Wertes der religiösen Vielfalt ist. Wie weit man ihr dann in der eigenen Religionspraxis folgt, hängt sicher von den gegebenen praktischen Möglichkeiten sowie den vorhandenen emotionalen Bindungen ab. Ich behaupte nur, dass dann von einer spezifischen religiösen Identität im herkömmlichen, also christlichen, islamischen usw. Sinne keine Rede mehr sein kann. Um es auf die christliche Tradition zuzuspitzen: Ohne den Anspruch, dass Jesus von Nazareth die bislang wertvollste, heilvollste Manifestation der göttlichen Wirklichkeit ist, wird sich eine christliche Identität kaum behaupten lassen.

An diesen Überlegungen zeigt sich die grundlegende Bedeutung des kriteriologischen Problems für das identitätslogische Problem. Denn nur aufgrund leistungsfähiger Kriterien lässt sich, wenn überhaupt, eine rational begründete spezifische religiöse Identität gewinnen. Andernfalls bleibt die Entscheidung willkürlich und beliebig.

(3) Das missiologische Problem lässt sich pointiert wie folgt formulieren: Darf ich Angehörige anderer religiöser Traditionen auch dann zu »bekehren« versuchen, wenn ich dem offenen interreligiösen und interideologischen Dialog verpflichtet bin? Die Frage ist m.E. nur unter bestimmten Bedingungen zu bejahen. a) Mission ist vor allem als freundschaftlicher, aber auch streitbarer Dialog ohne Endgültigkeitsansprüche und daher mit offenem Ausgang zu verstehen. b) Mission muss von der Heilsfrage abgekoppelt

⁴³ Für skizzenhafte Überlegungen zur christlichen Identität vgl. PFÜLLER, a.a.O. (Anm. 1), 137–148.

werden. c) Nur wenn ich nach erfolgter Prüfung aufgrund leistungsfähiger Kriterien mit guten Gründen von der Überlegenheit meiner Position überzeugt bin, darf ich Bekehrungsversuche unternehmen.

a) »Mission ... ist ursprünglich ein seit dem 16. Jh. üblich gewordener christlicher Begriff, der die Bemühungen um den Gewinn Ungetaufter für das Christentum bezeichnet. In der Religionswissenschaft nennt man aber auch die organisierte Ausbreitung anderer Religionen Mission.«⁴⁴ In diesem religionswissenschaftlichen Sinn soll Mission im Weiteren verstanden werden. Dabei reicht »organisierte Ausbreitung« von der Bekanntmachung über das Sich-verständlich-machen bis hin zur Konversion. Daraufhin ist von der Position eines gradualistischen Pluralismus aus Mission vor allem als interreligiöser und interideologischer Dialog zu verstehen; ein Dialog, der freilich von der entsprechenden Lebenspraxis der am Dialog Beteiligten begleitet und unterstützt werden muss, soll er nicht vom Gespräch zum Gerede verkommen. Dennoch bleibt das Gespräch (einschließlich der schriftlichen Kommunikation) vorrangig, denn erst in ihm werden die verschiedenen Positionen kenntlich, unterscheidbar und diskutabel. Freundschaftlich ist das Gespräch, weil die Beteiligten sich als gleichberechtigte PartnerInnen auf der Suche nach der von ihnen nie einholbaren Wahrheit bzw. – weniger hoch gegriffen – auf der Suche nach relevanten Problemlösungen betrachten. Streitbar ist es, weil keine Gleichwertigkeit der vertretenen Positionen vorausgesetzt oder auch nur erstrebt wird, vielmehr um bestmögliche Problemlösungen gestritten und daher für und gegen relative Überlegenheiten argumentiert wird bis dahin, dass bestimmte Positionen klar abgelehnt werden infolge ihrer offensichtlichen Defizite. Zur Offenheit solcher Gespräche wurde bereits das Nötige gesagt.

b) Diesen heiklen Punkt kann ich jetzt nur kurz ansprechen; er bedarf sicher weitergehender Erörterung. Hier nur soviel: Die Mission sollte insofern von der Heilsfrage abgekoppelt werden, als die Auffassung aufgegeben wird, die Annahme der eigenen religiösen Position durch andere sei erforderlich für deren Heil. Denn eine solche Auffassung könnte man m.E. nur dann vertreten, wenn man endgültige Wahrheit für die eigene Position beanspruchen dürfte. Dann nämlich könnte man mit Sicherheit beurteilen, welche Position ein Mensch zur Erlangung des Heils einnehmen muss. Nun wird vor allem angesichts des allgemeinen göttlichen Heilswillens nicht einmal von Seiten eines inklusivistischen Monismus darauf bestanden, dass Angehörige anderer Religionen um ihres Heils willen zur wahren Religion konvertieren müssen. Um wieviel weniger wird dies von Seiten eines gradualistischen Pluralismus beansprucht. Denn für diese Auffassung gibt es m.E. nur eine stichhaltig begründbare Bedingung für das menschliche Heil: die göttliche Wirklichkeit selbst. Wer dagegen bestimmte menschliche Heilswege als erforderlich betrachtet, engt die göttlichen Möglichkeiten ungebührlich ein. Wiederum gilt: Von einer solchen Einengung könnte nur dann keine Rede sein, wenn eine religiöse Position endgültige Wahrheit und damit die unfehlbare Kenntnis der göttlichen Möglichkeiten für sich beanspruchen dürfte. Wozu dann aber überhaupt noch die »organisierte Ausbreitung« religiöser Geltungsansprüche? Antwort: Um eines heilsameren, heilvolleren menschlichen

⁴⁴ Art. »Mission«, in: *TRE* 23, 1994, 18.

Lebens in Gegenwart und Zukunft willen. Heil, wie es hier und doch wohl auch weithin sonst verstanden wird, hat neben seiner transzendenten auch eine immanente Dimension. Werden also religiöse Geltungsansprüche im Dialog ausgetauscht und diskutiert, wird dadurch die eigene Position bereichert, vertieft oder verwandelt, so dient dies einem heilvolleren, man könnte ebenso gut sagen wertvolleren menschlichen Leben hier und jetzt bzw. dort und dann. In dieser Hinsicht darf folglich die Heilsfrage selbstredend nicht von der Mission abgekoppelt werden.

c) Genügt nicht die Ausbreitung der eigenen Botschaft im Sinne des Bekannt- und Sich-verständlich-machens? J. Hick scheint dies zu meinen. Ihm zufolge sind sowohl die christliche Botschaft wie die der anderen Weltreligionen universal, »which is for everyone to whose heart it speaks«. Diese verschiedenen Botschaften zum Zweck wechselseitiger Bereicherung und Vertiefung weltweit bekannt und zugänglich zu machen, ist die legitime missionarische Aufgabe jeder Religion, zumindest jeder Weltreligion.⁴⁵ P.F. Knitter demgegenüber will durchaus am Ziel der Konversion festhalten.⁴⁶ Freilich geht es dabei vor allem um eine wechselseitige Bekehrung zum Reich Gottes und nicht zur jeweils eigenen Religionsgemeinschaft. D.h. es geht zuerst um eine Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens, der menschlichen Wohlfahrt (»well-being of humanity«). »A missionary who has no baptisms to report, but who has helped Hindus, Buddhists, and Christians to live together lovingly and justly is a successful disciple of Christ; a missionary who has filled the church with converts without seeking to change a society that condones dowry deaths or bonded labor is a failure.«⁴⁷ Insofern freilich die Religionsgemeinschaften dem Reich Gottes dienen, ist auch die Bekehrung zur eigenen Religionsgemeinschaft legitimes Ziel der missionarischen Aktivitäten.

Ich denke, Knitters Verständnis von »Bekehrung« ist zu unklar. Einerseits bedarf es nicht der Annahme einer neuen religiösen Identität, um sich zu den ethischen Anliegen Knitters zu »bekehren« – was dieser natürlich auch nicht behauptet. Andererseits ist gar nicht einzusehen, warum man zur Unterstützung dieses Anliegens die Religionsgemeinschaft wechseln soll – es sei denn aus irgendwelchen peripheren, zufälligen Gründen.⁴⁸ Demgegenüber dürfte Hicks Verständnis von Mission zu anspruchslos sein. Sicher, wenn man wie Hick von der Gleichwertigkeit der (wie vieler?) religiösen Traditionen ausgeht, ist ein solches Konzept von Mission schlüssig. Für den hier befürworteten gradualistischen Pluralismus hingegen stellt sich der Sachverhalt differenzierter dar. Sind Angehörige einer religiösen Tradition mit guten Gründen davon überzeugt, dass ihre Geltungsansprüche denen anderer religiöser Traditionen überlegen sind, so ist es völlig legitim, wenn sie deren Angehörige zu ihrer Position zu bekehren versuchen. Selbstverständlich hat dies in einem offenen Dialog zu geschehen. D.h. das Resultat dieses Bekehrungsversuchs kann auch in der Feststellung der Gleichwertigkeit der vertretenen Positionen bestehen,

⁴⁵ HICK 1995, a.a.O. (Anm. 16), 119.

⁴⁶ Vgl. KNITTER, a.a.O. (Anm. 1), 102–124, bes. 121ff; DERS. 1997, a.a.O. (Anm. 19), 241–251.

⁴⁷ Ebd., 121.

⁴⁸ Hieran zeigt sich erneut, dass Knitters ethisches Kriterium zur Beurteilung religiöser Geltungsansprüche zu wenig leistungsfähig, weil zu wenig zentral ist. S.o. Anm. 36.

woraufhin der Bekehrungsversuch natürlich aufzugeben ist. Ja, es kann sogar zur Bekehrung derer führen, die andere bekehren wollten. — Wie man an diesen Überlegungen sieht, beweist die Frage nach der Legitimität missionarischer Bekehrungsversuche einmal mehr die grundlegende Bedeutung des kriteriologischen Problems, in diesem Fall für das missiologische Problem.

Was wird nach alledem aus dem hehren christlichen Vorhaben einer Bekehrung aller Menschen zum Christentum? Die simple Antwort lautet: nichts. Zum einen ist es im Blick auf die Vergangenheit offenkundig gescheitert und im Blick auf die Gegenwart sowie Zukunft aller Einsicht und Voraussicht nach unrealisierbar. Zum anderen und vor allem ist es illegitim. Es wäre nur dann legitim, wenn eine deutliche Überlegenheit der christlichen gegenüber allen sonstigen religiösen und irreligiösen (!) Geltungsansprüchen nachgewiesen werden könnte. Davon indes kann keine Rede sein.

3. Schluss

Ich hoffe, mit diesen Überlegungen einige Anstöße zur weiteren Diskussion der m.E. wichtigsten Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen gegeben zu haben. Dass die künftige Theologie der Religionen den Monismus hinter sich lassen und das Konzept eines gradualistischen Pluralismus verfolgen sollte, versuchte der erste Teil dieses Aufsatzes zu begründen. Der zweite Teil hat die wichtigsten Grundprobleme dieses Konzepts expliziert und Lösungen angedeutet, die mir in der Konsequenz des gradualistischen Pluralismus zu liegen scheinen. Bleiben zum Schluss noch einige Hinweise darauf, dass und warum ich andere, von anderen für grundlegend gehaltene religionstheologische Probleme entweder im Blick auf die künftige Theologie der Religionen nicht (mehr) für grundlegend oder aber nicht für theologisch halte.

P. Schmidt-Leukel hat wiederholt das von ihm so genannte »dogmatische Problem« als das fundamentale Problem einer Theologie der Religionen bezeichnet.⁴⁹ Aus christlicher Sicht meint dies die Frage nach der möglichen Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen. Für einen gradualistischen Pluralismus dürfte dieses Problem nur noch von geringer Bedeutung sein. Dabei sind zwei Fragen zu unterscheiden: die nach der Heilsnotwendigkeit und die nach der Heilsamkeit der Religionen. Wie bereits zum missiologischen Problem ausgeführt, ist keine Religion heilsnotwendig; heilsnotwendig ist vielmehr allein die göttliche Wirklichkeit als Heilmacht. Heilsam hingegen sind die Religionen in dem Maße, in dem ihre Geltungsansprüche (sowie die ihnen folgende Praxis) sich nach ihrer Überprüfung als wertvoll erweisen. Dies schließt natürlich ein, dass bestimmte religiöse Geltungsansprüche als nicht wertvoll und damit als unheilvoll eingeschätzt werden müssen.⁵⁰ Im Übrigen beantwortet sich von daher auch die von Schmidt-Leukel ebenfalls

⁴⁹ Vgl. nur a.a.O. (Anm. 3), 11–22, 63f; a.a.O. (Anm. 15), 181–201.

⁵⁰ Als Extremfall eines solchen Geltungsanspruchs ist die nazistische Ideologie zu betrachten — ganz abgesehen von der ihr folgenden Praxis.

für fundamental gehaltene Frage nach dem Wert der religiösen Vielfalt, eine Frage, die Schmidt-Leukel zu einem grundlegenden Kriterium für die Entscheidung zwischen den religionstheologischen Modellen des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus erklärt.⁵¹ Für einen gradualistischen Pluralismus ist die Vielfalt der religiösen Traditionen insoweit wertvoll, als deren Geltungsansprüche nicht abgelehnt werden müssen, vielmehr nach ihrer Überprüfung anhand der entwickelten Kriterien einen vergleichsweise hohen Standard nachweisen können oder angesichts ihrer deutlichen Unterlegenheit anderen religiösen Geltungsansprüchen gegenüber zumindest einige beachtenswerte Aspekte beitragen können. Dabei rede ich natürlich vom gegenwärtigen Wert der religiösen Traditionen, wovon die Frage nach ihrem etwaigen historischen Wert zu unterscheiden ist.

Fragen nach Regeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog sowie Fragen nach den Möglichkeiten gegenseitigen Verstehens in einem solchen Dialog sollen in ihrer Wichtigkeit selbstverständlich nicht bestritten werden. Nur sollte man sich darüber klar werden, dass man es hier nicht mit religionstheologischen Problemen zu tun hat. Denn es handelt sich offensichtlich nicht um Probleme einer religiösen Beurteilung religiöser Geltungsansprüche, sondern um Kommunikationsprobleme, wie sie beispielsweise zwischen verschiedenen Sprachen oder verschiedenen Wissenschaftstraditionen ebenso vorhanden sind. Ihre Wichtigkeit besteht hauptsächlich darin, dass sie Kommunikationsvoraussetzungen betreffen, die die theologische Reflexion in interreligiösen und interideologischen Dialogen allererst ermöglichen.

Diese wenigen Hinweise sind natürlich sehr summarisch, können aber im gegebenen Rahmen nicht weiter ausgeführt werden. Sie sollten denn auch lediglich einige weitere Konsequenzen des gradualistischen Pluralismus andeuten sowie zur klareren Kennzeichnung der religionstheologischen Probleme beitragen. Eines ist sicher unübersehbar, nämlich dass die Herausforderungen an eine künftige Theologie der Religionen außerordentlich sind. Was mit diesem Aufsatz gezeigt werden sollte, ist aber nicht nur, dass diese Herausforderungen nicht zu umgehen sind, sondern mehr noch, dass sich die Annahme dieser Herausforderungen lohnt. Und dies nicht zuletzt wegen der damit verbundenen Horizonterweiterung. Denn eine vom Konzept des gradualistischen Pluralismus her entwickelte Theologie wird zu einer im universalen Horizont des Religiösen entwickelten Theorie, ohne ihre spezifische Perspektive – etwa die christliche, jüdische, buddhistische usw. – von vornherein aufgeben zu müssen, jedenfalls solange die Ausbildung einer spezifischen religiösen Identität gelingt.⁵² Wahrlich eine faszinierende Herausforderung für das nach christlicher Zählung dritte Jahrtausend!

⁵¹ SCHMIDT-LEUKEL, a.a.O. (Anm. 3), 64, 577, 579 u. passim.

⁵² Vgl. PFÜLLER, a.a.O. (Anm. 1). Mit W.C. SMITHS Projekt einer Welt-Theologie, a.a.O. (Anm. 12), bes. 105ff, teilt das hier angedeutete Konzept den universalen Horizont, der sogar noch über die Daten der Religionsgeschichte hinausgeht. Allerdings unterscheidet es sich vor allem darin, dass es die Entwicklung einer spezifischen religiösen Perspektive im Sinne einer spezifischen religiösen Identität für wichtig hält, während Smith in seinem m.E. unbegründeten Wahrheitsoptimismus eine religiöse Supertheorie vorzuschweben scheint. Zur Kritik an Smiths Universaltheologie vgl. A. GRÜNSCHLOß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik*, Göttingen 1994, 287–290.

DIE BEGEGNUNG DER RELIGIONEN*

von Thomas Ohm

I. Wie sie war: Seit jeher hat es im Bereich der Religionen Nonkonformisten gegeben, die in Überzeugung und Leben anders als ihre Umgebung waren. Immer haben Menschen, Gruppen und Völker »eigene Wege« eingeschlagen, um zur Erlösung, zum Frieden, zur Ruhe, zum Heile und in Verbindung mit dem »ganz anderen« zu gelangen. Aber entkommen konnten sie den anderen nicht, nicht einmal dann, wenn sie in fremde Länder zogen. Früher oder später waren Begegnungen unvermeidlich. Die Weisen der Begegnung aber sind immer verschieden gewesen.

1. Oft kam es zu friedlicher Koexistenz. Man ließ einander leben und wirken. Solche Koexistenz hat es etwa in Japan zwischen Buddhismus und Shinto, in China zwischen Buddhismus und Konfuzianismus und Taoismus, in Indien zwischen Buddhismus und Hinduismus und im römischen Weltreich zwischen den Religionen der Römer, der Griechen und Orientalen gegeben.

2. Auch zur Synthese, zur Vereinigung von Verwandtem, und sogar zum Synkretismus, zur Vereinigung von Gegensätzlichem und Unvereinbarem hat die Begegnung oft geführt, wieder in Fernasien, Indien und Rom. Man schaute einander an, wirkte aufeinander ein, nahm voneinander an und verschmolz miteinander. Die chinesische Volksreligion war und ist eine Vermischung von Konfuzianismus, Buddhismus, Taoismus und anderen Religionen. Es dürfte kaum eine Religion geben, die nichts Fremdes assimiliert hätte.

3. Aber nur zu oft ist die Begegnung feindlicher Art gewesen und ist es zu Kämpfen zwischen den Religionen gekommen. Diese Kämpfe sind häufig mit äußeren Mitteln geführt worden. Die eine Religion ging gegen die andere mit Feuer und Schwert vor. »Vernichtung oder Bekehrung« hieß die Parole. Man verbrannte die kanonischen Bücher der anderen, verwüstete ihre Haine, fällte ihre heiligen Bäume und zerstörte ihre Tempel, Bilder und Statuen. Auf diese Weise sind kostbare Schätze verloren gegangen. Ja, die Eiferer gingen noch weiter. Tausende wurden wegen ihrer Religion getötet. Im besonderen hatten Priester und Seher zu leiden. Dort aber, wo die nötige Gewalt fehlte, rief man gern Feuer auf die anderen herab oder suchte sie zu bekehren. Man setzte sie unter Druck, überredete sie, bevormundete sie, verhöhnte ihren Glauben und Kult oder schrieb Bücher »*adversus*« und »*contra*«, walzte jeden Widerstand nieder. Aber zu allen Zeiten haben Religionen auch friedlich miteinander gerungen. Die einen bemühten sich, die anderen von

* Der Artikel ist die Wiedergabe eines Rundfunkmanuskriptes des 1962 verstorbenen Münsteraner Professors für Missionswissenschaft Dr. THOMAS OHM OSB. Es wurde im WDR am 13. November 1961 gesendet. Für eine zweite Ausstrahlung am 10. Dezember 1961 im Süddeutschen Rundfunk hat der Autor das Manuskript leicht gekürzt, inhaltlich aber nicht verändert. Nahezu vierzig Jahre lag dieser Text unveröffentlicht im Nachlass von Thomas Ohm, bis er im Rahmen eines Forschungsprojektes jetzt wieder entdeckt wurde. Um so faszinierender ist seine Aktualität. Ohm liefert eine erstaunlich kritische Analyse der Begegnung der Religionen und geht dabei auch deutlich auf Fehler der Christen ein. Die von ihm eröffneten Perspektiven für die Begegnung der Religionen können auch heute sowohl im interreligiösen Dialog, wie auch für ein Verständnis von Mission hilfreich und anregend sein. Die Anmerkungen zum Text stammen von Jonathan Göllner OSB.

der Wahrheit ihrer eigenen Religion zu überzeugen und sie auf diese Weise zu erwecken, zu beleben und umzuformen. Der Buddha wanderte 40 Jahre lang durch Indien und verkündete hier friedlich, eindringlich seine »vier edlen Wahrheiten.«

Wer mit der Geschichte des Christentums und seiner Mission vertraut ist, weiß, dass Christen nur zu oft gewaltsam gegen die Juden, Moslem und Heiden vorgegangen sind – ich erinnere an die Kreuzzüge und die Religionskriege –, weiß, dass auch Christen oft ungeistig und ungeistlich missionierten, nicht mit Mitteln arbeiteten, die ihrem Herrn gemäß waren, dass man etwa aller Wahrheit zuwider kein gutes Haar an den Nichtchristen ließ und bei ihnen nur »Finsternis und Todesschatten« sah. Aber er weiß auch, dass es zu allen Zeiten Mission im Sinne Jesu gegeben hat, Werbung für Christus, den König, mit den Mitteln der Wahrheit und der Liebe, Werbung im Geiste des Heiligen Geistes. Muss ich Namen nennen? Paulus! Franz von Assisi! Charles de Foucauld!

II. Wie es ist: In unseren Tagen sind die Formen der Begegnung zwischen den Religionen die gleichen wie früher.

1. Nach wie vor gibt es Koexistenz. In vielen Ländern leben die Angehörigen verschiedener Religionen, selbst solcher, die durch Abgründe voneinander getrennt sind, scheidlich und friedlich zusammen. Ja, viele arbeiten eifrig zusammen, zum Wohle des Volkes und der Menschheit. Es fehlt nicht an Menschen und Vereinigungen, die sich energisch für die Koexistenz der Religionen einsetzen. Die Motive sind hier freilich sehr verschieden. Man lebt friedlich zusammen, weil man einfach miteinander auskommen muss oder weil die Art, die Überzeugung und der gute Wille, und auch oft auch der Adel der anderen Respekt einflößt und fordert, oder aber weil man glaubt, dass es keine absolute Religion gibt, dass Wahrheit »höher ist als jede Religion«, dass sämtliche Religionen zum Heile führen und dass es »soviel Wege zu Gott gibt« wie »es Seelen gibt« (Radhakrishnan). Auch in christlichen Kreisen hat der Gedanke der Koexistenz zahlreiche Freunde. Viele halten mit den anderen Kontakt und sprechen sich mit ihnen aus, unter vier Augen oder auf Kongressen. Auch unter den Christen sind solche, die das Ideal »in einer freien Partnerschaft« der Religionen und in einem *sacrum commercium*, einem heiligen Austausch zwischen den Religionen sehen.

2. Selbst Synkretismus gibt es in der Gegenwart. Ja, diese ist wie die Antike Zeit eines ausgesprochenen Synkretismus. Wie nie zuvor wirken die Religionen der Menschheit auf einander ein. Immer wieder kommt es zu Neubildungen. In Ländern wie in Afrika und Japan schießen die neuen synkretistischen Religionen nur so aus dem Boden. Niemand kann sie zählen. Und noch eines ist bemerkenswert. Der Trend, der Zug der Zeit geht auf eine allgemeine Menschheitsreligion hinaus, in der das Wahre, Wertvolle und Schöne aller Religionen vereint ist und Christus, Buddha, Mohammed und Zarathustra zugleich verehrt werden, wie etwa im Adyar bei Madras. Unter denen aber, die jeden Synkretismus ablehnen, sind viele, die wenigstens das eine oder andere von fremden Religionen übernehmen oder zu übernehmen suchen. Vielleicht haben Sie schon gehört von den katholischen Klöstern, in denen Yoga-Übungen gemacht werden und aus innerem Zwang oder unter dem Einfluss asiatischer oder afrikanischer Religionen der sakrale Tanz erneuert

wird, also etwa biblische Erzählungen getanz't werden, oder von den Missionen in Afrika, die das Unyagr, die Initiation, zulassen und christianisieren, oder auf der anderen Seite von Nichtchristen, die Jesus Christus studieren und in dieser und jener Hinsicht christlich denken, von den nichtchristlichen Gemeinschaften, die Christen bei ihren Zusammenkünften sprechen, in ihren Zeitschriften publizieren lassen. Hier gibt es Dinge, die früher unmöglich gewesen wären. Ein Präsident des Brahmo Samadsch erklärte mir in Calcutta: »We take freely from Christianity«, »wir machen freizügig Anleihen beim Christentum«.¹

3. Ferner gibt es bei den Religionen Propaganda und Werbung. Dass Christen in allen Erdteilen missionieren, und zwar auf friedliche, evangelische, christliche, pneumatische Weise, ist bekannt. Aber auch Buddhisten, Hindus und Moslem bemühen sich um die Andersgläubigen. Schon sind in Europa und Amerika viele Buddhisten, Hindu, Moslem und sogar ganze Gemeinden von Anhängern östlicher Religionen. Welche Werbekraft heute Zen, Yoga, Versenkung, östliche Atemübungen, indische *asanas* und *mudras*, Sitzweisen und Händehaltungen haben, dürfte bekannt sein. *Ex Oriente lux!* So meinen viele, die den Glauben an den Westen und das Christentum verloren haben. In Osten, nicht im Westen sei Stille, Schweigen, inneres Leben, Weisheit, Muße, Gelassenheit, Liebe, Kommunikation mit den Höchsten.

Aber viele vertrauen weiterhin auf die Gewalt. Namentlich die Anhänger der Pseudoreligionen in den totalitären Staaten. So schwere und blutige Religionsverfolgungen und viele Marterer wie in der Gegenwart hat es in der Vergangenheit nicht gegeben. Wir selbst haben erlebt, dass in Südasien Buddhisten und Hindu einander blutig bekämpften, dass Religionslose jede Religion als »Opium für das Volk« auszurotten suchten, dass in unserem eigenen Europa Kirchen und Moscheen in Ställe und Vergnügungshäuser verwandelt wurden. Wir alle kennen Länder, in denen man Anhänger fremder Religionen von den eigenen Grenzen fern hält und keine Mission duldet. Auch mildere Formen der Gewalt begegnen uns immer noch. Nach wie vor fehlt es nicht an Menschen, welche die Andersgläubigen unter Druck setzen, religiös überfordern und für ihren Glauben zu überreden suchen.

III. Wie sie sein könnte und sollte: Aber wie könnten und sollten da die Religionen [sich] begegnen? Damit stehen wir vor jener Frage, die zu den wichtigsten Fragen gehört, die uns Menschen von heute aufgegeben sind. Eines kann hier sofort gesagt werden. Wir leben in einer Zeit, in der die Religionen inniger miteinander in Kontakt gekommen sind, tiefer einander in die Augen schauen, lebhafter ihre Schätze vergleichen als je zuvor. Auch in einer Zeit, in der die Besten aller Vorurteile und Fehltritte, aller Missverständnisse und Verdrehungen, aller Ressentiments und Antipathien, allen Haders und Streites müde sind und Sehnsucht nach Frieden haben; einander mahnen sich zu vertragen. Die Christen speziell haben es heute, anders als in der Kolonialzeit, mit Menschen zu tun, die selbstbewusst sind und auf ihre Religion halten, ja diese erneuern, reformieren und im

¹ Vgl. OHM, THOMAS, *Indien und Gott. Religions- und Missionskundliche Streifzüge durch Ceylon und Vorderindien*, Salzburg 1932, 139.

DUMOULIN, HEINZ: Spiritualität des Buddhismus, Mainz 1995 (Waldenfels)	184	OBERHAMMER, GERHARD (Hg.): Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst, Wien 1995 (Waldenfels)	68
FIEDLER, KLAUS: Christianity and African Culture, Leiden u.a. 1996 (Doppelfeld)	313	PANIKKAR, RAIMON: Der Dreiklang der Wirklichkeit, Salzburg-München 1995 (Waldenfels)	69
GRUNDMANN, CHRISTOFFER H.: Leibhaftigkeit des Heils, Hamburg 1996 (Kamphausen)	185	RETHMANN, ALBERT-PETER: Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland, Münster 1996 (Heimbach-Steins)	70
HEYDEN, ULRICH VAN DER / LIEBAU, HEIKE (Hg.): Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte, Stuttgart 1996 (Gründer)	187	SCHMID, GEORG: Zwischen Wahn und Sinn, Solothurn-Düsseldorf 1995 (Waldenfels)	72
HINTZSCHE, WIELAND / NICKOL, THOMAS (Hg.): Die grosse nordische Expedition, Gotha 1996 (van der Heyden)	62	SCHMITZ, BERTRAM: »Religion« und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich, Marburg 1996 (Waldenfels)	316
HIORTH, FINNGEIER: Introduction to Atheism, Pune 1995 (Waldenfels)	63	SCHOTT, RÜDIGER: Orakel und Opferkulte bei Völkern der westafrikanischen Savanne, Opladen 1997 (Balz)	316
HOMEYER, JOSEF / STEINS, GEORG (Hg.): Kirche – postmodern »überholt«? München 1996 (Waldenfels)	314	SCHULZ, HEINZ-MANFRED: Seitenwechsel. Für eine Kirche, die dem Leben dient, Mainz 1996 (Steinkamp)	317
HUMMEL, REINHART: Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr, Freiburg u.a. 1996 (Gensichen)	63	SHADID, W.A.R. / VAN KONINGSVELD, P.S. (Hg.): Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States, Kampen 1996 (Antes)	72
HÜNERMANN, PETER: Gott – ein Fremder in unserem Haus? Freiburg u.a. 1996 (Waldenfels)	186	STUBENRAUCH, BERTRAM: Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg u.a. 1995 (Waldenfels)	73
KAKAR, SUDHIR: Die Gewalt der Frommen, München 1997 (Gensichen)	314	SUDBRACK, JOSEF: Das Charisma der Nachfolge, Würzburg 1994 (Kuhl)	73
KÄSER, LOTHAR: Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee, Erlangen, Lahr 1997 (Piepke)	188	WELLENREUTHER, HERMANN / WESSEL, CAROLA (Hg.): Herrnhuter Indianermission in der Amerikanischen Revolution, Berlin 1995 (Beck)	75
KIEL, CHRISTEL: Christen in der Steppe, Erlangen 1996 (Doppelfeld)	315	Sammelrezensionen	
KNITTER, PAUL F.: Horizonte der Befreiung, Paderborn 1997 (Striet)	190	Islamwissenschaft: MICHAUD, R. & S. (1991); BÜRGEL, 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
LANDE, AASULV / USTORF, WERNER (Hg.): Mission in a Pluralist World, Frankfurt 1996 (Grundmann)	64	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
LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.): Metaphysikkritik, Ethik, Religion, Würzburg 1995 (Waldenfels)	66		
MALEK, ROMAN: »Fallbeispiel« China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, Nettetal 1996 (Gänßbauer)	66		

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 Ássokas (ca. 268–233 v. Chr.) als Mittel zur Herrschaftslegitimation und Herrschaftssicherung	195
DIEKREN, JÖRG: Gott und Gewalt. Ethisch-religiöse Aspekte eines zentralen Phänomens von Vergesellschaftung	277
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
SUESS, PAULO: Befreiungstheologische Perspektiven an der Jahrhundertwende	292
VOLLMER, ANTJE: Gibt es Gemeinschaft ohne Sündenböcke?	263
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, MIKKKA: 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

Westen verbreiten. Eine solche Zeit fordert eine entsprechende Haltung, eine entsprechende Form der Begegnung und des Wirkens und namentlich ein entsprechendes Klima, eine entsprechende Atmosphäre und deshalb bei vielen einen neuen Geist.

Darf ich hier einige Wünsche äußern und einige Losungen ausgeben?

Die erste ist diese: Einander sehen oder besser anschauen – sehen und anschauen können, aufmerksam, offen, unvoreingenommen, mit Interesse und sogar mit Liebe. Das gleiche gilt vom Hören und Lauschen.

Einander studieren und zu verstehen suchen! Niemand glaube, dass er eine andere Religion kennt, wenn er ihre Fehler entdeckt hat, die faulen Stellen am Apfel. Es gehört auch dazu, um das innere Leben, das Beten und sich Versenken der anderen zu wissen, namentlich um die Not und die Liebe, die in ihren Gebeten und Kulturen zum Ausdruck gelangt. Niemand glaube ferner, dass es mit dem Wissen um die Lehre, Werte, Schriften, Kultur der anderen getan ist. Auch in die anderen hineindenken und hineinfühlen müssen wir uns. Bei den anderen zur Herzmitte, zum Kern der Dinge vordringen! Besonders zu beachten ist Folgendes: Im religiösen Leben der Völker gibt es Äußerungen, die missverständlich sind, Worte, die das Gemeinte nicht worten, Symbole, die nicht passen. Das Gemeinte braucht aber deswegen nicht falsch oder verkehrt zu sein. Das Angefasste, Erfasste ist oft so ungewöhnlich, dass man es nicht in die gewohnten Worte zu fassen vermag, das Offenbare, Erfahrene, Erlebte oft so groß, so ganz anders, dass man es nicht adäquat äußern, werten, symbolisieren kann, ja, fast inadäquat äußern muss. Auf jeden Fall sind viele von den sichtbaren und hörbaren Äußerungen der Religionen, die wir hier im Auge haben, Äußerungen echten religiösen Hungers, wahrer religiöser Sehnsucht und inniger religiöser Bitte.

Einander achten! Im Denken, Fühlen, Verhalten, Sprechen, Schreiben und auch im Beten. In vergangenen Zeiten ist zu oft »*contra*«, »*adversus*«, gegen die anderen geredet, geschrieben und gebetet worden. Die Andersgläubigen wurden verlacht, verhöhnt, verspottet, wurden kurz und klein gemacht. Man sprach von »schändlichen Irrlehren«, »Gegnern« und »Erbfeinden« der eigenen Religion. Ein berühmter Missionar hat seinerzeit die Praktiken der Bonzen² unbarmherzig ans Licht gezogen. Noch auf einem Kongress im vorigen Jahr wandte ein Redner diese Methode bewusst an.

Es ist höchste Zeit, »*pro*«, für die anderen zu reden und zu schreiben, und dies mit einem neuen Vokabular, neuem Stil und oft schon einem neuen Ansatz. Als ich vor Jahren an einem Freitagabend in der Moschee von Malakal im Sudan mit Moslems ins Gespräch kam, begannen wir mit der Liebe zu Gott. Vielleicht sollte man immer mit ihr oder mit ähnlichem beginnen. Immer überzeugt sein, dass die anderen von ihrer Sache überzeugt sind und nach ihrem Gewissen handeln wollen. Jedes Mal zunächst, bis zum Beweis des Gegenteils, annehmen, dass hinter Formen des religiösen Lebens, die uns seltsam anmuten, richtige Gedanken und gute Absichten stecken. Wenn sich aber Irrtümer und Mängel nicht übersehen lassen, dann bedenken, dass es, wie der hl. Augustinus sagt, keine falsche Lehre ohne Beimischung von Wahrheit gibt, und dass wir, wie Thomas von Aquin betont,

² Ohm meint hier buddhistische Mönche.

Irrrenden zum Dank verpflichtet sind. Irrtümer der anderen treiben uns an, gründlicher nach der Wahrheit zu forschen und diese besser zu formulieren. Irrtümer bewahren vor Einseitigkeit und vor Wunschdenken, was freilich nicht dahin verstanden werden darf, dass jede Kritik aufzuhören hat. Das wäre Verrat an der Wahrheit. Es wäre schlimm, wenn die Religionen überhaupt keine Kritik mehr vertrügen und alles beim alten ließen. Und es wäre auch schlimm, wenn nichts mehr gegen diese und jene verhängnisvollen Irrtümer und Verwirrungen getan würde, die es im Bereich der Religionen nun einmal gibt. Manchmal brauchen die Anhänger dieser und jener Religion eine heilsame Unruhe, ... heilsame Unruhe!

Einander leben lassen und andere sinnvolle und berechtigte Formen des religiösen Denkens, Lebens, Erlebens, Frommseins gelten lassen. Das Wort Toleranz liebe ich nicht. Wer toleriert, achtet den anderen im Grunde gering und fühlt sich ihm überlegen. Wir müssen den anderen und das andere, das wahr, recht und gut ist, ehrlich von ganzem Herzen bejahen, schätzen, lieben, fördern und heiligen.

Irriges und Schlechtes aber zu tolerieren hieße doch wohl, etwas zuviel verlangen. Hätte man in der Welt immer Menschenopfer, Kindestötungen, Tempelprostitution, Zauberei, Verachtung der Schöpfung, verkehrte Intoleranz hinnehmen und tolerieren sollen? Oder auch jene Toleranz, die alle Unterschiede bagatellisiert und keine Religion für die Wahre hält?

Einander helfen, Irrtümer zu erkennen und zu überwinden, Wahrheiten zu finden, zu bewahren und zu leben, insbesondere ins Vollkommene fortzuschreiben.

Miteinander den Sinn der Religion, des Gebetes, des Dialogs mit Gott, der Kontemplation, der Versenkung, des Kultes, der heiligen Muße erkennen und verteidigen gegenüber der Religionslosigkeit und dem Säkularismus, der religiösen Gleichgültigkeit und Kälte, dem reinen Weltgeist und Weltkult.

Vor allem aber einander lieben! Nie vergessen, dass es schwer ist, die Wahrheit zu finden und zu tun.

Und nun die Werbung für bestimmte Religionen. Die Mission? Eine schwierige Frage! Viele lehnen jede Mission ab. Man sollte endlich aufhören zu anderen zu gehen und für die eigene Religion zu zeugen und zu werben. Man soll sich damit begnügen, den Hindu zu helfen, bessere Hindu, den Moslem, bessere Moslem und den Christen, bessere Christen zu werden. Alles andere sei Sünde, Verbrechen. Es schade mehr als es nütze. Man vergewaltigte und zerstöre. Reiß man eine bestimmte Religion aus dem Herzen, so reiße man die Religion überhaupt aus ihnen. Aber viele Hindu, Buddhisten, Moslem und Christen glauben, dass sie Wahrheiten und Werte haben oder ihre Religion die Wahre, die Endgültige, die »ewige Religion« ist, jene Religion, welche die Menschheit in ihrer Not, ihrem Unheil, ihrem Elend, ihrer Unordnung, ihrer Geistesnacht, ihrer Bedrohung, ihrer Friedlosigkeit nötig hat. Deshalb gehen die Hindu, die Moslem und Buddha³ zu den anderen, erst recht die Christen. Diese halten ihren Herrn für das Heil der Welt und fühlen sich gesandt, verpflichtet, die frohe Botschaft von Christus zu verkündigen und zu bezeugen. »Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde«⁴ hat seinerzeit der Hl.

³ Ohm meint hier wohl Buddhisten.

⁴ 1 Kor 9,16.

Paulus erklärt. Ich glaube, dass man denen, die von der Absolutheit ihrer Religion überzeugt sind, nicht verbieten kann, für diese einzutreten. Zum Wesen jeder echten Religion und jeder wirklichen Religiosität gehört die Weitergabe des eigenen Gutes, der Expansionsdrang, die Mission. Selbst jene, die Toleranz fordern, werben damit für eine bestimmte Anschauung.

Eine andere Frage ist die, wer das Recht hat, sich um die Gewinnung anderer zu bemühen. Hier geht es um die Wahrheitsfrage, um jene Frage, die uns Menschen von heute, die wir die anderen besser kennen als unsere Vorfahren und enger mit den anderen zusammenleben, stark bedrängt und tief bewegt. Ist eine von den Religionen die Wahre, dann kann es nicht Unrecht sein, für sie einzutreten. Ist eine Botschaft die frohe Botschaft, dann kann es nicht Unrecht sein, sie zu verkünden. Hat eine Religion die Möglichkeit, die Menschen vor dem Sturz in den Abgrund und der Selbsterstörung zu bewahren und zu retten, zur Wiedergeburt, zur Geburt von oben her,⁵ zu einem Leben höherer Art zu verhelfen, dann kann es nicht Unrecht sein, andere für sie zu gewinnen. Etwa für Jesus Christus, wenn er wirklich und wahrhaftig das Licht und der Heiland der Welt ist, wenn er die Menschen erlöst hat und diese der Zuwendung der Erlösung bedürfen, wenn es einen »unergründlichen Reichtum Christi« (Eph 3,8) gibt. Ja, dann ist die Mission strenge Pflicht. Voraussetzung der Mission ist dann nur, dass die Boten und Herolde um die Bedeutung, Stellung, Funktion der nichtchristlichen Religionen in der Heilsgeschichte wissen – wissen wir Christen um sie? – und die Jünger Christi christlich handeln und schon dass sie eins sind. Aus diesem Grunde ist sehr zu begrüßen, dass man jetzt in Neu-Delhi⁶ bessere Voraussetzungen für die Mission zu schaffen sucht und das zweite vatikanische Konzil⁷ sich in dem gleichen Sinn bemühen will. Ferner muss die Werbung ohne Vergewaltigung, ohne Lähmung des Religiösen als solchem geschehen. Es braucht hier Fingerspitzengefühl und Takt, Achtung vor der Überzeugung und dem Gewissen des anderen, Liebe, jene Liebe, die von Gott kommt und zu ihm führt, zu Gott, der überall west und wirkt und jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt,⁸ kurz den Geist vom Heiligen Geist. Auch entsprechende Mittel und Methoden sind notwendig. Wichtiger als Lehren und Disputieren ist die Repräsentation des Christlichen. *Non verbo neque lingua sed opere et veritate*⁹ Und hier wieder ist am wichtigsten die Repräsentation Jesu Christi, eine Repräsentation, die so ist, dass die Völker kaum anders können, als in seinem Licht wandeln.¹⁰

⁵ Vgl. Joh 3,3.

⁶ 1961 fand die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Neu-Delhi statt. Bei dieser Versammlung wurde der 1921 in Edinburgh gegründete Internationale Missionsrat in den ÖRK integriert und rückte erstmals der Dialog mit anderen Religionen ins Blickfeld des ÖRK. Zugleich zeigte die Vollversammlung in Neu-Delhi, dass die westliche und weiße Vorherrschaft im ÖRK zu bröckeln begann. Vgl. FRIELING, REINHARD, »Ökumene«, in: TRE 25, 46–77; hier: 61.

⁷ Thomas Ohm verstarb am 25. September 1962, wenige Woche vor der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils. Papst Johannes XXIII. hatte ihn 1960 in die vorbereitende Konzilskommission für die Missionen berufen.

⁸ Joh 1,9.

⁹ 1 Joh 3,18b.

¹⁰ Vgl. Jes 2,5.

KLEINE BEITRÄGE

Ein Gott – drei Wahrheiten. Wie weit ist die interreligiöse Ökumene?

von Christian W. Troll

1. Der Dialog der monotheistischen Religionen: ein Schwerpunkt der Katholischen Akademie in Berlin

Ein Höhepunkt der Festwoche anlässlich der Einweihung der Kirche und neuen Räumlichkeiten der Katholischen Akademie in Berlin war zweifellos die interreligiöse Podiumsdiskussion am Donnerstagabend des 09. Dezember 1999. Je ein hervorragender Vertreter und Praktiker des Dialogs der drei großen monotheistischen Religionen nahm Stellung zum Stand der interreligiösen Ökumene im Hinblick auf den jüdischen, christlichen und islamischen Glauben.

Wie Dr. Susanna Schmidt, die Direktorin der Akademie, einleitend sagte, war dieser besondere Abend der Festwoche ganz bewusst dem interreligiösen Dialog gewidmet worden: »Denn in einem Land, in dem – in Berlin jedenfalls – die Hälfte, in den östlichen Ländern mehr als die Hälfte, sich zu keiner Religion bekennt, ist es eine Aufgabe der Ökumene, schon der christlichen Kirchen untereinander, aber auch der interreligiösen Ökumene, die Frage nach Gott zur Sprache zu bringen, die religiöse Frage nach dem Grund unserer Existenz, nach dem Woher und Wohin.«

Für die jüdische Religion hatte die Akademie Rabbiner A. JAMES RUDIN, den Direktor für Interreligiöse Angelegenheiten des American Jewish Committee gewonnen, das seit kurzem auch ein Büro in Berlin hat. Die Christen vertrat der aus Nigeria stammende Erzbischof FRANCIS KARDINAL ARRINZE, Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog. Für den Islam sprach der indische Rechtsgelehrte Prof. Dr. TAHIR MAHMOOD, bis vor wenigen Wochen Minister der Nationalen Kommission für Minderheitenfragen der Republik Indien und Direktor der Akademie für Recht und Religion in Neu Delhi.

DR. ERNST PULSFORT, der Geistliche Rektor der Akademie und Moderator der Gesprächsrunde, präzisierte in seiner Hinführung die Fragestellung des Abends. Können die Gläubigen der drei Religionsgemeinschaften, die allein mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung ausmachen, in einer Zeit rapide zunehmender globaler Vernetzung und pluralen Zusammenlebens auf praktisch allen Ebenen, miteinander leben, ohne dass sie um eines lieben – vielleicht faulen – Friedens willen die Unterschiede einebnen müssen, das heißt: in Treue zu dem, was sie als Wahrheit ihres Glaubens bekennen? Können sie den jeweils anderen in seinem Bekenntnis hochachten, ohne der Versuchung zu erliegen, den

Wahrheitsgehalt des eigenen Glaubens zu vernachlässigen, ihn mit fremden Inhalten zu verwischen oder der Behauptung zu verfallen, alle Glaubensüberzeugungen seien letzten Endes beliebig oder in gleicher Weise für jedermann gültig? Wenn es im interreligiösen Dialog darum nicht gehen kann, wo liegen dann die Grenzen zwischen der Anerkennung der Wahrheit im Glauben des jeweils anderen und der Auffassung von der Gleichgültigkeit aller Wahrheiten und Glaubensüberzeugungen?

Juden, Christen und Muslime sind sich einig in dem Glauben, dass es nur einen Gott gibt. Jedoch, die praktische religiöse Lebensführung der drei Religionsgemeinschaften, sowie sie in der Öffentlichkeit wahrgenommen wird, lässt nicht selten das Gefühl aufkommen, dass es tatsächlich nicht um den einen Gott geht, sondern eben doch um drei voneinander verschiedene Wahrheiten, die sich widersprechen.

Wie gehen wir drei monotheistischen Religionsgemeinschaften mit diesen Fragen um? Unabhängig davon, wie ihre Beantwortung ausfällt, man kann sicher sagen, dass das Verhältnis zwischen Juden, Christen und Muslimen künftig darüber mitentscheiden wird, ob eine friedvolle Gesellschaft in Deutschland, in Europa, weltweit gelingen wird.

Dabei geht es nicht nur um den guten Willen von einzelnen, sondern es bedarf auch einer Standortbestimmung auf institutioneller Ebene. Was sagen die religiösen Führer? Wie würdigen sich die monotheistischen Religionen gegenseitig hinsichtlich der Heilsfrage, des Gottesbildes, des Menschenbildes? Wie wird jeweils die Entwicklung der interreligiösen Ökumene eingeschätzt?

Es leuchtet ein, dass die drei Redner wohl kaum alle diese Fragen auch nur andeutungsweise beantworten konnten. Erst die abschließende Diskussion konnte auf sie noch einmal zurückkommen. Wie dem auch sei, man war gespannt, welchem Fragenbereich sich der jeweilige Redner zuwenden und welche Akzente er setzen würde.

2. Des Rabbiners dringender Ruf nach der Entwicklung einer »Theologie des Pluralismus«

Zunächst betonte Rabbiner Rudin mit dem besonderen Hinweis auf den Ort des Gespräches, Berlin in Deutschland, die große Verantwortung gerade auch der Religionen für die Gestaltung der realen politischen Welt. Die Antworten, die die Menschen auf geistlich-religiöser Ebene geben, beeinflussen, bewusst oder unbewusst, ihr politisches Verhalten. Es ist natürlich wahr, dass Religion nicht alle Antworten hat auf die Frage, wie man eine gesunde, freie und demokratische politische Ordnung begründen und erhalten kann. Aber sie hat doch Entscheidendes beizutragen.

Bevor Religion jedoch eine konstruktive Rolle in der Gestaltung der Gesellschaft spielen kann, muss sie sich gerade heute erst einmal einer Reihe von ernsten, sie selbst betreffende Fragen stellen, sozusagen ihr eigenes Haus in Ordnung bringen. Rudin fürchtet, dass das neue Jahrhundert geprägt sein wird von Totalitarismus im Namen Gottes und der Religion. Während der Totalitarismus nazistischer und stalinistischer Prägung der Religion den

Vernichtungskampf ansagte um in der Gesellschaft eine politische Diktatur zu errichten, stehen wir jetzt vor der weltweiten Bedrohung durch einen Totalitarismus religiöser Natur.

»Einer totalen Gesellschaft harte und restriktive religiöse Gesetze aufzwingen; brutales Ermorden von moderaten politischen Führern seitens bewaffneter Männer, die heilige Texte zitieren oder öffentlich erklären, dass sie für Gott töten; der Missbrauch fundamentaler Menschenrechte im Namen der Religion ... diese Realitäten, glaube ich, werden leider ein zentraler Bestandteil des neuen Jahrhunderts sein.«

Es gibt also die Aufgabe, die geistlichen Zeloten zu zähmen, die sich in jeder religiösen Gemeinschaft befinden. Allerdings gibt es – und Rudin wurde nicht müde, diese Forderung in immer neuen Variationen zu wiederholen – noch eine andere, grundsätzlichere Aufgabe. Es besteht heute die dringende Notwendigkeit für die monotheistischen Religionen, eine »Theologie des Pluralismus« zu entwickeln und zwar aus den Wurzeln jeder einzelnen dieser drei einmaligen, je verschiedenen religiösen Traditionen heraus.

Pluralismus im religiösen Bereich ist in vielen Gesellschaften heute eine schlichte Tatsache. Im Idealfall ermöglicht eine pluralistische Gesellschaft allen Gruppen und Individuen, im Konzert mit anderen ihren je eigenen Beitrag zu leisten für das Wohl und die Bereicherung der Gesellschaft. Pluralismus heißt nach Rudin auch, dass eine religiöse Gruppe mit einer großen Zahl von Anhängern theologisch einer anderen, kleineren nicht überlegen ist; dass eine religiöse Mehrheit nicht eine religiöse Minderheit beherrschen oder verfolgen darf. Es ist evident, dass diese Art von Pluralismus nicht überall in der Welt akzeptiert wird. In der Tat bleibt das spannungsfreie und gerechte Zusammenleben von verschiedenen Religionen ein fernes Ziel für viele Menschen und Gesellschaften.

Es ergibt sich eine erste Maxime. Die Gläubigen der Religionen – die ja bekanntlich keinerlei Schwierigkeit empfinden, die Wahrheit ihrer eigenen Religion zu bejahen und zu feiern – müssen es lernen, als Gläubige die Wahrheit und Legitimität der anderen Religionen anzuerkennen. »Es genügt heute nicht mehr, noch viel weniger ist es wünschenswert, dass Glaubensgemeinschaften einfach getrennt, Seite an Seite leben, meist in Unkenntnis voneinander und in gegenseitigem Misstrauen.« Ohne Entwicklung und allgemeine Akzeptanz einer »Theologie des Pluralismus« seitens jeder einzelnen der drei Religionen kann nach Rudin ein Abfall in extreme Gewalt und – letztlich – in gegenseitige geistlich-religiöse Vernichtung (*spiritual annihilation*) kaum verhindert werden.

Worin aber besteht eine solche »Theologie des Pluralismus«? Es ist eine Theologie, die aus den tiefsten im eigenen Glauben affirmierten Wahrheiten »eine geistlich-religiöse« Verankerung in einer religiös pluralen Welt bietet. »Ich glaube«, so Rudin, »dass die reichen Traditionen unserer Religionen in sich die Wurzeln und Ressourcen für eine Theologie des Pluralismus enthalten.« Er sieht seine Forderung nach einer solchen Theologie bestätigt in den jüngsten Worten Erzbischof Rembert Weaklands of Milwaukee an eine Gruppe von jüdischen und christlichen Gläubigen:

»Ich bin fest davon überzeugt, dass unser Glaube uns zwingt, uns einander als in demselben, einen und einzigen Bild Gottes geschaffen zu sehen. Wir tragen beide das Bild desselben Gottes in uns. Ich erkenne an, dass wir in Anbetracht dieses einen Bildes damit

aufhören müssen, einander als Rivalen vor dem Einen Gott zu sehen, denn wir sind Brüder und Schwestern in der Liebe dieses einen und lebendigen Gottes.«

Wir brauchen den Willen, mit Leidenschaft und Hingabe uns der Aufgabe zu widmen, einen gangbaren, theologisch begründeten Sinn für Pluralismus zu entwickeln. Mit großem Nachdruck vertritt Rudin die Auffassung: »dass der moderne Totalitarismus, in welcher Form auch immer, die absolute Antithese der Art von Pluralismus darstellt, die ich vertrete.«

Es ist die Aufgabe der Juden, Christen und Muslime in einem kreativen Rückgang zu den Quellen und zu den Fundamenten ihrer Religion, ihre je eigene Theologie des Pluralismus zu entwickeln, freilich nicht isoliert von einander. Was die jüdischen Gläubigen angeht, so konnten sie über die Jahrhunderte hinweg nicht umhin, immer neu der Gegenwart von Nichtjuden und von Religion außerhalb des Judentums einen Sinn zu geben (*to make sense of non-Jews and other religions that are not Judaism*).

Rudin schloss mit den Worten: »Nach all diesen Jahren ist nun endlich die Zeit gekommen, Frieden zu schließen mit religiöser Verschiedenheit und alle Versuche einzustellen, Menschen aus ihrem traditionellen Glauben herauszubewegen. Hier habe ich einen Startpunkt angeboten, indem ich auf die dringende Notwendigkeit hingewiesen habe, eine kohärente und annehmbare Theologie des Pluralismus zu entwickeln. Ich fordere meine Schwestern und Brüder in beiden, der christlichen und der muslimischen Gemeinschaft auf, das Gleiche zu tun und voranzugehen in diesem Bemühen...Nach all den schrecklichen Erfahrungen dieses Jahrhunderts können wir jetzt, vielleicht jetzt endlich verstehen, dass religiöser Pluralismus, zusammen mit seinem Zwillingsgeschenk, dem demokratischen, politischen Pluralismus, in der Tat der Wille Gottes sein könnte. Dies hoffe ich jedenfalls.«

3. Herausragende Elemente des dritten und des vierten Beitrags

Das äußerst deutlich formulierte Plädoyer des Rabbiners für eine Theologie des Pluralismus als unabdingbare Antwort der Religionen auf die wachsende Bedrohung durch religiös motivierte Fundamentalismen wurden zum Thema der abschließenden Podiumsdiskussion. Bevor wir auf sie eingehen seien hier noch ganz kurz einige der herausragenden Gedanken der Vorträge des christlichen und des muslimischen Redners herausgestellt.

Kardinal Arinze betonte den inneren Zusammenhang im Glaubensverständnis der Kirche zwischen der Sendung der Christen, auf alle und jeden Menschen zuzugehen, um mit ihnen die Frohe Botschaft von Gottes bedingungslosem und niemanden ausschließenden Heilswillen für alle Menschen zu bezeugen und ihren Auftrag zu Dialog und Zusammenarbeit mit den anderen Religionen wahrzunehmen. Der christliche Glaube bekennt, dass das Ziel und der Sinn des Lebens der gleiche ist für alle Menschen und dass »die Unterschiede [zwischen den Religionen und ihren Glaubensvorstellungen] weniger wichtig sind als die Übereinstimmungen. Diese sind grundlegend und entscheidend.« Deshalb ist

der Dialog mit Juden und Christen für die Kirche nicht nur ein Diskussionsthema, sondern »zu lebendes Leben«.

Furcht, Selbstgenügsamkeit, Vorurteile, Stereotypen, Verzerrungen und leichtfertige Verallgemeinerungen und Vergleiche seien ebenso reale Hindernisse für den Dialog wie die stete Versuchung, Religion mit einem bestimmten politischen Gebilde oder einer bestimmten Kulturform zu identifizieren. Weitere Herausforderungen seien religiöse Indifferenz und mangelnde Beheimatung in der eigenen Religion sowie mangelnde Gegenseitigkeit, d.h. dass eine Religionsgemeinschaft dort, wo sie sich in einer Mehrheitssituation befindet, einer religiösen Minderheit das Recht auf religiöse Freiheit verneint, ein Recht, das man jedoch in vergleichbarer umgekehrter Situation für sich und seine Gruppe in Anspruch nimmt. Der Kardinal betonte schließlich die besondere Verantwortung derer, die leitende Funktionen in den Religionen einnehmen, ihre jeweiligen Gemeinden von der dringenden Notwendigkeit des Dialogs und Brückenbauens zu überzeugen sowie wirksam zu einer Berichtigung der gängigen Karikaturen vom Anderen beizutragen.

Tahir Mahmood behandelte vor allem zwei Fragenbereiche: die Lehraussagen des Koran über die jüdische und die christliche Religion sowie die Aussagen der Vereinten Nationen heute im Hinblick auf das Recht auf Religionsfreiheit und die Gleichheit aller Glaubensgemeinschaften vor dem Gesetz. Für Mahmood ist es bemerkenswert, dass der Koran im siebten Jahrhundert Juden und Christen nicht aufforderte, eine vermeintlich neue Glaubenslehre anzunehmen, sondern vielmehr, »ihren eigenen Heiligen Schriften und deren wahrem Geist zu folgen« (*to adhere to their own respective Divine Books in their true spirit*).

»Der Koran verneinte zu keinem Zeitpunkt die Spiritualität der jüdischen und christlichen Traditionen und gab in der Tat ihren Heiligen Schriften den gleichen Status, den er für sich beanspruchte.« Auch habe der Verweis auf Abraham als gemeinsamen Vorfahren von Juden und Christen nur das eine Ziel: sie dazu aufzurufen sich zusammenzutun, um sich rückhaltlos der Verwirklichung der Ziele des Monotheismus zu widmen.

Die koranische Kritik an den faktisch existierenden jüdischen und christlichen Religion und an den Heiligen Schriften, wie sie normativ in diesen beiden Religionen fungieren, die Tatsache also, dass der Koran die jüdische und christliche Religion nur in dem Maß akzeptiert, als sie den Maßstäben des koranischen Monotheismus entsprechen, fand in Mahmoods Darlegungen keine Erwähnung, ja wurde klar als irrige Auffassung abgelehnt. Somit stellte sich ihm auch nicht die wichtige Frage, was der Koran sagt zum Heil der Anhänger nicht-monotheistischer und nicht-islamisch monotheistischer Religionsgemeinschaften und über die Stellung dieser Gemeinschaften innerhalb des koranisch konzipierten Heilsplans.

Die anti-jüdischen Aussagen des Koran (wie z.B. Q 5, 82–83) »bezogen sich«, für Mahmood, »auf die Juden und Christen, die damals im Hidjaz lebten und auf ihre jeweiligen Reaktionen auf die Sendung Muhammads.« Für Mahmood sind der Koran und die Lehre und Praxis des Muhammad absolute Wahrheit und ohne jegliche Abstriche Modell auch für heute. Alle Negativität in den Beziehungen zwischen den monotheistischen

Religionen gehört nach Mahmood der Zeit nach dem Ereignis des Koran und nach dem Tode Muhammads an und sollte deshalb in keiner Weise die Zukunft bestimmen.

»Stattdessen müssen wir unsere Gegenwart und Zukunft im Einklang mit der zeitgenössischen humanitären, gesellschaftlich-rechtlichen Kultur gestalten, die die religiöse Freiheit als ein elementares Menschenrecht anerkennt und um dieses Zieles willen den Glauben an die Gleichheit aller Religionen voraussetzt. Und so gilt es für die Muslime, ohne Wenn und Aber »die religiöse Freiheit als integralen Bestandteil der dem Bürger zustehenden fundamentalen Rechte und Freiheiten zu akzeptieren.«

Die drei monotheistischen Religionen haben den Auftrag, die ganze Welt auf den Pfad der gegenseitigen Toleranz, des Respekts und der Zusammenarbeit für die geistliche Entwicklung der Gesellschaft zu führen. Sie kommen darin überein, dass sie die wahre Frömmigkeit letztlich nicht in Riten und Ritualen verwirklicht sehen, sondern in der Förderung von gegenseitiger Liebe, Mitleid und Sympathie für den Nächsten, in Anerkennung des Rechts jedes einzelnen Menschen, in den ihnen eigenen Weisen den Schöpfer anzubeten und ihm zu dienen.

Mahmood forderte alle monotheistischen Gläubigen auf, sich entschlossen »zu konzentrieren auf die gemeinsamen humanitären Lehren« ihrer drei Religionen und in diesem Sinne »eine nüchterne und intelligente Wahl zu treffen« aus der Fülle dessen, was die Heiligen Schriften alles lehren bzw. zu lehren scheinen. Er schloss mit folgendem Gebet:

O Gott! Mache uns alle zu Deinen Instrumenten für eine globale religiöse Einheit. Wo immer Uneinigkeit herrscht, hilf uns gegenseitige Freundschaft zu fördern. Wo immer Verschiedenheit ohne Schaden zu stiften, gelebt werden kann, erlaube uns, sie zu bewahren. Wo jedoch religiöser Konflikt herrscht, da führe uns zum Pfad wahrer Menschlichkeit allein.

4. Die abschließende Diskussion

Dr. Pulsfort leitete mit einem Resümee der Vorträge über zur abschließenden Diskussion, deren Thema er an seine einleitenden Worte anknüpfend folgendermaßen präzierte. Der Rabbiner habe die Notwendigkeit einer Theologie des Pluralismus betont, der Kardinal die Tatsache, dass der christlich-katholische Glaube nicht nur Juden, Christen und Muslime, sondern alle Menschen in die eine Heilsökonomie Gottes einbezogen sieht. Schließlich habe der muslimische Rechtsgelehrte die allgemeine Bruderschaft, ja Gleichheit der monotheistischen Religionen als eine zentrale Lehre des Koran herausgestrichen. Wie aber erkläre sich die unendliche Distanz zwischen solchen schönen Lehren und der gelebten Realität?

Pulsfort meinte, auch hier komme man an der Wahrheitsfrage nicht vorbei. Es sei ein Irrtum zu meinen, ein Ausklammern oder gar Überflüssigerklären der Wahrheitsfrage führe die drei monotheistischen Religionen automatisch zu größerer Toleranz und Zusammenarbeit. Tue man dies, dann ende nicht nur diese Frage sondern Religion

überhaupt »auf dem Müllhaufen der Geschichte«. Die Religionen würden sich auf diese Weise selbst überflüssig machen. So stellte er die drei Redner noch einmal klar vor die Frage seiner Einleitung, die Frage des Pilatus: »Was ist Wahrheit? Jesus sagt: 'Die Wahrheit wird euch frei machen'. Welche Wahrheit wird uns frei machen?«

Rudin gab zu, wenn auch bezeichnenderweise nur in einem Nebensatz, dass die Frage nach der Wahrheit nicht nur die des Pilatus sei, sondern auch unsere. Jedoch, ihm klängen zu bedrängend in den Ohren Phrasen wie: »Gott ist mit uns.« »Irrtum hat keine Rechte.« Worte, die Jahrhunderte geprägt haben, bestimmend waren. Natürlich freue er sich mit Tahir Mahmood über den Schutz, den das internationale Recht Minderheiten zuspreche. Leider aber würden die Vorschriften solchen Rechtes sehr oft missachtet.

»So habe ich nach einer anderen Art von Wahrheit Ausschau gehalten. Die Wahrheit, die letztlich unsere religiöse Wahrheit bewahren wird, ist die Pluralität, die in der Tat die normale menschliche Situation kennzeichnet.«

Im 21. Jh. wird das Faktum der religiösen-kulturellen Pluralität nur noch zunehmen. Deshalb sei die letzte Wahrheit doch dies: Verschiedenheit ist die normale menschliche Situation. Was tun wir mit ihr? Nehmen wir sie, die Pluralität, an oder lehnen wir sie ab? Vielleicht führt uns die Wahrheit zu dem Schluss, dass die Wahrheit in der Annahme der religiösen Pluralität besteht.

Rudin sagte also implizit: es mag eine Wahrheit geben. Aber unsere Wahrheit, die Wahrheit auf die es im Dialog und in der interreligiösen Zusammenarbeit ankommt, besteht einerseits im Leben nach unserer angestammten Religion und andererseits darin, die »Wahrheit« der anderen Religionsgemeinschaft anzuerkennen und, auf der Basis einer intelligenten, zeitgemäßen Interpretation der Quellen der eigenen Religion uns friedlich mit ihr zu arrangieren. Das Problem, dass sowohl Christentum wie Islam den Anspruch auf universal geltende Wahrheit stellen und die daraus folgende Tatsache des Aufeinanderpralls dieser universalen Wahrheitsansprüche, wurde von Rudin, bewusst oder unbewusst, nicht klar ausgesprochen. Stattdessen forderte er einfach von die Gläubigen aller drei Religionen die theologische Anerkennung der Verschiedenheit als die Antwort auf die Wahrheitsfrage. Damit forderte er Juden, Christen und Muslime unausgesprochen auch auf, Abschied zu nehmen von jeglicher Form von Mission, mit anderen Worten, Abschied zu nehmen davon, die Gläubigen anderer Religionen zur kritischen Überprüfung ihrer eigenen Glaubensvision im Lichte der angebotenen Glaubensvision aufzufordern und sie zur eventuellen Annahme der letzteren einzuladen.

Mahmood wiederholte im Gespräch die Position seines Vortrags wie oben dargestellt. Der Koran lädt Juden und Christen nicht zu einer neuen Religion ein, sondern »die Einladung war: bleibt in euerem Glauben, jedoch lasst uns gemeinsam arbeiten für die Besserung der Gesellschaft!« Bei der Ablehnung dieser Einladung »handle es sich wohl um ein Missverständnis seitens der Juden und Christen.« In jedem Fall aber lohne es sich nicht, zurückzuschauen und zu versuchen, die Gründe ausfindig zu machen, die zum Misserfolg der respektiven »Missionen« seitens der drei Religionen geführt hat. »Lasst uns auf die Zukunft schauen... und versuchen, das Beste aus dem zu machen, was unseren Religionen gemeinsam ist.« Auch Mahmood weicht somit der Frage nach dem Aufein-

andertreffen der universalen Wahrheitsansprüche der Religionen aus, bzw. er verneint indirekt die Relevanz dieser Frage.

Ganz anders und nicht überraschend, der Kommentar Kardinal Arinzes auf die Pilatusfrage: »Was ist Wahrheit?«

»Pilatus frug: Was ist Wahrheit? Aber er wartete nicht auf die Antwort. Er verhielt sich wie jemand, der nach der Wahrheit Ausschau hält unter der Bedingung jedoch, dass es nie zu einer Begegnung komme. Eine solche Person hat Angst: hält sich die Wahrheit an den Termin und sie treffen aufeinander, dann fühlt sie sich bedroht.«

Der Kardinal unterscheidet die »objektive Wahrheit« auf der einen Seite von »dem Recht jeder menschlichen Person auf religiöse Freiheit und Respekt.« Die menschliche Person ist zutiefst verpflichtet, nach der religiösen Wahrheit, die objektiv ist und letztlich auf Gott gründet, Ausschau zu halten. Während die menschliche Person verpflichtet ist, nach der je größeren Wahrheit Ausschau zu halten und ihr aufrichtig Folge zu leisten, gilt auf der anderen Seite die heilige Verpflichtung, die Freiheit eines anderen menschlichen Wesens zu respektieren. Nur Gott kann urteilen, wie aufrichtig eine Person letztlich ist, wie gewissenhaft dem Licht der Wahrheit Gottes gegenüber.

»Pilatus hatte Angst vor objektiver Wahrheit und ging von dannen. Er wusste, dass Jesus Christus unschuldig war, aber er hatte Angst, sein Gehalt zu verlieren. So wusch er seine Hände und sagte: ich bin unschuldig. Sie sehen, er lief vor der Wahrheit davon.«

Der Kardinal ging allerdings auch in dieser Phase des Gesprächs nicht auf die im Raum stehende Frage ein, welches etwa die Grundlinien, oder wenigstens die Ausgangspunkte, einer katholischen Theologie der Religionen sein könnten bzw. sollten. Er legte den Akzent auf den praktischen Umgang mit der religiösen Pluralität aus den Quellen des christlichen Glaubens und schien wie gebannt von der Gefahr eines ausgesprochenen oder unausgesprochenen Relativismus einer »Theologie des Pluralismus« in Rudins Sinn. So kamen selbst solche theologischen Denkansätze nicht zur Sprache, die in Dokumenten des kirchlichen Lehramtes, etwa der Enzyklika *Redemptoris Missio* (07.12.1990) sowie dem Lehrschreiben der Internationalen Theologenkommission *Das Christentum und die Religionen* (30.09.1996) zu finden sind. Dort ist die Rede von der universalen Heilsbedeutung Jesu auch in Bezug auf die Religionen und der Heilsrelevanz, die diese in Gottes Ratschluss haben können. Denn der christliche Glaube bekennt doch, dass, richtig verstanden und differenziert, derselbe Geist in den Gesellschaften, den Völkern, den Kulturen und Religionen am Werk ist, der die Kirche lenkt (*Lumen Gentium* 17; *Redemptoris Missio* 28,29, 55,56).

Das eben erwähnte Lehrschreiben *Das Christentum und die Religionen* geht auf mehreren Seiten auf die Wahrheit als Problem zwischen »der Theologie der Religionen und dem pluralistischen Ansatz« ein. Für dieses Schreiben »liegt es auf der Hand, dass angesichts der Situation des Wandels im Bewusstsein des heutigen Menschen sowie angesichts der Situation der Gläubigen die Diskussion über den Wahrheitsanspruch der Religionen nicht ein Rand- oder Teilaspekt der Theologie sein kann... Die Basis jeder Kommunikation, auch des Dialogs, zwischen den Religionen, ist die Anerkennung des Wahrheitsanspruchs.«

Das biblische Wahrheitsverständnis wurzelt in der Begegnung mit Gott, der lebendig ist und wahrhaftig. In den Schriften des Neuen Testaments bedeutet »die Wahrheit Jesu Christi in der Klarheit ihres Anspruchs immer Dienst am Menschen ..., sie ist Wahrheit desjenigen, der sein Leben für die Menschen gibt, um sie endgültig in die Liebe Gottes hinein zu führen.« Die so verstandene Wahrheit, die im radikalen Dienst der Liebe liegt, gilt es im lebenden Vollzug interreligiöser Begegnung auf allen Seiten zu entdecken und aufscheinen zu lassen. Nicht nur im Suchen nach Gott und seiner Wahrheit, sondern auch in offener partnerschaftlicher interreligiöser Begegnung und Zusammenarbeit im Dienst am Menschen vollzieht sich die Wahrheit in Liebe. Somit wird nicht nur dem einzelnen Gläubigen einer anderen Religion, sondern auch diesen Religionen, unter Bedingungen und mit Einschränkungen, die es hier nicht zu erörtern gilt, vom christlichen Glauben eine unersetzbare und positive Rolle zugeschrieben.

Während die Positionen der drei Gesprächspartner, wie dargestellt, an diesem Abend unvermittelt nebeneinander stehen blieben, war es dem Moderator des Gesprächs, Ernst Pulsfort, überlassen, einen Bogen zu spannen von der Feier des jüdischen Hanukka Festes (des Gedenkens an die erneute Weihe des Tempels zur Zeit der Makkabäer) zur Adventszeit und zum Fastenmonat Ramadan (der sich im Winter 1999/2000 mit Advent und Weihnachten überschneidet). Indem alle drei Religionen sich »nie ein für alle Male zufrieden geben mit dem, was geschehen ist in unserer jeweiligen Glaubensgeschichte, sondern die vergangenen Ereignisse immer wieder neu feiern«, wird deutlich, dass wir »die Wahrheit, die Gott uns schenken will in seinem eigenen Wesen, nie fertig und verfügbar in unserem Geist, in unseren Händen haben. Wir erwarten immer das, was uns auch schon gegeben ist und müssen immer wieder um die Wahrheit ringen. Wir können nicht »mit Gott rechnen, als sei Er die eine Wahrheit, die uns fertig in die Hand gelegt wäre als Verfügbares.«

SUMMARIES

Annette Wilke

The paper explores the roots and consequences of the modern understanding of mysticism as a universal category and its function as cultural criticism (Kulturkritik) and counter-culture (Gegenkultur), which has an unbroken line since the romantic period up to Dorothee Sölle. By unfolding two major arguments it suggests a new approach and solution to the ongoing debate as to whether mysticism is a transcultural phenomenon or, rather, culturally determined.

First: historically speaking »mysticism«, since its emergence as a noun in the 17th century and its reception by the romantics, has been used as a universal category both in psychology and in philosophy. The romantic rediscovery of mysticism – reinforced by the discovery of India as an antidote to the utilitarian pragmatics of the Age of Enlightenment – was in fact a reconstruction of mysticism. Its key terms – oneness of life, harmony, pantheism, monism, holism etc. – are extracted from eastern spirituality. Ever since, eastern thought determines the understanding of mysticism just as much as the Christian mystical traditions do. As a logical consequence of this development the term mysticism was able to lose its religious associations altogether and be applied to non-religious phenomena like art, as suggested by the philosopher F. Mauthner, the passionate proponent of a mysticism without god (»gottlose Mystik«).

Second: The paper argues that certain forms of art may indeed be denoted with the term »mysticism«. Marina Abramovic, for example, seeks by her self-afflicting art-performances a de-automatization of the customary cognitive and perceptual structures in order to induce a blank state or a purity of consciousness. This aim fulfills precisely the definitions of the common core of mystical experience forwarded by universalists (Deikman, Smart). Both in method and in result one may detect an analogy to Christian Passion mystics; but this comparison confirms equally strongly the contextualist interpretation. Although it seems necessary to postulate a contextually independent and unqualified element, even the »common« mystical core seems to be a complex one – being both dependent and independent of context at one and the same time.

Ina Wunn

The evolution of religions is a topic of major concern since the last century, when Charles Darwin published his main work *On the Origin of Species*, and evolutionary theories were developed for nearly every field of research. These older evolutionary perspectives influence anthropological and religious studies up to now, and frequently lead to wrong results in the reconstruction of prehistoric as well as in the interpretation of religious practices of primitive cultures. Scholars of the study of religions are convinced that they describe and explain a form of development which is similar to that described by the biological concept of evolution. A careful examination of evolutionary hypotheses in the Study of Religions proves that theories of biological and religious evolution are

fundamentally different. Biological evolution describes the change of a species during time, while religious evolution still explains a certain form of development from primitive to modern religions as a result of increasing complexity during the history of the different religions. The main divergence from earlier analyses of the evolution of religions therefore is the assumption that the evolution of religions has to be described on the analogy of biological evolution as the change of a certain religion during time, dependent on the environment but independent of its complexity.

Wolfgang Pfüller

The article is divided into two main parts. In the first part I argue against the concept of monism in a theology of religions. This concept claims definitive truth for one religion, while other religions are excluded from that truth (»exclusivism«) or included in it (»inclusivism«). Five arguments are adduced in support of this claim, which are characterized in turn as »historiological«, »epistemological«, »theological«, »dialogical« and »criteriological«.

The second part of the article is concerned with three fundamental problems for a future theology of religions, i.e. the concept of gradualistic pluralism. The first is the problem of criteria for the judgement of religious validity claims. The second is how a specific religious identity can be gained, having regard to the flowing boundaries between religious traditions. It points to the question: May I convert adherents of other religious traditions if I am engaged in an open interreligious and interideological dialogue? The answer runs as follows: Only if I am convinced for good reasons about the superiority of my position may I convert adherents of other religious traditions. But this should be in a friendly dialogue with open outcome.

In some concluding remarks the article considers two further problems for a future theology of religions and an admittedly important but not theological problem: the problem of rules for dialogue.

Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:

Jonathan Göllner OSB, Institut für Missionswissenschaft, WWU Münster,
Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;

Dr. Wolfgang Pfüller, Karolinenstr. 29, D-99817 Eisenach;

Prof. Dr. Christian W. Troll SJ, Neue Kantstr. 1, D-14057 Berlin;

Prof. 'in Dr. Annette Wilke, Seminar für Allg. Religionswissenschaft, WWU
Münster, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;

Dr. Ina Wunn, Klingerstr. 1, D-30655 Hannover.

EDITORIAL

Das Jahr 2000 scheint sich zu einem bemerkenswerten Jahr für Lateinamerika zu entwickeln. Dabei halten sich positive und negative Trends die Waage. Die Präsidentschaftswahlen in den südlichen Staaten Argentinien und Chile haben zweifellos die Rückkehr dieser beiden Länder zur Demokratie gefestigt. Der Wahlausgang in Mexiko wäre noch vor wenigen Jahren unvorstellbar gewesen; er markiert das Ende der »versteinerten« Revolution. Andererseits mehren sich die Krisenphänomene in den Staaten der Andenregion. Venezuela, Kolumbien, Ecuador, Peru und Bolivien bieten in fünf Varianten Szenarien der Friedlosigkeit und innerer Polarisierung.

Brasilien, das größte Land dieses Erdteils – nach Fläche wie Bevölkerung repräsentiert es etwa ein Drittel Lateinamerikas und die Hälfte Südamerikas –, erinnert sich in diesem Jahr eines Ereignisses, das Stefan Zweig als Emigrant in Petrópolis 1941 so beschrieb: »Tausende und tausende Jahre liegt das riesige brasilianische Land mit seinen dunkelgrünen, rauschenden Wäldern, seinen Bergen und Flüssen und dem rhythmisch anklingenden Meer unbekannt und namenlos. Am Abend des 22. April 1500 leuchten mit einemmal einige weiße Segel am Horizont; breitbäuchige, schwere Caravellen, das portugiesische Rotkreuz auf den Segeln, nahen heran, und am nächsten Tage legen die ersten Boote an dem fremden Strande an.«

Wie vor acht Jahren anlässlich der Erinnerung an die erste »West-Indien«-Reise des Seefahrers Christoph Kolumbus ist erneut zu fragen: War dieses Land wirklich namenlos? War es nicht seit Jahrtausenden seiner einheimischen Bevölkerung bekannt? Die Kontroversen um eine angemessene Deutung der »500 Jahre« Brasiliens wurden am Karsamstag offensichtlich, als die Polizei gewaltsam mit Schlagstöcken und Tränengas gegen rund 2000 Indianer vorging, die friedlich gegen die staatliche Jubiläumsfeier protestierten und für ihr Landrecht demonstrierten. Mit der Landnahme des Pedro Alvares Cabral begann jener Konflikt, der 90 Prozent des brasilianischen Territoriums in die Hände von nur 20 Prozent der heutigen Bevölkerung gelangen ließ, während sich die ärmsten 40 Prozent auf nur ein Prozent des Landes zurückgedrängt finden.

Am Ostermittwoch, 26. April, feierte die Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB) zu Beginn ihrer 38. Vollversammlung in Pôrto Seguro einen Gedenkgottesdienst. Er stand unter dem Leitwort: »Wir sagen Dank für das Geschenk des Glaubens.« Ein Viertel der zweitausendjährigen Wegstrecke des Christentums ist die brasilianische Kirche mitgegangen. Ihrer historischen Verstrickung in Strukturen der Sünde hat sie sich mit einem Schuldbekenntnis gestellt, das die Nachkommen der indianischen Urbevölkerung und der aus Afrika verschleppten Sklaven für die an ihnen begangenen Verbrechen um Vergebung bittet.

Eine solche Sicht der Dinge ist den herrschenden Kräften der brasilianischen Gesellschaft weiterhin fremd. Staat und Kirche haben sich vor allem während der Militärdiktatur (1964–1985) weit voneinander entfernt. Wenn am 7. September auf der EXPO 2000 in Hannover der Nationentag Brasilien gewidmet wird, werden wohl futuristische Superlative optisch und akustisch das Geschehen prägen.

Das vorliegende Heft unserer Zeitschrift ist dem brasilianischen Christentum und seiner 500-jährigen Geschichte gewidmet. Die Verfasser der drei Beiträge sind Nachwuchswissenschaftler: ein Brasilianer, der in Deutschland das Promotionsstudium absolviert hat, und zwei Deutsche mit Studierenerfahrung in Brasilien. Mögen ihre Forschungen, so fragmentarisch sie auch bleiben, zu einem tieferen Verständnis Brasiliens und seiner Kirche beitragen!

Johannes Meier

DIE »ENTDECKUNG« BRASILIENS UND DER INDÍGENAS IM 16. JAHRHUNDERT

von Peter Downes

Wird in diesem Jahr der 500-jährigen Entdeckung Brasiliens gedacht, so stellt sich die Frage, was und wer eigentlich vor 500 Jahren entdeckt wurde. Der amerikanische Kontinent und seine Einwohner haben eine jahrtausendealte Geschichte, die in den offiziellen Feierlichkeiten in Brasilien kaum berücksichtigt werden. Bei den offiziellen Feierlichkeiten in São Paulo richteten Vertreter einiger Indígenas einen Protestbrief an den Präsidenten Brasiliens, Fernando Henrique Cardoso. Sie erinnern daran, dass sie bereits vor den Portugiesen dort waren: »Wir leben an diesem Ort seit langer Zeit, lang bevor man es Brasilien nannte. Unsere Vorfahren liefen hier in Freiheit. Heute leben wir eingesperrt auf kleinen Stücken Land.«¹ Wie ist die Entdeckungsgeschichte Brasiliens verlaufen? Was geschah mit den »Entdeckten«?

Anhand der Entdeckungsgeschichte und der anschließenden Besiedlung Brasiliens soll das Verhältnis zwischen Portugiesen und »Indios« im 16. Jh. untersucht werden. Zum einen soll das Verhältnis der Siedler zu den Indígenas beleuchtet werden, zum anderen die Rolle der Mission im Kolonisierungsprozess im Vordergrund dieser Untersuchung stehen. Im 16. Jh. fanden die grundlegenden Entwicklungen der Verhältnisbestimmung zwischen den indigenen Ethnien und den europäischen Siedlern statt. Sie sollten die gesamte Kolonialzeit prägend bleiben.

1. Die Entdeckung Brasiliens durch Pedro Álvares Cabral 1500

Als die zweite Indienflotte, bestehend aus 13 Schiffen² und an die 1.200 Mann Besatzung, unter der Leitung von Pedro Álvares Cabral am 9. März 1500 den Hafen von Belém verließ, war die indische Stadt Kalikut ihr Ziel. Doch auf ihrer Fahrt in den fernen Osten gelangte sie am 22. April des Jahres in die Nähe der Küste Brasiliens. Ob dieser westliche Kurs auf die Wetterlage zurückzuführen ist oder eine gezielte Suche nach neuen Inseln oder Ländern in der südwestlichen Hemisphäre war, ist in der Forschung umstritten. Ob Cabral zurecht als der Erstentdecker Brasiliens angesehen werden kann, wird ebenso

¹ R. TOGNOLI / A. PAVLOVA / R. VALENTE, »Caciques entregam carta a FH em São Paulo«, in: *O Globo*, 24. April 2000, 8: »Vivemos nesse lugar há muito tempo, muito antes de ele se chamar Brasil. Nossos ancestrais andavam aqui em liberdade. Hoje, vivemos cercados em pequenos pedaços de terra.«

² Über die exakte Anzahl der Schiffe ist sich die Forschung aufgrund unterschiedlicher Angaben in der Überlieferung uneinig. Die Quellen nennen auch 14, 17 oder 18 Schiffe; vgl. J. PÖGL (Hg.), *Die reiche Fracht des Pedro Álvares Cabral: 1500–1500. Seine indische Fahrt und die Entdeckung Brasiliens*, Stuttgart–Wien 1986, 277, Anm. 2.

kontrovers diskutiert. Johannes Pögl spricht sich für die offizielle Geschichtsschreibung aus und sieht in der Namensbenennung des »entdeckten« Landes als die »Terra da vera Cruz« (Land des Wahren Kreuzes) ein Indiz dafür, Cabral als den tatsächlichen Entdecker Brasiliens zu betrachten. Eine frühere Entdeckung hätte bereits eine Namensgebung vorgenommen, die Cabral dann übernommen hätte, wäre sie etwa in einer geheimgehaltenen königlichen Order bekannt. Zudem ist der Entzug eines Versorgungsschiffes aus der Flotte nur zu erklären, wenn man eine Dringlichkeit in der Meldung des »Auffindens« von Land sah.³ Jorge Couto hingegen verteidigt die These einer vorherigen geheimen Erkundungsfahrt unter der Leitung von Duarte Pacheco Pereira im Jahre 1498 und sieht sie in Zusammenhang mit der Abgrenzung der Interessenssphären zwischen den iberischen Kronen im Zuge des Vertrages von Tordesillas (1494). Für ihn ist das Wort »achamento« (Auffinden) ein Indiz des gezielten Suchens nach bereits bekanntem Land.⁴ Kann auch die Fahrt des Duarte Pacheco Pereira zu den Küsten Brasilien nicht eindeutig nachgewiesen werden, so scheint doch die Annahme, dass Cabral gezielt einen westlichen Kurs eingeschlagen habe, recht plausibel. Nachdem die Spanier ihren Admiral der Meere, Cristobal Colon, weitere Inseln im Westen entdecken ließen, konnte nun eine südwestliche Route den Portugiesen Kunde darüber erteilen, ob sich nicht eventuell Inseln in ihrem Hoheitsbereich befänden. Auf der Fahrt gen Osten wären auf diese Weise etwaige Entdeckungen nebenbei möglich. Rechnete man also mit möglichen Entdeckungen im Westatlantik, so setzt die Formulierung »Auffinden« von Land in der Tat eine gezielte Suche voraus.⁵ Wer auch immer am Ende der Erstentdecker Brasiliens sein mag, von dem Land und den Einwohnern der *Terra da vera Cruz* erfahren wir nur aus den Berichten der Reise Cabrals.⁶ Der einzige ausführlichere Bericht über die »Entdeckungsfahrt« Cabrals ist vom Chronisten Pêro Vaz de Caminha⁷ überliefert, der einen Brief an den König verfasste und die Erstbegegnung mit den Indígenas der Küste des heutigen Bundesstaates Espírito Santo beschreibt.

1.1. Die Entdeckung

Am Abend des 22. April 1500 kam erstmals Land in Sicht. »Zuerst sahen wir einen großen Berg, hoch und rund; darauf erblickten wir südlich von ihm niedrigere Gebirgs-

³ Ebd., 27.

⁴ Zur These der vorcabralinischen Entdeckung Brasiliens vgl. J. COUTO, *A Construção do Brasil. Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início do povoamento a finais de Quinhentos*, Lisboa 1997, 121–160, bes. 149–160, wo Couto die Erstentdeckung durch Duarte Pacheco Pereira 1498 verteidigt.

⁵ Diesbezüglich stimme ich der Argumentation von Jorge Couto gegen eine rein zufällige Entdeckung Brasiliens zu; vgl. COUTO, *Construção do Brasil*, 171–182.

⁶ Zu den Quellen über Cabrals Reise vgl. M. JUSTO GUEDES, *O Descobrimento do Brasil*, Lisboa o.J. [1989]; J. PÖGL (Hrsg.), *Die reiche Fracht des Pedro Álvares Cabral*, a.a.O.

⁷ Pêro Vaz de Caminha fuhr als Sekretär einer einzurichtenden Faktorei in Kalikut mit. Er starb, als die Faktorei von aufgebrachtten Massen gestürmt wurde. Sein langer Bericht an den König befindet sich als Original im portugiesischen Nationalarchiv *Torre do Tombo* in Lissabon.

rücken und flaches Land mit großen Hainen. Diesem hohen Berge gab der Kapitän den Namen Monte Pascoal (Osterberg) und dem Lande den Namen Terra de vera Cruz (Land des Wahren Kreuzes).⁸ Am darauf folgenden Tag näherte man sich der Küste und warf die Anker. Von Bord aus nahm man eine kleine Gruppe von Indígenas am Strand wahr. Auf dem Flaggschiff besprachen die versammelten Kapitäne ihr weiteres Vorgehen. Man entsandte daraufhin den Kapitän Nicolau Coelho zur Erkundung aus. Als sich das Boot der Küste näherte, liefen mit Pfeil und Bogen bewaffnete Indígenas herbei. Mit Handzeichen wurde den Einheimischen bekundet, ihre Waffen niederzulegen. Diese erste Begegnung erwies sich noch als wenig fruchtbar, da die »laute Meeresströmung« eine Verständigung verhinderte. So blieb es am Ende lediglich bei einem Austausch von Gegenständen. »Coelho schleuderte ihnen ein rotes Barett, eine leinene Pudelmütze, die er trug, und einen schwarzen Hut zu. Einer von ihnen warf darauf seine Kopfbedeckung aus langen Vogelfedern zurück, mit einer Spitze aus roten und braunen Federn, wie die der Papageien.«⁹ Man musste aufgrund eines Sturms in der Nacht am nächsten Tag einen sicheren Ankerplatz im Norden aufsuchen. Als man einen geeigneten Platz fand, traf man auf zwei Jünglinge, die sich auf einem Floß befanden und nahm sie kurzerhand gefangen. Am Strand eilten andere Indígenas mit Pfeil und Bogen herbei, doch setzten sie diese nicht ein. Den Entführten wurde auf dem Flaggschiff Essen und Trinken serviert, was sie jedoch jedesmal ausspiesen. Caminha beschreibt das Aussehen dieser Indígenas folgendermaßen: »Sie sind braun von Aussehen, fast rötlich, haben angenehme Gesichtszüge und wohlgeformte Nasen. Sie gehen nackt, ohne irgendwelche Bekleidung. Sie scheuen sich ebenso wenig, ihre Geschlechtsteile unbedeckt zu lassen wie das Gesicht. Darin sind sie von großer Unschuld. Beide trugen in der durchlochten Unterlippe einen Knochenpflock, eine Handbreit lang und von der Dicke einer Baumwollspule, vorn spitz wie ein Bohrer ... Ihr Haar ist glatt. Sie tragen es kurz geschnitten, sehr hoch geschoren, bis über die Ohren und von gutem Wuchs. Einer trug unter dem Haarsturz, von Schläfe zu Schläfe führend, eine Art Perücke aus gelben Vogelfedern, ungefähr eine Elle lang, sehr dicht und buschig, die den Hinterkopf und die Ohren verdeckte.«¹⁰ Erst am folgenden Tag wurden die beiden Jünglinge wieder freigelassen, ausgestattet mit Hemden, einer roten Mütze, einem Rosenkranz mit weißen Knochenperlen, einer Schelle und einer Klingel. Ein Verbannter in ihrem Alter, Alfonso Ribeiro, sollte sie begleiten und bei ihnen wohnen, um ihr Leben und ihre Sitten kennen zu lernen. Sobald die Indígenas an Land waren, liefen sie davon, der Verbannte hinterher. Den Verbannten schickten die Indígenas jedoch zurück. Schließlich brachten die Eingeborenen in Kürbisflaschen Wasser und füllten auch die Fässer der Matrosen. Für diese Dienste erwarteten sie Geschenke und so begann ein reger Tauschhandel. Nicolau Coelho, der diese Erkundungsfahrt leitete, verteilte Armringe und Schellen an die Indígenas. Gegen Hüte und Mützen tauschten die Eingeborenen ihre Pfeile und Bogen.

⁸ Der Brief des Pêro Vaz de Caminha an König Dom Manuel von Portugal, in: PÖGL, *Die reiche Fracht des Pedro Álvares Cabral*, 59.

⁹ Ebd., 62.

¹⁰ Ebd., 64.

Den Chronisten der Reise bezauberte auch eine Indígena, die er sehr genau beschreibt: »Eines der Mädchen war von oben bis unten vollständig mit jener Tinte bemalt; sie war so wohlgeformt und so rundlich und ihre Scham (die sie nicht hatte) so wohlgebildet, dass viele Frauen unseres Landes, könnten sie diese Formen sehen, schamrot würden, weil ihre nicht wie die des Mädchens sind.«¹¹

Am Sonntag nach Ostern (26. April) ordnete Cabral eine Messe an, die Pater Frei Henrique, der Leiter der für Indien bestimmten acht Franziskaner¹² las. Während der Predigt stießen einige der Einheimischen in ihre Hörner und begannen zu springen und zu tanzen. An diesem Tag beratschlagten alle Kapitäne, die sich auf dem Flaggschiff einfanden, dass man ein Versorgungsschiff nach Portugal senden wollte, um dem König die Nachricht vom Auffinden dieses Landes zu übermitteln. Man kam überein, anstelle »sich einiger dieser Menschen mit Gewalt zu bemächtigen«, um sie dem König zu senden, lieber zwei Verbannte zurückzulassen, die die Sprache der Eingeborenen erlernen sollten. Cabral wollte eine friedfertige Atmosphäre hinterlassen, was für eine spätere Expedition zum »Land des wahren Kreuzes« sehr sinnvoll erschien. Dem König sollten dann noch getauschte Produkte (Federschmuck, Papageien, Pfeil und Bogen) geschickt werden, die ihm einen Eindruck seines neuen Besitzes vermitteln sollten.

1.2. Möglichkeiten der Christianisierung der Indígenas

Was die Evangelisierung der Indígenas anbelangt ist Caminha optimistisch: »Diese Menschen erscheinen mir von einer solchen Unberührtheit, dass sie, wenn wir ihre und sie unsere Sprache verstünden, bald Christen würden, um so eher, da sie, wie es den Anschein hat, keinen Glauben haben, noch etwas von einem solchen wissen.«¹³ Den Verbannten, die die Sprache der einheimischen Bevölkerung lernen sollten, misst Caminha daher große Bedeutung zu. Seien erst die sprachlichen Grenzen überwunden, so würden die Eingeborenen »unseren heiligen Glauben annehmen, wozu des Herrn Wille sie führen möge; denn dieses Volk ist gut und von einer schönen Einfalt. Leicht wird ihnen jedes Gepräge aufzudrücken sein, das man ihnen geben will. Und da der Herr, der ihnen gute Körper und gute Gesichter wie richtigen Menschen gab, uns nach hier führte, war es, glaube ich, nicht ohne Absicht.«

Hier klingt bereits ein Missionsauftrag an, der in der weiteren Geschichte des Landes eine wichtige Rolle spielen sollte. Das Bild des »edlen Wilden« schwingt bereits in den Worten Caminhas mit. Noch ist ein Idealbild vom Indio prägend. Zum Idealmenschen fehle diesen Menschen nur noch der rechte Glaube. Eine Art paradiesischer Zustand wird uns in der Beschreibung der Lebensweise der Indígenas durch Caminha vermittelt: »Sie

¹¹ Ebd., 71f.

¹² Siehe die Angaben zur Anzahl der Franziskaner bei GUEDES, *O Descobrimento do Brasil*, 67.

¹³ Der Brief des Pêro Vaz de Caminha an König Dom Manuel von Portugal, in: PÖGL, *Die reiche Fracht des Pedro Álvares Cabral*, 85.

pflanzen nicht und ziehen auch kein Vieh auf. Es gibt hier weder Rinder noch Ziegen noch Schafe noch Hühner oder irgendein an das Zusammenleben mit den Menschen gewöhntes Tier. Sie leben nur von jenen Inhamenknollen, von denen es hier viele gibt, und von den Samen und den Früchten, die Erde und Bäume von sich selbst spenden. Und dabei sind sie viel stärker und viel wohlgenährter als wir trotz Weizen und Gemüse.«¹⁴

1.3. Ein freundschaftliches Verhältnis

Musik und Tanz war bei ihnen sehr beliebt. Der erste Kontakt entwickelte sich nach Caminhas Beschreibung zu einem freundschaftlichen Verhältnis. Man tauschte Gegenstände aus und feierte zusammen. »Zu den Klängen einer unserer Trommeln tanzten und sprangen sie an diesem Tage stets mit unseren Leuten umher, derart, dass sie schon mehr unsere als wir ihre Freunde sind.« Die Indígenas kamen nun auch freiwillig an Bord und nächtigten dort. Alles sollte eine freundliche Stimmung erzeugen und hinterlassen.

1.4. Die erste gemeinsame Messfeier auf brasilianischem Boden

Am 01. Mai wurde dann ein großes Kreuz aufgerichtet. In einer Prozession wurde dieses Kreuz von singenden Geistlichen und Priestern begleitet. Ungefähr 70 bis 80 Indígenas hatten sich eingefunden, einige wollten das Kreuz tragen helfen. Als man an die Stelle angelangte, wo man das Kreuz errichten wollte, fanden sich weitere Eingeborene ein. Am Fuße des mit dem Wappen und Wahlspruch des Königs beschlagenen Kreuz wurde ein Altar errichtet und man feierte wieder unter der Leitung von Pater Henrique eine Messe. Die versammelten Indígenas machten alle Bewegungen der Europäer nach. So knieten sie sich vor das Kreuz und als die Portugiesen zum Evangelium die Hände emporstreckten, »taten sie es mit uns, erhoben die Hände und blieben so bis gegen Ende, um sich dann wieder mit uns zu setzen. Als wir Gott dankten und uns hinknieten, taten sie wie wir und verhielten sich mit erhobenen Händen derart ruhig, dass es uns – ich versichere es Ew. Hoheit – mit großer Rührung erfüllte.«¹⁵ Dies war die erste gemeinsame Messfeier von Europäern und Einheimischen auf brasilianischem Boden. »Nach der Predigt brachte Nicolau Coelho viele zinnerne Kreuze mit Kruzifixen, die ihm von seiner letzten Reise geblieben waren. Wir hielten dafür, jedem eins umzuhängen. Der Pater Frei Henrique ließ sich, dies zu tun, zu Füßen des Kreuzes nieder und hing jedem – einem nach dem anderen – sein an einem Faden befestigtes Kreuz um den Hals, nachdem er sie es erst küssen und sie die Hände erheben ließ. Es kamen viele herbei, alle Kreuze wurden verteilt, ungefähr vierzig oder fünfzig.« Die Indígenas trugen nun einen Schmuck, der

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., 87.

sogleich ein Symbol für die zukünftige Ausrichtung der kulturellen Begegnung sein sollte. Die Missionierung der Indígenas sollte eine der Hauptaufgaben der Kolonisierung werden, wie es Dom João III. in seinem *Regimento* an den ersten Generalgouverneur in den vierziger Jahren des 16. Jh.s formulierte.

Dass die Evangelisierung ein wichtiges Anliegen für die lusitanische Krone sein sollte, formuliert Caminha nochmals zum Schluss seines Briefes: »Wie mir erscheint, fehlt diesen Menschen, um sämtlich Christen zu sein, nichts weiter als die Kenntnis unserer Sprache, denn sie fassten unser Tun wie wir selbst auf, woraus wir schließen, dass sie keinerlei Götzendienst oder sonstige Verehrung kennen. Ich glaube wohl, dass sie, wenn Ew. Hoheit jemand schicken, der länger unter ihnen verweilt, sich nach den Wünschen Ew. Hoheit richten werden. Wenn deshalb jemand geschickt werden sollte, so unterlasse er nicht, gleich einen Geistlichen mitzubringen, um sie zu taufen. Sie werden dann schon größeres Wissen von unserem Glauben durch die beiden Verbannten haben, die unter ihnen bleiben werden und heute auch das Abendmahl nahmen.« Die Unbekümmertheit und das fehlende Schamgefühl hat Caminha im Bericht immer wieder fasziniert. So schließt er die Beschreibung der Indígenas wiederum mit einem Vergleich zum Paradies: »Deshalb, Herr, ist die Unschuld dieser Menschen nicht geringer als die Adams, was Schamhaftigkeit anbelangt. Ew. Hoheit mögen daraus schließen, ob sich bekehren wird oder nicht, wer in solcher Unschuld lebt, wenn man ihn nur lehrt, wessen er zu seiner Rettung bedarf.«¹⁶

1.5. Der Nutzwert der »Terra de Vera Cruz«

Ob sich die Entdeckung des neuen Landes auch wirtschaftlich lohne, konnte Caminha nicht einschätzen: »Bis jetzt konnten wir noch nicht erfahren, ob es Gold oder Silber oder Metallsachen oder Eisen darin gibt; wir sahen auch nichts dergleichen.«¹⁷ Aufgrund der klimatischen und hydrografischen Bedingungen versprach sich Caminha hingegen eine erfolgreiche agrarische Nutzung des Landes. »Und das Land ist derart lieblich, dass in ihm, wenn man es nutzen will, dank seines Wasserreichtums alles gedeihen wird.« Doch den größten Gewinn sieht Caminha in der Missionierung, der »Errettung seines Volkes«. Zum Schluss des Briefes schlägt Caminha vor, die »Insel« als Zwischenlandeplatz für die Flotten nach Kalikut zu nutzen.

2. Die Begegnung der Kulturen

Die ersten Kontakte der Portugiesen mit den Indígenas verliefen eher freundschaftlich. Die Krone hatte nach der Landnahme 1500 durch Pedro Álvares Cabral nicht sogleich eine

¹⁶ Ebd., 88.

¹⁷ Ebd., 89f.

Besiedlung folgen lassen. Brasilien diente in den ersten Jahrzehnten des 16. Jh.s entsprechend dem Vorschlag Caminhas lediglich als Zwischenstopp für die Flotten gen Osten. Da in Brasilien, anders als in Spanisch-Amerika, anscheinend keine Edelmetalle zu erwarten waren, beschränkte sich das koloniale Interesse zunächst nur auf Handelskontakte mit den Indígenas. Das »pau-brasil«, das brasilianische Färbholz, wurde das Haupt-handelsprodukt, das später dem Land seine endgültige Bezeichnung verlieh: Brasilien.¹⁸

2.1. Gegenseitige Akkulturation

In dieser Zeit lebten der portugiesische Kolonist und Händler noch weitgehend friedlich mit dem Eingeborenen Seite an Seite. Es kam bereits zur gegenseitigen Akkulturation, wobei der Eingeborene die Tauschwaren des Europäers in seine Welt integrierte und der Europäer Ess- und Lebensgewohnheiten der Indígenas übernahm.¹⁹

Die Indígenas übernahmen seit den ersten Kontakten zunehmend Gegenstände der Europäer, wodurch sich in vielen Bereichen ihr Lebensstil modernisierte. Begehrte waren vor allem Metallgegenstände, die viele Arbeitsprozesse erleichterten. In der Landwirtschaft waren Äxte zum Fällen der Bäume, nicht zuletzt für die Dienste in der Lieferung des von den Europäern so begehrten Brasilholzes, eine enorme Erleichterung; für die Bearbeitung der Böden waren Pflüge eine große Hilfe und schließlich dienten Messer besonders bei der Mandiokernte. Beim Fischen stellten Metallangelhaken, die man *pindaré* (andersartiger Angelhaken) nannte, und Harpunen mit Metallspitzen eine Innovation dar. Auch der Zubereitung von Speisen dienten Metallgegenstände, die dann die traditionellen Geräte aus Stein, Zähnen und Dornen verdrängten.²⁰

Der von den Europäern mitgebrachte Hund fand ebenfalls seinen Einsatz bei den Indígenas. Er diente bei der Jagd zum Aufspüren von Wild. Mit dem Einsatz von europäischen Feuerwaffen wurde die Jagd erheblich erleichtert.²¹

Mit der Einführung und Übernahme von europäischen Waffen, die vorzugsweise die in den 50er Jahren nach Brasilien kommenden Franzosen ihren Alliierten (etwa den Tamoios) gegen indigene Waren und Arbeitsleistungen aushändigten, wurden deren Expeditionen erleichtert; zugleich aber veränderten sich auch die kriegerischen Gewohnheiten. Mit einer zunehmenden Konfliktbereitschaft, sei es in den traditionellen Formen, feindliche Stämme

¹⁸ Der portugiesische König, Dom Manuel I., versah seinen amerikanischen Besitz mit dem Namen »Santa Cruz«, siehe: Brief vom 28. August 1501 an seine spanischen Verwandten, den König und die Königin von Kastilien, in: PÖGL, *Die reiche Fracht des Pedro Álvares Cabral*, 178; auf alten Karten findet man auch die Bezeichnung »Terra Papagalli« (Karte von Waldseemüller), in: ebd., 65.

¹⁹ D. RIBEIRO, *Amerika und die Zivilisation. Die Ursachen der ungleichen Entwicklung der amerikanischen Völker*. Aus dem Portugiesischen von M. Wöhlcke, Frankfurt/M., 1985, 267; vgl. hierzu auch U. BITTERLI, *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«*. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 1991, 161ff.

²⁰ Vgl. L. HUSSAK VAN VELTHEM, »Equipamento Doméstico e de Trabalho«, in: *Suma Etnológica Brasileira 2*, Tecnologia Indígena coord. de Berta G. Ribeiro, Petrópolis 1987, 99f.

²¹ Zu den Jagdtechniken siehe: J. CEZAR MELATTI, *Índios do Brasil*, São Paulo 1989, 48f.

aus den eigenen Territorien zu verdrängen oder um die Feinde als Sklaven an die Europäer für die begehrten Metallprodukte einzutauschen, änderten sich die Kriegsmethoden, zugleich auch die Errichtung von Schutzvorkehrungen, wozu der von den Europäern übernommene Pallisadenschutz zu zählen ist.²²

Es waren aber nicht allein die Indígenas, die sich in vielen Lebensbereichen der Formen und Methoden der Europäer bedienten. Auch die Portugiesen übernahmen Ernährungsgewohnheiten, Gegenstände, Lebensstile bis hin zu Kriegstaktiken (so z.B. den Hinterhalt) der einheimischen Bevölkerung.

Das Produkt, das den meisten Nachhall bei den Europäern fand, war der Tabak. Er verdrängte sogar zeitweilig den Zuckerrohrexport auf den zweiten Platz. Bei den indigenen Gesellschaften diente er vor allem zu magisch-religiösen Zwecken, wurde aber auch geraucht und gekaut konsumiert. Das Rauchen fand solchen Anklang bei den Portugiesen, dass der erste Bischof Brasiliens, Dom Pero Fernandes Sardinha, den *Donatário* von Espírito Santo, Vasco Fernandes Coutinho, öffentlich tadelte, weil dieser einen »heidnischen Ritus« des »beber fumo« (trinken von Rauch) wie das niedrige Gesindel betreibe.²³ Ganz anders hatte sich hingegen der Jesuit P. Manuel da Nóbrega zum Rauchen geäußert. Als erster sprach er diesem »heiligen Kraut« eine therapeutische Wirkung zu. Der Rauch helfe »sehr der Verdauung und gegen andere körperliche Gebrechen und den Magen von Schleim zu befreien.«²⁴

In den 80er Jahren des 16. Jh.s klagte hingegen ein Jesuitenbruder über die große Anzahl der Portugiesen, die rauchten, da sie »diesen Rauch trinken und ihn als schlechte Angewohnheit haben oder als Laster, und die Indios imitierend Tage und Nächte damit verbringen«.²⁵ Mit Luís de Góis, einem Kameraden von Martim Afonso de Sousa und Mitbegründer von São Vicente, der später in die Gesellschaft Jesu eintrat, kam das »Laster« nach Portugal.²⁶

Ein großer internationaler Austausch geschah im Bereich von agrarischen Produkten. Aus dem portugiesischen Königreich und den Inseln führten die Portugiesen neben dem Zuckerrohr und dem Wein auch verschiedene Obstbäume (Pfirsiche, Aprikosen, Feigen, Granatapfel, Orangen, Zitronen und Melisse), zahlreiche Gemüsepflanzen (weiße Rüben, Erbsen, Linsen, Spargel, Rettich, Gurken, Kohl, Kopfsalat, Radieschen, Knoblauch,

²² Vgl. G. MARTÍN, »A Pré-História do Brasil no Século do Descobrimento. Apresentação e Proposta«, in: *Revista de Arqueologia* 7 (São Paulo 1993), 6.

²³ Vgl. Brief D. Duarte da Costa an D. João III. (Salvador, 20. Mai 1555), in: *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, dir. de CARLOS MALHEIRO DIAS, vol. III, Porto 1926, 375.

²⁴ F.C. HOEHNE, *Botânica e Agricultura no Brasil no Seculo XVI (Pesquisas e Contribuições)*, São Paulo 1937, 92f.: »... muito à digestão e a outros males corporais e a purgar a fleugma do estômago«.

²⁵ FERNÃO CARDIM, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Einführung und Anmerkungen von Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, São Paulo 1978 [1585], 108: »beber este fumo, e o têm por vício, ou por preguiça e imitando os índios gastam nisso dias e noites«.

²⁶ Mit Empfehlung des französischen Botschafters Nicot, der das Rauchen in Portugal kennenlernte und dessen medizinische Vorzüge pries, gelangte es an den Hof seiner Königin, Katharina de Medici, wo es zunächst die Bezeichnung »Kraut der Königin«, später dann zu Ehren des Diplomaten »Nikotin« genannt wurde; vgl. C. FRANÇA, »Os Portugueses do século XVI e a historia Natural do Brasil«, in: *Revista de História* XV (Lisboa 1926) 81–84.

Möhren, Koriander, Fenchel, Petersilie, Minze, Auberginen, Spinat etc.) und Getreidesorten (Weizen, Roggen, Gerste und Reis) nach Brasilien ein.²⁷ All diese landwirtschaftlichen Produkte waren 1587 in Bahia in großer Vielfalt anzutreffen.²⁸ Auch aus Afrika und Asien wurden im Laufe des 16. Jh.s zahlreiche Pflanzen und Bäume eingeführt. Aus Asien stammen verschiedene Sorten von Reis und die Honigmelone, aus Afrika die Wassermelone u.a.²⁹

Auch die Bananen sollen laut einiger Botaniker bereits zu Beginn des 16. Jh.s aus São Tomé nach Brasilien eingeführt worden sein, während Jean Léry und Gabriel Soares de Sousa die Banane (in Tupí *pacovas* oder *pacobas* genannt) als eine einheimische Pflanze betrachten.³⁰ Die Portugiesen brachten Ochsen, Rinder, Pferde, Esel, Schweine, Schafe, Ziegen, Hühner, Enten und Puter in die Neue Welt. Die Indígenas ihrerseits bereicherten den Speiseplan mit *quíbo*, der Inhamenknolle, *malagueta*, Mandiokwurzel, Kartoffel, Mais, Erdnuss, Bohnen, Kakao, Vanille, verschiedenem Wild, Fisch und zahlreichen Früchten. Viele Gerichte wurden fortan von den Kolonisten mit indigenen Zutaten zubereitet.³¹ Daneben wurden die Hängematte und das Kanu von den Europäern adaptiert.

Die Indígenas waren in den ersten Jahrzehnten die Garanten fürs Überleben der ersten Händler und Siedler. Ihre Techniken des Überlebens in der tropischen Natur waren für den Europäer unentbehrlich.³²

2.2. Mestizierung

In São Vicente waren es Schiffbrüchige wie João Ramalho und Diogo Álvares (von den Indígenas »Caramuru« genannt), die die ersten intensiveren Kontakte zu den Eingeborenen hegten. João Ramalho, der 1508 nach Brasilien gelangte, wurde schon nach kurzer Zeit der Schamane einer Gruppe von Indígenas und für sie unentbehrlich. Die Tamóios und die im Hinterland lebenden Carijó sahen in Ramalho und seinen Gefährten Abgesandte aus dem »Land ohne Übel«, das sie aufgrund der Weissagungen ihrer Schamanen »jenseits der

²⁷ Vgl. H.M. GÖRGEN, *500 Jahre Lateinamerika: Licht und Schatten*, Münster–Hamburg 1993, 104; zum Komplex der ökologischen Einwirkung des weißen Mannes auf die Indígenawelt s. A.W. CROSBY, *Die Früchte des weißen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900–1900*, aus dem Engl. v. Niels Kadritzke, Frankfurt/M.–New York 1991, bes. 172.

²⁸ Zu den nach Brasilien eingeführten Produkten s. GABRIEL SOARES DE SOUSA, *Notícia do Brasil*, hg. von PIRAJÁ DA SILVA, Bd. 1, São Paulo, o.J. [1587], 304–315.

²⁹ Vgl. J.E. MENDES FERRÃO, »Difusão das Plantas no Mundo através dos Descobrimentos«, in: *Mare Liberum* 1 (Lisboa 1990), 131–142.

³⁰ Vgl. C.O. SAUER, »As Plantas Cultivadas na América do Sul Tropical«, in: *Suma Ethnológica Brasileira* 1: *Ethnobiologia*, koordiniert von BERTA G. RIBEIRO, Petrópolis 1987, 77f.; da sowohl Léry als auch Gabriel Soares de Sousa erst in der zweiten Hälfte des 16. Jh.s nach Brasilien kamen, mögen sie bereits Pflanzungen von Kolonisten gesehen haben, so COUTO, *A Construção do Brasil*, 329; vgl. auch J.E. MENDES FERRÃO, *A Aventura das Plantas e os Descobrimentos Portugueses*, Lisboa 1992, 122.

³¹ Zur Ernährungsgeschichte in Brasilien s. LUÍS DA CÂMARA CASCUDO, *História da Alimentação no Brasil*, Bd. 1, São Paulo 1967.

³² Vgl. RIBEIRO, *Amerika und die Zivilisation*, 273.

großen Wasser« (des Atlantik) vermuteten. Ramalho zeugte zahlreiche Mestizen-Kinder, so dass Tomé de Sousa, der erste Generalgouverneur Brasiliens, dem König berichtete, Ramalho hätte »soviele Kinder, Enkel, Urenkel und weitere Abkömmlinge, dass ich es ihrer Majestät gar nicht zu sagen wage.«³³ Ramalho war auch für die Kolonialregierung unentbehrlich. Er verstand es, die religiös-mythischen Vorstellungen der Tupí auszunützen, damit diese ihre Söhne und Töchter bereitwillig auf die (Sklaven-)Schiffe brachten, im Glauben, sie würden in das »Land ohne Übel« gelangen.³⁴

Aufgrund des Mangels an europäischen Frauen erhöhte sich die Bereitschaft zu ehelichen Verbindungen zwischen Portugiesen und den Ameríndias. Die zahlreichen Kinder aus den ehelichen, aber auch außerehelichen interkulturellen Verbindungen schufen den Boden für eine wachsende Mischbevölkerung. Damit wurde eine Einwurzelung der ländlichen Bevölkerung bewirkt, die mit den familiären Verbindungen zu Tupí eine gegenseitige Akkulturation einleitete. Die Verbundenheit zum neuen Vaterland wurde dadurch nochmals bekräftigt. In manchen Gegenden aber konnten sich die Portugiesen nicht durchsetzen, besonders im Norden (dem Gebiet der Portugueses und Caetés) und entlang einiger Küstenabschnitte, wo die Tupinambás und Tamoios sich erbittert den portugiesischen Invasoren widersetzen.³⁵

2.3. Das Indianerbild der Portugiesen

Entscheidend für das Verhältnis zwischen den beiden Kulturen, zwischen den Portugiesen und Ameríndios war das Indianerbild der Portugiesen. Von ihm hing die Art der weiteren Begegnung ab. Das Indianerbild der Iberer griff griechisch-römische Traditionen auf. Mit den antiken Überlieferungen und Bildern hatten sich mit der Zeit Stereotypen über die Fremden, die »Barbaren« ausgebildet. So ist auch nicht verwunderlich, dass die Iberer genau diese Vorstellungen in die Neue Welt tradierten und in ihren Berichten dem Leser diese vorgefertigten Bilder über die Fremden, »Barbaren« und »Heiden« zu vermitteln suchten. Der Fremde taucht hier nicht selten als Monstrum auf, als Tier, als Wesen zwischen Mensch und Tier etc.³⁶ Die Vorstellungen der Antike beinhalteten aber neben dem Fremdartigen gerade auch Vorstellungen von einem irdischen Paradies. Auch hierbei bildeten sich mit der Zeit stereotype Bilder heraus von einem besonderen, edlen Menschen. In der Neuen Welt wurden auch diese Vorstellungen auf die »Wilden« übertragen, die dann als »edle Wilde« oder nach der »Natur lebende Geschöpfe« idealisiert wurden.³⁷

Bereits der Brief Pêro Vaz de Caminhas an den König D. Manuel hat uns in schillernden Farben von der ersten Begegnung der Portugiesen mit den Tupí in Brasilien berichtet.

³³ Brief Tomé de Sousa an D. João III. (1553); zit. in: J. CORTESSÃO, *A Colonização do Brasil*, Lisboa 1969, 76.

³⁴ Vgl. U. HÖRNER, *Die Versklavung der brasilianischen Indianer. Der Arbeitsmarkt in Portugiesisch Amerika im XVI. Jahrhundert*, Zürich-Freiburg i.Br. 1980, 17.

³⁵ Zur Entwicklung der einzelnen Kapitanien, s. COUTO, *Construção do Brasil*, 226–230.

³⁶ S. hierzu auch: F. GEWECKE, *Wie die neue Welt in die alte kam*, Stuttgart 1986, 60ff.

³⁷ Vgl. ebd., 68ff.

Einzig der Glaube fehlte nach den Vorstellungen Caminhas den Eingeborenen noch zu deren Vollkommenheit. Noch begeisterter von der Neuen Welt berichtet Amerigo Vespucci in einem Brief an Lorenzo de Pier Francesco de Medici aus dem Jahre 1502, nach einer Fahrt in portugiesischen Diensten nach Brasilien: »... das offene Land ist voller Kräuter und Blumen und Wurzeln, die sehr süß und wohlschmeckend sind, so dass ich mich manchmal über den süßen Duft von Kräutern und Blumen, den Geschmack von Früchten und Wurzeln so sehr wunderte, dass ich dachte, in der Nähe des irdischen Paradieses zu sein.«³⁸

Die erste Begegnung der Iberer mit den Indígenas ist bestimmt von einem Erstaunen seitens der Europäer. Die ersten zwei Jahrzehnte nach der Entdeckung Brasiliens waren vom Tauschhandel geprägt. Zwischen den Siedlern und Indígenas herrschte noch ein weitgehend einvernehmliches Zusammenleben. Das Indígenabild ist in dieser Phase des Kontaktes noch positiv geprägt. Der spanische Seefahrer Diego García berichtet von seinem Aufenthalt in São Vicente im Jahre 1527: »Die Eingeborenen, die Tupí genannt werden, sind ein sehr gutes Volk und die Freunde der Christen.«³⁹

Im Laufe der Kolonisierung, das heißt mit Zunahme eines dauerhaften Kontaktes und ersten Differenzen und Kriegen, ändert sich das Bild des Ameríndios erheblich: aus dem edlen, guten, friedfertigen Wilden wird in den Beschreibungen und Berichten immer mehr ein wildes Tier oder gar eine Bestie. Solche Berichte beruhen größtenteils nicht direkt auf Erfahrungen, sondern auf einer Stilisierung, die z.B. die Conquista, die Missionierung oder das Kolonialunternehmen insgesamt legitimieren sollten. Der Indígena wurde zunehmend als »wildes Tier«, als »Kannibale« und der Idolatrie verfallenes Wesen charakterisiert. Kannibalismus ist ein Vorwurf, der fast durchgängig in den zeitgenössischen Quellen auftaucht. Ob es jemals in Brasilien und Südamerika Kannibalismus gab, wird in der Forschung sehr kontrovers betrachtet.⁴⁰

Der Jesuitenpater Fernão Cardim, der 1583 als Sekretär des Visitators der Jesuiten, Cristóvão de Gouveia, nach Brasilien gelangte, vermittelt in seinem Werk *Tratados da terra e gente do Brasil*⁴¹ ein ausgewogenes Indianerbild, wobei er als Urteilskriterium die Kulturstufe der Eingeborenen anfügt, ohne dabei ihre Laster unbenannt zu lassen.⁴² Insgesamt ist aber festzustellen, dass die Portugiesen zu einer negativen Beurteilung der Indígenas neigten. Dies lag vor allem an der allgemein anzutreffenden niedrigeren

³⁸ Der Brief Vespucci ist abgedruckt in: E. SCHMITT (Hg.), *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 2: *Die großen Entdeckungen*, München 1984, 175–181, hier 177.

³⁹ Zit. nach G. THOMAS, *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien 1500–1640*, Berlin 1968, 23.

⁴⁰ ULRICH FLEISCHMANN, MATTHIAS RÖHRIG ASSUNÇÃO u. ZINKA ZIEBELL-WENDT stellen es in den Bereich des Mythos. DIESS., »Die Tupinambá: Realität und Fiktion in den Berichten des 16. Jahrhunderts«, in: K. KOHUT (Hg.), *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt/M. 1991, 227–245; Jorge Couto hingegen nimmt eine verbreitete »rituelle Anthropophagie« unter den Tupí an, s. COUTO, *Construção do Brasil*, 101–109; vgl. GEWECKE, *Wie die neue Welt in die alte kam*, 231–239, wo sie die Vorstellungen Montaignes darstellt, ansonsten keine kritische Reflexion zum Thema Kannibalismus liefert.

⁴¹ FERNÃO CARDIM, *Tratados da terra e gente do Brasil*. 1: *Do clima e terra*. 2: *Do princípio e origem dos índios*. 3: *Narrativa epistolar*. Einf. u. Anm. von Baptista Caetano, Capistrano de Abreu und Rodolfo Garcia, Rio de Janeiro 1925.

⁴² Vgl. hierzu auch THOMAS, *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien*, 14.

Kulturstufe der brasilianischen Ureinwohner, ihren »barbarischen« Sitten und ihren »geringen« geistigen Fähigkeiten. Vor allem die Anthropophagie hatte Abscheu und Entsetzen bei den Europäern erzeugt.⁴³ Am verwerflichsten seien diesbezüglich die Aimorés. Von ihnen weiß Gabriel Soares de Sousa zu berichten, dass ihnen das Menschenfleisch sogar zum Lebensunterhalt diene.⁴⁴ Die intertribalen Kriege erschienen den Weißen ebenfalls als ein Zeichen ihrer Verderbtheit. »Niemals gibt es unter den Indianern Frieden und Freundschaft, immer führen sie Krieg gegeneinander. Sie kämpfen ständig und töten einander, es wächst der Hass unter ihnen, und sie bleiben ewig Feinde.«⁴⁵ Man wusste aber auch den Nutzen aus diesem Zustand für sich zu ziehen, denn der Verfeindung untereinander verdankten die Portugiesen es, in diesem Kontinent Fuß gefasst zu haben.⁴⁶ Die feindlichen Stämme waren stets die Barbaren. So wurden die mit den Franzosen verbündeten Tupinambá als »grausame Feinde mit barbarischen Sitten und geringen geistigen Fähigkeiten« beschrieben.⁴⁷ Das Fehlen sozialer, rechtlicher und staatlicher Institutionen wurde als weiteres Indiz der Abwertung der indigenen Kultur betrachtet. Gândavo bringt die Sicht der Europäer auf den Punkt, wenn er in der Sprache der »Brasilianer« das Fehlen der Buchstaben F für Fé (Glaube), L für Lei (Gesetz) und R für Rei (König) feststellt.⁴⁸ Gândavos Schlussfolgerung lautete denn auch: »Und so leben sie ohne Gerechtigkeit und Ordnung ... sie beten keinen Gott an ... und leben in bestialischer Weise.«⁴⁹ Bei den Berichten über die Neue Welt mischten sich auch fantastische Vorstellungen des Mittelalters. So tauchen Amazonen, Wassermenschen, Giganten, Pygmäen und andere Wesen in den Berichten auf.⁵⁰ Auch der Jesuitenpater Manuel da

⁴³ Vgl. HANS STADEN, *Zwei Reisen nach Brasilien 1548–1555*. In die Sprache der Gegenwart übertragen, mit einem Nachwort und mit Erläuterungen versehen von K. FOUQUET, Marburg/Lahn 1981. [Originaltitel: HANS STADEN, *Wahrhaftige Historia und Beschreibung eines Landes der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser, in der Neuen Welt Amerika gelegen, vor und nach Christi Geburt im Lande Hessen unbekannt bis auf diese zwei letzten vergangenen Jahre, da Hans Staden aus Homberg in Hessen es aus eigener Erfahrung kennen gelernt hat, was er jetzt durch den Druck bekannt gibt*, Marburg 1557]; JEAN DE LERY, *Unter Menschenfressern am Amazonas. Brasilianisches Tagebuch 1556–1558*. Aus dem Französischen übersetzt von E. Bluth, durchgesehen, herausgegeben, mit einem Anhang versehen und typografisch gestaltet von K.H. SALZMANN, Tübingen–Basel 1977; Briefe Nóbregas in: *Manoel da Nóbrega, Cartas do Brasil 1549–1560*, Belo Horizonte–São Paulo 1988, bes. Nr. IV (90), VI (105f.), XVI (156), XX (196); bes. auch der Brief des Jesuitenbruders Pero Correias an Pater Simão Rodrigues, São Vicente (20. Juni 1551), in: *Monumenta Brasiliae*, hg. von S. LEITE SJ, 4 Bde., Rom 1956–1960, Bd. 1, Nr. 24, § 5, 227–229; GABRIEL SOARES DE SOUSA, *Notícia do Brasil*, hg. v. PIRAJÁ DA SILVA, 2 Bde., São Paulo 1945, Bd. 2, 279–284; PERO DE MAGALHÃES GÂNDAMO, *História da província Santa Cruz (1576)*. Eingeführt v. J. Capistrano de Abreu, São Paulo 1964, 62–65.

⁴⁴ GABRIEL SOARES DE SOUSA, *Notícia do Brasil*, Bd. I, 145f.; ebenso auch GÂNDAMO, *História da província Santa Cruz*, 66f.

⁴⁵ PERO DE MAGALHÃES GÂNDAMO, *Tratado da terra do Brasil*. Einf. v. Capistrano de Abreu, São Paulo 1964, 88.

⁴⁶ Ebd., 87.

⁴⁷ DAMIÃO DE GÓIS, *Crônica de El-Rey Dom Manuel*, 1. Teil, Kap. 56, 1513; zit. nach CORTESSÃO, *Colonização do Brasil*, 13.

⁴⁸ GÂNDAMO, *História da Província Santa Cruz*, 54; DERS., *Tratado do Brasil*, 87; SOARES DE SOUSA, *Notícia do Brasil*, Bd. 2, 244.

⁴⁹ GÂNDAMO, *Tratado da terra do Brasil*, 87f.; zit. nach THOMAS, *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien*, 15.

⁵⁰ ULRICH SCHMIDEL, *Wahrhaftige Historien einer wunderbaren Schiffart (1567)*, hg. v. H. PLISCHKE, Graz 1962, 53–56.

Nóbrega berichtet von einem Indígenastamm, dessen Mitglieder wie Giganten seien.⁵¹ Im Bericht des Jesuiten Fernão Cardim ist ein Kapitel den »Wassermenschen und Seeungeheuern« gewidmet.⁵²

Ein Hauptgrund des negativen Bildes lag jedoch in einer nachträglichen Rechtfertigung der Versklavung, aber auch der Missionierung und damit des gesamten Kolonialunternehmens.⁵³ Damit hatten die Chronisten und Missionare des 16. Jh.s eine mehr oder weniger bewusste Rolle in der Legitimation des Kolonialunternehmens eingenommen.⁵⁴

2.4. Versklavung der Ameríndios

Mit der Ausdehnung des Handels, zunächst mit Brasilholz, verstärkte sich die Nachfrage nach Arbeitskräften. Durch eingetauschte Eisenwerkzeuge, Äxte, Messer, Angelhaken, Stoffe, Glasperlen, Schellen usw. – alles Dinge, die eine Faszination und Anziehung auf die Indígenas ausübten – erkaufte sich die Färbholz Händler die indigene Unterstützung und Arbeitskraft. Waren die Eingeborenen anfangs noch bereit, für die von ihnen begehrten Metallgegenstände und Tauschwaren freiwillig Bäume zu fällen und zu den portugiesischen Faktoreien zu transportieren, so verloren sie nach einer Weile das Interesse am europäischen Tand. Genügte es den Portugiesen zunächst noch, die von den Indígenas gefangenen Feinde als Sklaven abzukaufen, so gingen sie später dazu über, die Dörfer der Eingeborenen zu überfallen und deren Einwohner zu versklaven.⁵⁵

In den 1530er Jahren begann eine neue Phase in der brasilianischen Geschichte. Dom João III. übertrug das System der »Capitanias hereditárias« (vererbare Kapitanien) auf Brasilien. Damit wurde die Besiedlung Portugiesisch-Amerikas eingeleitet. Brasilien wurde in 15 Kapitanien eingeteilt, die an der Küste zwischen 40 und 100 Léguas⁵⁶ maßen. Im Hinterland waren sie durch die Linie des Vertrages von Tordesillas (1494) begrenzt. Diese 15 Kapitanias wurden jedoch lediglich von 12 *donatários* (meist Adlige, die der König belehnte) geführt. Damit begann auch eine neue Produktionsphase. Von nun an wurde Zuckerrohr, das man aus Madeira eingeführt hatte, in Brasilien zum wichtigsten Wirtschaftsfaktor. Für die Zuckerplantagen und Verarbeitungseinrichtungen wie Zuckermühlen (*engenhos de açúcar*) besorgte man sich Arbeitskräfte durch Versklavung. Den

⁵¹ »Informação das terras do Brasil«, Bahia 1549 in: Nóbrega, *Cartas do Brasil*, 98: »Estes Gentios são como gigantes«; Monumenta Brasiliae, Bd. I, Nr. 9, § 2, 149.

⁵² CARDIM, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. 1: Kapitel 16: »Homens marinhos e monstros do mar«, 89f.

⁵³ Vgl. THOMAS, *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien*, 17.

⁵⁴ So auch E. HOORNAERT, *O cristianismo moreno do Brasil*, Petrópolis, 1991, 125.

⁵⁵ Vgl. F.A. VARNHAGEN, *História Geral do Brasil*, 6 Bde., São Paulo 1962, hier Bd. 1, 59–88; J. CORTESÃO, *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*, 2 Bde., Lisboa 1968, hier Bd. I, 80–84; Sklaverei war bei den Indígenas (Tupí) schon vor den Europäern bekannt, allerdings stand sie mit rituellem Kannibalismus in Verbindung und nicht mit einer Form von Zwangsarbeit, vgl. hierzu: H.B. JOHNSON, »The Portuguese settlement of Brazil, 1500–1580«, in: L. Bethell (Hg.), *The Cambridge History of Latin America* (Vol. I: *Colonial Latin America, CHLA*), Cambridge 1984, 249–286, hier 266.

⁵⁶ Eine Légua entspricht 5,57 km; somit war eine Kapitanie zwischen 222,8–557 km lang.

donatários fiel auch das Recht zu, eine gewisse Zahl von Sklaven (zwischen 24 und 48) auf dem Lissaboner Markt zu verkaufen.⁵⁷ Damit hatte die Krone die Sklaverei anerkannt und legalisiert.⁵⁸ »Mit dem Großgrundbesitz und der Monokultur des Zuckerrohrs verbreitete sich die Sklaverei der Indianer.«⁵⁹ Da es Portugal nicht möglich war, eine größere Anzahl von Siedlern in die Kolonien zu entsenden, schufen sich die Minderheiten eine eigene Kolonialgesellschaft. Die Europäer waren im tropischen Klima nur zu geringer körperlicher Leistung fähig bzw. waren auch nicht geneigt zu arbeiten. Sie wollten in der Neuen Welt möglichst schnell zu Macht und Besitz gelangen.

Das Verhältnis zwischen Indígenas und portugiesischen Kolonisten wurde zunehmend gespannter, denn mit der Ausdehnung der Zuckerplantagen und der *engenhos* und dem Anstieg des Arbeitskräftebedarfs sollte auch die Versklavung der Indígenas voranschreiten. Überfälle auf die Dörfer der Indígenas zum Zwecke des Sklavenfangs lösten feindliche Gegenaktionen von Seiten der Ameríndios aus, so dass einige Siedlungen der Kolonisten zeitweilig ganz aufgegeben werden mussten. Die Krone sah zur Verbesserung des um die Mitte des 16. Jh.s stark gestörten Verhältnisses zwischen Siedlern und Indígenas die Pazifizierung der Eingeborenen vor. Die Fortexistenz der Kolonie schien zudem von französischen Händlern gefährdet, die mit der Errichtung eigener Faktoreien entlang der brasilianischen Küste begannen. Sie konnten sogar in der Guanabara-Bucht (Rio de Janeiro) in den 1550er Jahren ihre eigene Kolonie »France Antartique« errichten. Einige indigene Ethnien (etwa die Tamoios) waren Verbündete der Franzosen. Die Dienstleistungen der Tamoios bei der Beschaffung des begehrten Brasilholzes bezahlten die Franzosen mit Arquebussen und Feuerwaffen, was nicht ohne Einfluss auf die Kriegsführung gegen deren Feinde, die Tupiniquins, blieb. Die Feindschaft der einzelnen Ethnien untereinander drückte sich auch in der Wahl der europäischen Handelspartner aus. So beruhte die Allianz der Tamoios mit den Franzosen auf der gemeinsamen Feindschaft bzw. Konkurrenz zu den Portugiesen und deren indigenen Alliierten, den Tupiniquins.⁶⁰ Die lange Küste Brasiliens war kaum durch portugiesische Patrouillenboote allein zu kontrollieren. 1548 hatte sich die Krone schließlich zur Neuordnung ihrer Kolonie entschlossen. Die Errichtung eines Generalgouvernements mit Sitz in der zurückerworbenen Kapitanie Bahia sollte die alte Kolonialstruktur der *donatários* überlagern und auf Dauer ersetzen. Der brasilianische Historiker Sérgio Buarque de Holanda sieht die Errichtung der königlichen Regierung in Brasilien in Verbindung mit der spanischen Entdeckung der Silberminen in Potosí (1545). Frédéric Mauro führt als Grund den abnehmenden Gewürzhandel mit Indien an, der durch das brasilianische Zucker kompensiert werden sollte.⁶¹ Der wesentliche Grund aber scheint in der Sicherung des portugiesischen Besitzes in Lateinamerika zu liegen. Hierbei sollte die Kolonie nach außen vor den Franzosen und Piraten und von innen vor den feindlichen

⁵⁷ Vgl. COUTO, *Construção do Brasil*, 226.

⁵⁸ S. auch: VARNHAGEN, *História Geral do Brasil*, Bd. I, 223.

⁵⁹ V.R. SGRECCIA, *Die Konflikte zwischen Kirche und Staat in der brasilianischen Indianerpolitik (1500–1978)* [Diss.], Berlin 1981, 23.

⁶⁰ Zum Verhältnis der Portugiesen und Franzosen in Brasilien s.: COUTO, *Construção do Brasil*, 244–253.

⁶¹ S.: JOHNSON, *The Portuguese settlement of Brazil*, in: CHLA, I, 267.

Indígenas geschützt und gesichert werden. Die Krone leitete eine gezielte Indianerpolitik ein, um stabile und geordnete Verhältnisse in ihrer Kolonie zu erzielen. Dieses sollte einerseits durch die militärische Unterwerfung und harte Bestrafung der feindlichen Indígenas, andererseits durch ein freundliches und vertrauliches Zufriedenstellen der Verbündeten geschehen. Die Zusammenarbeit von Zentralregierung (mit ihren militärischen Aktionen) und der noch sehr jungen Gesellschaft Jesu (mit ihrer Zivilisierungs- und Bekehrungsarbeit) sollte die Basis für die fortwährende Besiedlung und Kolonisierung von Portugiesisch-Amerika schaffen. Auf diese Weise sollte auch die Zuckerproduktion erfolgreich weiterbetrieben und intensiviert werden mit dem Ziel, die Einkünfte der Krone zu steigern.

Als der erste Gouverneur Brasiliens, Tomé de Sousa, 1549 in Brasilien in der Allerheiligenbucht (Salvador da Bahia de todos os santos) eintraf, hatte er auch die ersten Jesuitenmissionare unter der Leitung von Manuel da Nóbrega (insgesamt sechs Mann) an Bord. Im Regimento (Anordnung) vom 17. Dezember 1548, das Tomé de Sousa von König João III. erhielt, wird als Hauptanliegen der Kolonisierung Brasiliens die Bekehrung der Indígenas angeführt. Es enthielt auch die Bestimmung, die Freiheit der Indígenas zu sichern, den feindlichen Stämmen jedoch den Krieg zu erklären und die in diesen Kriegen Gefangenen zu versklaven. Die Indígenas sollten angesiedelt werden.⁶²

3. Die Evangelisierung der Indígenas

Schon der Brief Pêro Vaz de Caminhas an Dom Manuel I. vom Auffinden des »Landes des Wahren Kreuzes« vom 1. Mai 1500 beinhaltete die Aufforderung, Geistliche zur Taufe der Eingeborenen zu entsenden. Denn in der Rettung dieser ansonsten wie Adam lebenden Menschen durch eine christliche Unterweisung sah Caminha letztlich den Hauptnutzen, den der König aus seinem neuen Besitz ziehen könnte.⁶³ Die ersten Missionsversuche unternahmen Franziskanerbrüder unter den Carijós, die allerdings aufgrund der Methode der Wandermissionierung nicht sehr fruchtbar waren.⁶⁴ Mit der Einführung des Systems der Generalgouverneurs in Brasilien nutzte der König Dom João III. die Gelegenheit, den jungen Orden der Gesellschaft Jesu mit der Missionierung der einheimischen Bevölkerung zu beauftragen.

Sie kamen mit dem ersten Generalgouverneur, Tomé de Sousa, 1549 nach *Santa Cruz*, wie der König seine amerikanische Kolonie zu nennen pflegte. Unter der Leitung von Manuel da Nóbrega kamen drei weitere Priester (Leonardo Nunes, António Pires und João de Azpilcueta Navarro) und zwei Brüder (Vicente Rodrigues und Diogo Jácome) in die Neue Welt.

⁶² THOMAS, *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien*, 41; H.-J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (1492–1977)*, Göttingen 1978, 169; SGRECCIA, *Die Konflikte zwischen Kirche und Staat*, 30.

⁶³ Vgl. S. 184, Punkt 1.5.

⁶⁴ Zur Franziskanermission in Brasilien s.: V. WILLEKE OFM, *Franziskanermissionen in Brasilien 1500–1966*, Schöneck-Beckenried 1973.

3.1. Gründung der ersten jesuitischen Missionssiedlungen in Bahia

Die ersten Missionsversuche der Brüder der Gesellschaft Jesu lagen in einer Wandermissionierung, womit sie den Franziskanern nachfolgten. Doch die gelegentlichen Besuche durch die Patres in den indigenen Siedlungen erwiesen sich als wenig fruchtbar. Zu stark waren die »schlechten« Einflüsse der Stammesbrüder, so dass erste Erfolge schon nach wenigen Wochen verflogen waren. Diese Methode hätte einen sehr mühseligen und langfristigen Prozess der Bekehrung nach sich gezogen, wovon die Jesuiten Abstand nahmen. Das Ergebnis wäre vermutlich ein synkretistisches Christentum gewesen, in das die Indígenas selbst diejenigen Elemente des neuen Glaubens in ihre traditionelle Religion und Kultur integrierten, die sie für sinnvoll und vereinbar hielten. Es hätte eine selektive Akkulturation der christlichen Kultur und des christlichen Glaubens zur Folge gehabt, was nicht im Interesse der Jesuiten lag.

Man musste daher die Methode ändern und eine effizientere Form der Evangelisierung finden, die eine Fortdauer der Missionsfrüchte bei den Indígenas versprach. Die Ansiedlungen in eigens errichteten christlichen Siedlungen schien diesem Ziel am geeignetsten. Die ersten Missionssiedlungen (*aldeamentos*, *aldeias*) errichteten die Jesuiten im *Réconcavo* (Umland) Bahias in unmittelbarer Nachbarschaft zu den portugiesischen Siedlern.

Aufgabe der ignatianischen Brüder war es, ein friedliches Verhältnis zu den Indígenas herzustellen, dieses besonders rings um die Hauptstadt Bahias. Damit übernahmen sie die Aufgabe der Pazifizierung der Indígenas und der Sicherung des Schutzes für die junge Hauptstadt, wobei ihre befriedeten Indígenas in den *aldeias* eine Art Puffer zu den feindlichen Stämmen der Umgebung und des Hinterlandes bildeten. Durch das System des Tausches (*escambo*) gelang es den Jesuiten zunächst, den Kolonisten auf friedlichem Wege nicht nur Nahrungsmittel, sondern auch einheimische Arbeitskräfte zu besorgen. Nóbrega machte den Vorschlag, nur mit bekehrten Indígenas oder Katechumenen zu verhandeln. Damit stellte das Christentum einen wirtschaftlichen Reiz für die Indígenas dar, die durch ihre Bekehrung am Tauschhandel teilzunehmen gedachten. »Die Jesuiten bestimmten also das religiöse und wirtschaftliche Leben in den ›aldeias‹. Landwirtschaft und Religionsausübung machten sie zum Mittelpunkt des dörflichen Lebens.«⁶⁵

1557 gründete Nóbrega die *aldeias São Sebastião* (in unmittelbarer Nachbarschaft zur »Hauptstadt« Salvador) und *Nossa Senhora* (Rio Vermelho, etwa in 2,5 km Entfernung von Bahia). Die ersten Erfolge schienen vielversprechend, doch die unmittelbare Nachbarschaft zu den portugiesischen Kolonisten erwies sich als negativ. Schon kurz nach der Gründung flüchteten die Indígenas von *São Sebastião*. Dasselbe Schicksal ereilte wenig später auch *Nossa Senhora*. Die »christlichen« Siedler waren in ihren Sitten und ihrem Verhalten nicht gerade ein Vorbild für die Indígenas, so dass sich die Botschaft des Evangeliums in der erlebten Realität kaum widerspiegelte. Daher zogen die Jesuiten es vor, die Siedlungen zu

⁶⁵ SGRECCIA, *Die Konflikte zwischen Kirche und Staat*, 31.

verlegen, zwar noch innerhalb des Umlandes von Bahia, jedoch abseits eines direkten Kontaktes zu den Siedlern. Im selben Jahr noch wurden die beiden erstgegründeten *aldeias* verlegt und umbenannt in *São Paulo* (aus den Bewohnern von Nossa Senhora), nun eine Léguas (5,57 km) entfernt von Bahia, und *Santiago* (aus den Bewohnern von São Sebastião), heute *Pirajá* in drei Léguas (16,7 km) Entfernung von der Bucht. Insgesamt konnten beide Siedlungen mit 6.000 Indígenas aufwarten. Die Missionssiedlung *São João* in knapp 1 Léguas Entfernung von der Nachbarmission *Santiago* und bereits 4 Léguas (d.h. über 20 km) von Bahia entfernt wurde ebenfalls 1557 gegründet, jedoch erfolglos, da sich die Siedlung entvölkerte. Die Missionssiedlung *Espírito Santo*, heute Rio de Joane, in ca. 27 km Entfernung von Bahia hatte mit 4.000 Einwohnern mehr Erfolg.⁶⁶ Mit größerer Distanz zu den Siedlern zeigte sich auch eine größere Stabilität der *aldeamentos*. Ab 1560 war eine Separationspolitik die viel versprechendste Methode der Missionierung. Die Distanz zu den portugiesischen Siedlern wurde von nun an ständig größer. *Santo Antônio* (heute: Rembé) wurde in 9 Léguas von Bahia angelegt und hatte etwas weniger als 2.000 christliche Indígenas. 1561 wurde erneut ein indigenes Christendorf mit dem Namen *São João* errichtet, das diesmal mit seinen 6 Léguas Distanz zu Bahia und einer Population von 4.000 Ameríndios erfolgreicher war. Die im selben Jahr gegründete Jesuitenmission *Santa Cruz* wurde auf der Insel *Itaparica* (3 Léguas von Bahia) errichtet. Zur Fastenzeit des Jahres 1561 konnten die Jesuiten mit der Ansiedlung von 16.000 Ameríndios in ihren Chensiedlungen aufwarten.

Die weiteren Gründungen wurden in weit größerer Entfernung von den Kolonisten vorgenommen. 1561 folgten *Bom Jesu* (heute: *Tutuapara*, 12 Léguas von Bahia) mit 4.000 Einwohnern, *São Pedro* (weitere 10 Léguas von der Mission *Bom Jesus* entfernt) zählte sogar 8.000 christliche Indios, *Santo André* (in einer Distanz von 10 Léguas von *São Pedro* gegründet) ebenso. Auch *São Miguel* (*Taparaguá*) mit 2.000 Indígenas und *Nossa Senhora da Assunção* (*Tapepitanga*) mit 4.000 Einwohnern wurden im Jahre 1561 in der Kapitanie Bahia gegründet. Insgesamt hatten die Jesuiten zwischen 1557 und 1562 in ihren elf errichteten *aldeamentos* eine Bevölkerung von 34.000 Ameríndios vorzuweisen.⁶⁷

Mit wachsender Distanz zu den portugiesischen Siedlern – das hat die Erfahrung der Jesuiten gezeigt – konnten sie mit stabileren Missionsergebnissen rechnen. Das Schicksal vieler dieser Missionsgründungen war allerdings kurzlebig. Durch Flucht entzogen sich viele Indígenas dem »Zivilisierungs-« und Evangelisierungsprozess. Ein Anfangsproblem stellte die Versorgung der Einwohner dar, so dass auch Hungersnöte zur Depopulation der wenig zuvor errichteten *aldeamentos* führten. Verheerender wirkten sich die Epidemien der Jahre 1562–1564 aus. Die *aldeia de Itaparica* erlebte nach ihrer Gründung 1561 eine Pestepidemie und anschließende Hungersnot (1563–1564), die schließlich mit einer Flucht

⁶⁶ Diese Angaben entstammen aus: A. MARCHAND, *Do Escambo à Escravidão. As Relações Económicas de Portugueses Índios na Colonização do Brasil (1500–1580)*, port. Übersetzung, São Paulo ²1980, 95; hier übernommen aus: Couto, *Construção do Brasil*, 319.

⁶⁷ Ebd.

aller Einwohner endete.⁶⁸ *São Miguel de Tapeaguá* und *Nossa Senhora da Assunção de Tapepitanga* erlebten dasselbe Schicksal.⁶⁹

3.2. Die Evangelisierung und »Zivilisierung« innerhalb der Jesuitenmissionen

Die Missionierung der Amerindios verfolgte mehrere Ziele: sie vom »Aberglauben« zu befreien, ihnen das Evangelium zu verkünden und sie zu einer christlichen Lebensweise zu erziehen. Alles was diesem Ziel hinderlich war, musste bekämpft und beseitigt werden. Anfangs glaubten die Jesuiten bei den Indígenas keine Religion anzutreffen; sie schienen vielmehr »unbeschriebene Blätter« zu sein, denen man nur noch den neuen Glauben aufzuprägen hatte.⁷⁰ Eine ähnliche Sicht hatte schon Pêro Vaz de Caminha beim Erstkontakt vertreten. Als man in der Missionsarbeit dann doch auf religiöse Vorstellungen bei den Indígenas stieß, wurden diese als Idolatrie abgelehnt und bekämpft. Deren traditionellen Vorstellungen wurden als Teufelswerk verdammt.

Unter den Sitten der Amerindios waren den Jesuiten Trunksucht, Müßiggang, die herrschende Polygamie und besonders die Anthropophagie anstößig. »Die Missionare untersuchten nicht mehr Einzelheiten oder gar Wahrheitsgehalt der vorgefundenen Religionen, die Menschenopfer und Kannibalismus zuließen oder forderten, sondern hielten sie insgesamt für schlecht und für Teufelswerk in allen Inhalten und Glaubensvorstellungen, so daß sie sie grundsätzlich verurteilten und alle religiösen Glaubenssätze, aus denen die Praktiken der Menschenopfer resultierten, mit Stumpf und Stiel auszulöschen sich bemühten. Menschenopfer waren den Europäern unbekannt oder allenfalls von Berichten und Hörensagen vage zu Ohren gekommen. Die konkrete Konfrontation mit den Menschenopfern wurde von den Konquistadoren [und Missionaren] als die größte Barbarei und unchristlichste Menschenverachtung angesehen.«⁷¹

Um die Unterwerfung effizient durchzuführen, bedienten sich die Missionare anfangs Dolmetscher; so diente ihnen u.a. Diego Álvares, auch Caramuru genannt. Man zog auch die aus Portugal stammenden Waisenknaben heran, die das Tupí, die Sprache der Küstenbewohner um Bahia, beherrschen lernten. Mit der Zeit erlernten die Patres selbst die Sprache der einheimischen Bevölkerung. Manche beherrschten sie schließlich so gut, dass sie Grammatiken, Wörterbücher, Katechismen und Bibelübersetzungen anfertigen konnten. Damit schufen sie sich ein Instrumentarium, das die Ausbreitung des christlichen

⁶⁸ Zum Schicksal vieler der in den 50er und 60er Jahren von den Brüdern der Gesellschaft Jesu errichteten indigenen Christensiedlungen s.: S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 Bde., Lisboa-Rio de Janeiro 1938–1950, Bd. 3, 49–60.

⁶⁹ Ebd.; vgl. auch: E. HOORNAERT/R. AZZI u.a., *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira Época, Petrópolis 1992, 128.

⁷⁰ Vgl. Brief Nóbregas an die Brüder in Coimbra 1549, »Informação das terras do Brasil«, in: NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, 99.

⁷¹ GÖRGEN, *500 Jahre Lateinamerika*, 50.

Glaubens beschleunigen half.⁷² Einige dieser Werke haben die Geschichte überdauert und bilden heute die einzigen Zeugnisse untergegangener oder ausgestorbener indigener Kulturen und Sprachen.⁷³

Neben der Sprache diente auch der Einsatz von Musik zur Bekehrung der »Heiden«. Nicht nur zu den liturgischen Feiern, sondern auch bei Festen, Prozessionen, Theaterschauspielen und in der Pastoral hatte sie ihren Platz. Unter den ersten Jesuiten finden sich bereits Musiker und Komponisten. Pater Azpilcueta war Komponist und Chorleiter und lehrte die Ameríndios die wesentlichen Glaubensinhalte und Gebete mittels Musik, wobei er die traditionellen Melodien der Indígenas beibehielt: »Ich übersetzte die Zehn Gebote und andere Gebete, die ich ihnen stets in unserer Sprache und ihrer eigenen Sprache beibringe. Das Pater Noster übertrug ich in ihre Gesangsweisen, damit sie es schneller lernen und es Gefallen bei ihnen findet. Dies gilt besonders für die Jungen.«⁷⁴ Einige Lieder waren auch gegen die »schlechten« Sitten komponiert und forderten zur Wesensänderung auf. Davon weiß António Rodrigues in seinem Brief vom 31. Mai 1553 an seine Mitbrüder in Coimbra zu berichten: »Er [Pater João Gabriel] komponierte Lieder gegen ihre Laster, namentlich, dass sie nicht menschliches Fleisch essen, sich nicht bemalen und nicht töten sollten etc. Es wäre ein Grund, um Gott für die Frucht zu rühmen, die dieser Pater mit diesen Heiden erreicht, und die Veränderung, die sie [die Indígenas] vollzogen, da sie zuvor große Menschenfresser waren.«⁷⁵

Die Musik diente aber auch zur Kontaktaufnahme mit den Indígenas. Mit singenden und Instrumente spielenden Knaben konnten die Jesuitenbrüder sicherer in entlegene Gebiete vordringen und mit der Evangelisierung beginnen. Teils liefen ihnen die »Brasilianer« beim Hören der Musik entgegen.⁷⁶

Polygamie und Anthropophagie waren diejenigen Sitten, die die Jesuiten am hartnäckigsten attackierten. Die Polygamie war eines der »Übel« das zudem zum Entsetzen Nóbregas auch unter den Kolonisten Eingang gefunden hatte: »In diesem Land gibt es eine vielverbreitete große Sünde, dass nämlich fast alle Männer sich Nebenfrauen halten ... Es gibt sogar Kolonisten, die sich mit verschiedenen indianischen Frauen richtiggehend verheiraten, von denen sie machmal eine weiterverkaufen.«⁷⁷ Fortan galt es, die Ameríndios in den Christendörfern zur monogamen Lebensweise zu bewegen. Deren traditionelle Lebensweise in Großfamilien oder Sippenverbänden unter einem Dach entsprach nicht den Moralvorstellungen der Jesuiten. So gingen sie dazu über, in den Malokas (den großen Hütten der Sippen) Zwischenwände aus Leder zwischen den Hängematten der Eingeborenen zu ziehen. Mit der Zeit wurden sie durch Holzwände

⁷² Vgl. P. DOWNES, »Die Jesuitenmissionen bei den brasilianischen Indígenas in kolonialer Zeit. Kulturelle Umformung unter christlichem Vorzeichen«, in: H. SCHLÜTER (Hg.), *Die Anderen: Indianer in Lateinamerika*, Frankfurt/M. 1996, 152–179, hier 156–159.

⁷³ S.: R. STREIT OMI, *Bibliotheca Missionum*, Bd. II: *Amerikanische Missionsliteratur 1493–1699*, Freiburg 1924.

⁷⁴ Brief von P. João Azpilcueta an seine Brüder in Coimbra (28. März 1550), in: *Monumenta Brasiliae*, Bd. 1, 180.

⁷⁵ *Monumenta Brasiliae*, Bd. 1, 478.

⁷⁶ Vgl. TH.D. CULLEY / C.J. MCNASPY, »Music and the early Jesuits 1510–1565«, in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* 40 (1971) 213–245, hier 237.

⁷⁷ NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, 127f.; hier zit. nach HÖRNER, *Die Versklavung der brasilianischen Indianer*, 181f.

ersetzt; später dann sollten separate Häuser die Aufteilung in kleine Familien und damit die Sitten fördern.

All diese Eigenschaften der Indígenas schienen den Kolonisierenden unzutraglich; sie mussten zerstört werden und durch neue, christlich-abendländische Werte ersetzt werden. Nóbrega fasst es 1558 in einem Brief knapp in die Worte: »Das Gesetz, das wir ihnen geben müssen, soll sie daran hindern menschliches Fleisch zu essen und Kriege ohne die Erlaubnis des Gouverneurs zu führen. Sie sollen nur eine Frau haben. Sie sollen sich kleiden, zumindest nachdem sie Christen geworden sind, denn es gibt genug Baumwolle. Ihnen sollen die Zauberer [Schamanen] genommen werden. Sie sollen untereinander und gegenüber den Christen sich rechtmäßig verhalten. Sie sollen friedlich leben ohne ihren Ort zu wechseln, es sei denn, anderen Christen wäre Land zugeteilt worden. Ihnen soll genügend Land zugeteilt werden und Patres der Gesellschaft sollen sie unterweisen.«⁷⁸

Ziel eines neuen Gesetzes für die Indígenas sollte gemäß Nóbrega eine gewaltlose, friedliche Ordnung sein, wo für Anthropophagie kein Platz mehr war. Die Tugenden eines unerschrockenen Kriegers sollten denen eines milden Siegers weichen. Die Heime der monogamen Christen sollten die Malokas, die Sippenhütten, ablösen. Im Kontext der Missionierung sind zwar Nóbregas Anliegen logisch und vernünftig, betrachtet man sie aber im realen Kontext der portugiesischen Expansions- und Kolonialpolitik mit der fortschreitenden Invasion in die Gebiete der Indígenas, so klingen sie eher zynisch. Der Anthropologe Pierre Clastres schreibt: »In den meisten Fällen war der Kannibalismus schlicht erfunden als eine zynische Lüge, die die Politik der weißen Kolonisatoren verhüllen und rechtfertigen sollte. Er genügte zu erklären, dass ein Stamm Anthropophagie praktizierte, damit die Expeditionen gegen ihn gerechtfertigt erschien.«⁷⁹

Die Jesuiten versuchten alle Lebensbereiche der Indígenas nach christlich-abendländischem Muster umzuformen und neu zu gestalten. Sie führten auch eine neue Einstellung zur Arbeit ein. Für sie galt die Arbeit als christliches Ethos und stellte einen Weg der spirituellen Rettung dar. Die Muße hingegen wurde als die »Ursache allen Übels«⁸⁰ abgelehnt, da sie zu sündigem Verhalten verleiten würde, besonders im Bereich der Sexualität. Das westliche Arbeitsverständnis, das die Brüder der Gesellschaft Jesu vertraten, führte zum Bemühen, den Eingeborenen ein Arbeitsethos zu vermitteln, das die Arbeit in sich als einen Wert erachtete und nicht allein als notwendiges Instrument für die Versorgung ansah. Daher brachten die Jesuiten ihren Schützlingen auch eine Vielzahl von handwerklichen Fähigkeiten bei, die diese in der portugiesischen Kolonialgesellschaft benötigten bzw. von denen die Weißen auch profitieren konnten. Eine ganze Liste von

⁷⁸ *Monumenta Brasiliae*, Bd. 2, 450: »A lei, que lhes hão-de-dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem a licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher; verstirem-se, pois têm muito algodão, pelo menos depois de cristãos; tirar-lhes os feiticeiros, mante-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte se não for para outros cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estas Padres da Companhia para os doutrinarem«.

⁷⁹ PIERRE CLASTRES, *Chroniques des Indiens Guayaki*, Paris 1972, 231f.

⁸⁰ Vgl. COUTO, *Construção do Brasil*, 317, Anm. 20, wo er auf die Regras da Companhia de Iesu, Lisboa, na Oficina de António Ribeiro, 1582, f. 14v verweist.

Berufen stand auf dem Ausbildungsplan: Tischler, Schlosser, Schmiede, Schneider, Schuster, Gerber, Müller, Köche, Bäcker, Drechsler, Zinngießer, Hirten, Weber, Maler, Bildhauer, Instrumentenbauer, etc.⁸¹ Die Patres brachten ihnen auch das Pflügen, Säen und Ernten bei.

In manchen Bereichen konnten sich die Jesuiten mit den traditionellen Formen arrangieren, andere wurden mit neuen Inhalten gefüllt und wieder andere Bereiche wurden kategorisch abgelehnt und beseitigt. Den Kaziken als Leiter der dörflichen Gemeinschaften duldeten die Jesuiten auch weiterhin, sie werteten seine Stellung sogar auf. Dem *pajé* (Schamenen) als Vertreter der alten Kultur traten sie hingegen entschieden ablehnend gegenüber, wenn er nicht von der alten Vorstellung ablassen wollte. Gab sich ein *pajé* mit einer bloßen Ehrenstellung ab, war auch für ihn in den *aldeamentos* Platz. Die alte Religion der Indígenas wurde weitgehend dämonisiert. Die Katechese wurde mit einer Art Exorzismus vollzogen, so dass die alten Geister- und Göttergestalten mit dem biblischen Satan gleichgesetzt wurden. Ein Beispiel dieser Parallelisierung liefert uns José de Anchieta in seinem *Diálogo da Fé*, indem er den *diabo* (Teufel) durch *Anhangá*, *Jurupari*, *Curupira*, *Juira* und *Boi-Tatá* ersetzte.⁸² Christianisierung in kolonialer Zeit bedeutete für die meisten so genannten primitiven Völker eine »Absage« und einen endgültigen Bruch mit der »heidnischen« Vergangenheit und Lebenswelt. Sie hatten ihre alten Traditionen, ihre »heidnischen« Gebräuche und alles »Teufelwerk« abzulegen.⁸³

Dieser gewaltige Eingriff in die bisherige Lebensweise der Indígenas stieß oft auf Ablehnung der Amerindios. Besonders die Erwachsenen waren nicht gewillt, alle Lebensgewohnheiten einfach abzuschütteln.

3.3. Die Krise der aldeamentos

Nach einer anfänglich enthusiastischen Phase, in der man erlebte, mit welcher Leichtigkeit zahlreiche Stämme und Ethnien die christliche Botschaft annahmen, verfloß dieser freudige Optimismus bei einigen Missionaren, als man entdeckte, dass es nicht so leicht sei, »ganz Brasilien in einer Stunde zu bekehren, und man feststellt, dass man nicht einen einzigen innerhalb eines Jahres bekehren kann, aufgrund ihrer Rauheit und Bestialität.«⁸⁴ Mit der Zeit stellten die Jesuitenmissionare fest, dass die Hauptschwierigkeit im Gelingen ihres Bekehrungswerkes nicht in der Vermittlung der christlichen Botschaft lag, sondern die Indígenas davon zu überzeugen, all jene Sozialstrukturen und Kultur-elemente aufzugeben, die den Prinzipien des Evangeliums entgegenstanden. Nach einigen Jahren wenig erfolgreicher Versuche, sie allein auf dem Weg der Überzeugung in Form

⁸¹ Vgl. auch GÖRGEN, *500 Jahre Lateinamerika*, 95f.

⁸² S. hierzu: J. ANCHIETA, *Diálogo da Fé*, São Paulo 1988, 122; zur Gestalt Jurupari: vgl. G. FREYRE, *Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft*, München 1990, 140.

⁸³ So auch GÖRGEN, *500 Jahre Lateinamerika*, 91.

⁸⁴ MANUEL DA NÓBREGA, *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, hg. v. S. LEITE, Lisboa 1954, 75: »... converter a todo brasil em uma hora, e vêem-se que não podem converter um em um ano, por sua rudeza e bestialidade«.

einer »Unterwerfung durch Liebe« von ihren »schlechten« Gewohnheiten abzubringen, gelangten die Jesuiten zu der Überzeugung, dass eine effizientere Missionierung nur in der Kollaboration mit den königlichen Autoritäten erzielt werden könne.

Eine Akzeptanz des *aldeia*-Lebens zeigte sich nur selten bei den Erwachsenen. Nahezu jede *aldeia* wurde im Laufe ihrer Geschichte durch Flucht entvölkert. Man hoffte, dass möglichst viele Indígenas freiwillig in die aldeias zurückkehren würden und man nicht den Gouverneur einschreiten lassen müsste. Schließlich war das Ziel der Patres, »möglichst viele Indios der Christenheit zuzuführen«; man konnte nicht zulassen, »dass eine so große Zahl von Eingeborenen in den Rachen des Wolfes gedrängt wird«.⁸⁵ Die Entvölkerung vieler Missionen ließ der anfänglichen Euphorie eine Enttäuschung folgen.

Anfangs hatten die Jesuiten noch ein recht positives Indígenabild. Manuel da Nóbrega schreibt im Jahre seiner Ankunft (1549) optimistisch über die Indígenas, die »in vielerlei Hinsicht besser sind als die Christen, weil sie moralisch besser leben und das Naturgesetz besser einhalten«. Nur müssen sie noch die schlechten Sitten ihrer Vorfahren ablegen.⁸⁶ 1558 jedoch ist Nóbrega bereits der Überzeugung, dass eine vorherige Unterwerfung der Amerindios eine Voraussetzung für deren Humanisierung sei. Daher fordert er, dass man »die Heiden unterwerfen und wie vernunftbegabte Geschöpfe leben lassen müsste, indem man sie dazu bringt, das Naturgesetz zu halten.«⁸⁷ Die von den Jesuiten angeführten unzähligen Laster (Polygamie, Kannibalismus, Trunksucht, Kriegslüsterheit, Unbeständigkeit in ihren Vorsätzen, geringe Bekehrungsbereitschaft etc.) ließen diese zu der Überzeugung kommen, dass die Indígenas in ihrem »wilden« und »unbezähmbaren« Wesen eher den Tieren näherständen als den Menschen.⁸⁸ Wie sollten die Missionare mit einer solch »bestialischen Rasse«, die »von Menschenfleisch lebt und weder Gesetz noch König«⁸⁹ kenne, umgehen? Der brasilianische Kirchenhistoriker Eduardo Hoornaert beschreibt die Situation in den Missionsdörfern der Jesuiten folgendermaßen: »Allmählich bildete sich in den Aldeamentos die Vorstellung heraus, neu angekommene Indios seien wie Wölfe, wie wilde, gefährliche Tiere aus dem Urwald, die durch Strafen und Bußen weichzuklopfen seien, bis aus ihnen Lämmer, zahme christliche Indios würden.«⁹⁰

Der *Diálogo da Conversão do Gentio* Manuel da Nóbregas wurde 1556–1557 als Schrift gegen die Entmutigung und depressive Niedergeschlagenheit unter den Missionaren geschrieben. Der Text Nóbregas kommt zur klaren Aussage: Man kann die Indígenas nicht bekehren. Sie hören nicht zu und entschlüpfen dem Bekehrungsnetz. »Mit einem

⁸⁵ So Pater Rui Pereira an die Patres und Brüder in Portugal (15. September 1560); zit. n. HÖRNER, *Die Versklavung der brasilianischen Indianer*, 146.

⁸⁶ Brief Manuel da Nóbregas an P. Simão Rodrigues (Bahia, 9. August 1549), in: NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, 81: »... em muitas cousas fazem vantagem aos Cristãos, porque melhor moralmente vivem, e gardam melhor a lei da natureza.«

⁸⁷ Brief Nóbregas an P. Miguel de Torres (Bahia 8. Mai 1558), in: *Monumenta Brasiliae*, Bd. 2, 447; hier zit. nach PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, 167.

⁸⁸ So José de Anchieta in einem Brief an Ignatius von Loyola (São Paulo de Piratininga, 1. September 1554), in: *Monumenta Brasiliae*, Bd. 2, 113f.

⁸⁹ Brief Anchieta an Diego Laines, São Vicente, 8. Januar 1565, in: *Monumenta Brasiliae*, Bd. 4, Nr. 14, § 26, 171.

⁹⁰ HOORNAERT, *O cristianismo moreno do Brasil*, 58.

Angelhaken, den ich ihnen gebe, werde ich alle bekehren, und mit einem anderen werden sie wieder abfallen, denn sie sind so unbeständig.«⁹¹ »Mit derselben Leichtigkeit mit der sie »pâ« [ja] sagen, sagen sie auch »aani« [nein] ... Diese Leichtfertigkeit gegenüber allem erscheint ihm der Grund, begleitet von der Erfahrung der Erfolgslosigkeit eines solchen »pâ« [ja], des Brechens der Herzen von vielen [Missionaren].«⁹² Die Missionare waren frustriert und sahen sich auf verlorenem Posten. »Zu ihnen zu predigen ist, als ob man in der Wüste zu den Steinen predige.«⁹³

Diese Erfahrung der Missionare veranlasste sie, den Glauben gewaltsam einzuführen. Nach langem Zweifeln und Suchen kommt Nóbrega zur Einsicht: »Die Furcht scheint wohl der beste und sicherste Weg zu sein«, sie zum Glauben zu führen. Man solle daher versuchen, dass die Indios »aus Angst den Glauben annehmen« und »mit Gewalt gezwungen werden, Christen zu werden.«⁹⁴

Für Nóbrega »scheint dieses der beste und sicherste Weg zu sein.«⁹⁵ Bereits 1549 stellt Nóbrega fest: »Sie fürchten uns sehr, was auch hilfreich ist.«⁹⁶ Ein Jahr später äußert er sich: »Vielleicht würden sie schneller durch Angst als durch Liebe bekehrt.« Und 1557 war er schließlich überzeugt: »Durch Erfahrung stellen wir fest, dass ihre Bekehrung durch Liebe eine sehr schwierige Angelegenheit ist; hingegen, als ängstliches Volk machen sie alles aus Angst ..., denn sie sind Menschen, die durch Gewöhnung und durch Erziehung der Unterordnung alles machen, was immer man wünscht; was weder mit Vernunft noch Argumenten erreicht werden könnte.«⁹⁷

Nóbrega zeigt die Ambiguität, die diese Methode der Evangelisierung verursachen sollte, indem er andeutet, dass die Indígenas »pro forma« Christen werden sollten, aber »Heiden in der Lebensweise, in ihren Sitten und ihrem Wollen« bleiben könnten.⁹⁸ Die Jesuiten entschlossen sich damit, die vorherige militärische Unterwerfung der »Heiden« zu akzeptieren und begleiteten die militärischen Expeditionen der Autoritäten der Krone. Nach der militärischen Unterwerfung sollte dann die Katechese der Indígenas einsetzen. Die Kriegszüge der Kolonialverwaltung erhielten somit auch eine missionspolitische Rechtfertigung, sie waren »gerechte Kriege«. In diesem Kolonial- und Evangelisierungsprojekt

⁹¹ *Diálogo da Conversão do Gentio*: »com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter por serem inconstantes«, in: NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, 230.

⁹² Ebd., 231: »... com a mesma facilidade, com que dizem pá, dizem aani ... esta sua facilidade de tudo lhe parecer bem, acompanhada com a experiencia de nenhum fruto de tanto pá, tem quebrado os corações a muitos«.

⁹³ Ebd., 239: »prégar a estes, é prégar em deserto ás pedras.«

⁹⁴ »Diálogo sobre a conversão do gentio«, in: MANOEL DA NÓBRAGA, *Cartas do Brasil*, Belo Horizonte-São Paulo 1988, 229-245; *Monumenta Brasiliae*, Bd. 2, 329 und 337.

⁹⁵ Ebd., 235: »E a mim sempre me pareceu este muito bom e melhor caminho.«

⁹⁶ Nóbrega an seinen Lehrer Simão Rodrigues de Azevedo 1549, in: NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, 75: »e temem-nos muito, o que também ajuda«.

⁹⁷ »... e talvez por medo se convertam mais depressa do que o fazem por amor« (Nóbrega 1550 an Pater Simão Rodrigues, in: ebd., 104); »assim que por experiencia vemos que por amor é mui difficultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo, ... porque é gente que por costume e criação com sujeição farão d'ella o que quizerem, o que não será possível com razões nem argumentos.« (Vierteljahresbericht Januar-April 1557 an Pater General, in: ebd., 159).

⁹⁸ Ebd., 235: »E isso que aproveitaria, se fôsem cristãos por força, e gentios na vida, nos costumes e na vontade?«

der Christenheit »kam es der Militärmacht zu, nötigenfalls durch Ausübung von Gewalt die materielle Eroberung zu vollziehen. Den kirchlichen Kräften hingegen oblag es, durch Überredung die Eingeborenen dazu zu bewegen, die politische und religiöse Oberhoheit der iberischen Metropolen zu akzeptieren«. ⁹⁹ Auf diese Weise etablierte sich das koloniale Projekt unter dem »theoretisch legalen Primat des Religiösen und unter dem praktischen Primat des Politisch-Wirtschaftlichen. Das Kreuz legitimierte das Schwert; das Schwert bahnte dem Kreuz den Weg.« ¹⁰⁰

3.4. Die Erziehung der Jugend

War der Missionierung der erwachsenen Amerindios anscheinend kein Segen vergönnt, so versprach die Evangelisierung der indigenen Jugend mehr Früchte zu tragen. Daher verlagerten die Jesuiten ihr Bekehrungswerk verstärkt auf diese Gruppe. ¹⁰¹ Mit den indigenen Kindern ließ sich von der Wurzel her eine neu iberisierte Indiogesellschaft errichten, die eine völlige Integration in die Kolonialgesellschaft erhoffen ließ. Der angestrebte kulturelle Transformationsprozess sollte somit eine christianisierte Generation von Indígenas hervorbringen. Die Brüder des Hl. Ignatius verlegten sich darauf, die »Kinder von Indios in speziellen Kinderhäusern der ›aldeias‹ unterzubringen, sobald sie von den Patres der Gesellschaft Jesu unterwiesen werden können, damit sie dem schlechten Einfluss ihrer Eltern entzogen werden«. ¹⁰² Die Missionare erbaten auch für die Mädchen Häuser, damit auch sie christlich erzogen werden könnten und damit man sie später mit den unterwiesenen Knaben vermählen könne. ¹⁰³

Unterricht und Katechese bildeten eine Einheit. Die Mission zeigte bei den Kindern Erfolg. In fast jeder »aldeia« errichtete man Schulen, in denen die christlichen Normen und Werte mit dem Lese- und Schreibunterricht vermittelt wurden, zunächst noch in ihrer eigenen Sprache, dem Tupí, doch schon bald auch in der Sprache ihrer Lehrer, so dass in den *aldeamentos* um Bahia bald alle Indiokinder auch das Portugiesische beherrschten. Die indigene Jugend war offen für den Kulturwandel. Sie zog es bald vor, die Predigten auf portugiesisch zu verfolgen. Neben der sprachlichen Anpassung waren sie begierig, portugiesische Tänze zu erlernen, wovon Luís Figueira im 17. Jh. über die Indígenas in Ceará zu berichten weiß. ¹⁰⁴ Sie wollten in nichts den Portugiesen nachstehen.

⁹⁹ R. AZZI, »Método missionário e prática da conversao na colonização latino-americana«, in: *Revista Ecclesiastica Brasileira*, 185 (1987), 84.

¹⁰⁰ M.C. DE FREITAS, »Die ›Geistige Eroberung‹. Zwei Wege der Evangelisierung«, in: M. SIEVERNICH u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisierung. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, 35–58, hier 38.

¹⁰¹ Zur Stellung der Kindererziehung in den Jesuitenmissionen s. auch: J.V. JACONSEN, »The Jesuits in Brazil«, in: *The Roman Catholic Church in Colonial Latin America*, hg. v. R.E. GREENLEAF, New York 1971, 73–84, hier 77.

¹⁰² Zit. nach HÖRNER, *Die Versklavung der brasilianischen Indianer*, 170.

¹⁰³ *Monumenta Brasiliae*, Bd. 3, 354–366.

¹⁰⁴ S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Bd. 4, 295.

Die Adaption der iberischen Kultur hatte jedoch die Entfremdung von der Kultur ihrer Vorfahren zur Folge. Sie waren zwar christianisiert und iberisiert, die Anerkennung als gleichberechtigte Menschen wurde ihnen aber außerhalb der *aldeamentos* nicht zuteil. Lob und Anerkennung konnten sie in kolonialer Zeit allein von den Jesuiten erhoffen. »Das Ergebnis war, daß sie aufhörten, Indio zu sein, ohne daß sie je Spanier oder Portugiesen werden konnten.«¹⁰⁵

4. Resümee

Standen bei der ersten Begegnung zwischen Portugiesen und Indígenas die Vorzeichen nicht schlecht für eine freundschaftliche Beziehung, so sollte sich das Verhältnis im Laufe des 16. Jh.s zuungunsten der letzteren entwickeln. Sicherlich genügten die elf Tage des Aufenthaltes der Flotte Cabrals an der brasilianischen Küste nicht, um ein partnerschaftliches Miteinander einzuleiten. Die seit den 30er Jahren einsetzende Kolonialisierung Brasiliens hatte einen Konflikt um Land und schließlich – mit Einführung der Sklavenwirtschaft – auch um indigene Arbeitskräfte ausgelöst. Die partnerschaftlichen Handelsbeziehungen verwandelten sich in wenigen Jahrzehnten zur bitteren Ausbeutung der Amerindios. Stereotype Bilder vom »wildem Barbaren« dienten zur Rechtfertigung der Unterdrückung der einheimischen Bevölkerung. Sprachen die Siedler den Indígenas ihr Menschsein ab, so verfolgten die Jesuiten eine Humanisierung der indigenen Bevölkerung. Beide vertraten eine Inferiorität der »Indios«, doch glaubten die Missionare fest an eine Wandelbarkeit derselben. In ihren Missionssiedlungen sollten sie nach europäischen Vorstellungen christianisiert und »zivilisiert« werden. Es galt ihre Seelen zu retten und sie in den Untertanenverband der portugiesischen Krone zu integrieren. Trotz aller kulturellen Eingriffe und Veränderungen, die die Missionare vornahmen, waren sie nicht selten die »Archivare des Heidentums, das sie eigentlich, ihrer geistlichen Mission entsprechend, vernichten sollten.«¹⁰⁶ Unter dem Deckmantel der katholischen Heiligenfeste, der Katechese und Erziehung (Musik, Sprache und Tanz) konnten sich auch viele traditionelle Formen und Vorstellungen erhalten. Für die Missionare nicht immer erkennbar konnten sich synkretistische Vorstellungen bei den Indígenas der *aldeamentos* ausbilden. Mit der Umerziehung der indigenen Jugend hatten die Jesuiten auf die zukünftigen Generationen gesetzt. Von ihnen versprachen sie sich tiefgreifende und längerfristige Transformationsprozesse hin zu einer christlich-iberisierten indigenen Gesellschaft.

Standen die Jugendlichen diesem Wandel auch offen, wurden sie also »rote Iberer«, so fanden sie dennoch niemals eine gleichwertige, geschweige denn gleichberechtigte Inte-

¹⁰⁵ L. BOFF, *Christentum mit dunklem Antlitz. Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas*, Freiburg-Basel-Wien 1993, 133.

¹⁰⁶ A. CAMPS OFM, »Begegnung mit indianischen Religionen. Wahrnehmung und Beurteilung in der Kolonialzeit«, in: M. SIEVERNICH u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, a.a.O., 348–372, hier 359.

gration in die Kolonialgesellschaft. Die indigene Lebensform wurde stets marginalisiert. Eine Integration erfolgte bis zu einem gewissen Grad nur über die Mestizierung. Die Vermischung ließ sie dann in die große Zahl der brasilianischen Landbevölkerung eingehen.

Fatal für die Amerindios waren neben der Versklavung und ihrer Zwangsbekehrung v. a. die von den Europäern eingeschleppten Krankheiten. Der »mikrobiologische Schock« ließ ganze Völkerschaften zugrunde gehen. So starben Tausende Indígenas infolge von Epidemien an einfachen Erkältungen und »Kinderkrankheiten« wie Grippe, Mumps, Masern. Der pathologische Kollaps beruhte auf dem fehlenden Immunsystem. Schätzt man die Zahl der Amerindios zur Zeit der Ankunft Cabrals auf ca. 2,5 Millionen,¹⁰⁷ so leben heute nur noch knapp 350.000 Indígenas in Brasilien. Die Mortalität unter den Indígenas auf den *fazendas*, *engenhos* und schließlich in den *aldeias* war sehr hoch. Aus Maranhão berichtet ein Jesuit 1673: »Diejenigen, die heute noch hundert Sklaven besitzen, werden in wenigen Tagen nicht mehr als sechs haben. Die Indianer, die alles andere als kräftig sind, verzeichnen eine unglaublich hohe Sterberate. Jede Erkrankung an Rur tötet sie, und für jeden kleinen Ärger beginnen sie Erde oder Salz zu essen und sterben.«¹⁰⁸

Zu dem Bevölkerungsrückgang infolge der Epidemien und Arbeit traten noch die Opfer aus den Kolonialkriegen bzw. den von Europäern kanalisierten Tribalkriegen und durchgeführten kollektiven Strafaktionen (wie bei den Cäetes und Tupinambá unter Mem de Sá). Nach Vieira erlagen allein in Amazonasgebiet mehr als zwei Millionen Indígenas innerhalb von 40 Jahren den portugiesischen Misshandlungen.¹⁰⁹

Für die Indígenas stellt sich der 500-jährige Kontakt mit den Europäern eher negativ dar. Haben die Portugiesen 1500 Brasilien entdeckt, so hatten sie niemals vor, die »Brasilianer« (Ameríndios) wirklich zu entdecken. Mit vorgefertigten Bildern und Lebensweisen degradierten sie den Indígena zu einem Wesen zweiter Klasse. Füge er sich nicht den Wünschen der Kolonisten oder aber auch de Missionare, so wurde ihm sein Menschsein abgesprochen. Brauchte man seine Dienste nicht mehr, so ersetzte man ihn. Nach dem Massensterben der Indígenas auf den Plantagen der Kolonisten, holten sich diese afrikanische Sklaven. Allein als Missionierungsobjekt blieben die Amerindios bedeutsam. Nie wurden sie aber als Subjekte einer gemeinsamen »brasilianischen« Gesellschaft anerkannt.

¹⁰⁷ Vgl. J. HEMMING, *Red Gold: the Conquest of Brazilian Indians*, London ²1987, 487–492; zu anderen Schätzungen kommen: F.M. SALZANO, »O Velho e o Novo: Anthropologia Física e História Indígena«, in: *História dos Índios no Brasil*, org. de M. CARNEIRO DA CUNHA, São Paulo 1992, 30; Julian H. Steward geht von einer Bevölkerungszahl von 1.500.000 Einwohnern im brasilianischen Territorium vor der Ankunft der Europäer aus, s.: J.H. STEWARD, »The Native Population of South America«, in: *Handbook of South American Indians*, hg. v. DERS., Bd. 5, Washington D.C. 1949, 655–668; William M. Denevan hingegen errechnet für denselben Zeitraum eine indigene Population von 3.625.000 Personen, vgl. W.M. DENEVAN, »The Aboriginal Population of Amazonia«, in: *The Native Population of the Americas in 1492*, hg. v. DERS., Madison 1976, 205–235.

¹⁰⁸ So der Brief von Pater Bettendorf vom 20. Juli 1673, bei S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Bd. 7, 295.

¹⁰⁹ Siehe: J.L. DE AZEVEDO (Hg.), *Cartas do Padre Antônio Vieira*, 3 Bde., Coimbra 1925–1928, hier Bd. 1, 468; vgl. DERS., *Os Jesuítas no Grão-Pará. Suas missões e a colonização*, Coimbra ²1930, 155–157, 171, 196, 380; C. BOXER, *The Golden Age of Brazil*, 278, der zwar die Zahl von zwei Millionen zurecht anzweifelt, aber keinesfalls die verheerenden Erscheinungen des portugiesischen Kolonialismus beschwichtigt; zur Bevölkerungszahl s. auch: GÖRGEN, *500 Jahre Lateinamerika*, 26.

Summary

When in 1500 Pedro Álvares Cabral discovered Brazil the first encounter between the Portuguese and the Amerindians began quite friendly. Pêro Vaz de Caminha, one of the chroniclers, wrote a positive report concerning the appearance and habits of the Brazilian aborigines. The Indian bartered their bows and arrows against hats, red caps and small bells of the Portuguese. The first contact seemed promising for a good relationship in the future. For Caminha the only thing still missing not to feel like being in Paradise was that the Indians lacked the faith in Christ. But very optimistic he was convinced that by sending a priest they would be easily converted. In the following two decades of the 16th century the relationship continued on a base of partnership. Goods were exchanged, the Indians were willing to work for the white wood traders in return for metal products (axes, knives and fishhooks) and intermarriages were common. A process of acculturation began on both sides. Habits and nutrition were adopted. With the beginning of the thirties the number of settlers grew and sugarcane was becoming the main trade product. The Portuguese settlers needed many workers for their plantations and began to enslave the native population. That caused the resistance and assaults from the Indians so that some settlements of the Portuguese colonist were endangered or had to be given up. The European image of the Indian then turned negative. Now the native people of Brazil were condemned as »cruel beasts«, cannibals and none human. This view helped also to legitimate the slavery of the Indians. In the end of the forties the crown established a new colonial policy. A general governor was put in charge of the colony. His task was to secure the Portuguese interest (especially against the French traders) and to improve the disturbed relationship between the colonist and the Amerindians. The Portuguese king João III. ordered also the christianization and pacification of the Indians. Jesuits were sent to Brazil to convert and »civilise« the natives. The first missions were erected in neighbourhood to the Portuguese settlers, but after bad experiences the brothers of the Society of Jesus preferred a longer distance from the colonist to protect the Indian converts from their bad influence. The Jesuits had a missionary concept which aimed at a total transformation of the native society. The rejection of many aspects of the indigenous culture (especially their religion) and social habits (polygamy) made it difficult for many natives to accept the adaptation to the European way of life. So the Missionaries concentrated on educating the native youth. With the juvenile natives they had more success and could hope to build up a new catholic Indian society which could be fully integrated into the colonial community. But European diseases, slavery, the increasing number of intertribal and colonial wars caused the death of millions. From the estimated 2,5 million Amerindians at the time of Cabral's arrival, nowadays only 350.000 are left. The Portuguese discovered Brazil for the Europeans but they never considered really to discover its native inhabitants. The Indians always were to be used or changed to the merits of the Europeans. Their land was invaded, their families enslaved or »civilised« and christianised. Never were they accepted as full equal members of the Brazilian society.

»DEUTSCHE« JESUITEN AM BRASILIANISCHEN AMAZONAS IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT

Ein Werkstattbericht*

von Katharina Bosl

Die Mitwirkung von Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen an der politischen und geistlichen Eroberung des brasilianischen Amazonasgebietes (Brasilien/Maranhão) ist von der Forschung bisher wenig beachtet worden. Auch wenn die »Deutschen« stets eine Minderheit neben den Missionaren aus romanischen Ländern waren, lohnt es sich, ihren Beitrag genauer zu untersuchen und nach ihrer Rolle im lusitanischen Kolonialismus zu fragen. Dies erscheint umso interessanter, als die Gesellschaft Jesu sich von Anfang an und ihrem Selbstverständnis nach als ein globales und multikulturelles »Unternehmen« verstand.

1. Begriffliche Vorüberlegungen

Spricht man heute von »deutschen« Jesuitenmissionaren in Brasilien während der Kolonialzeit von 1549 bis 1759, so ist es zunächst nötig zu klären, in welchen Grenzen Brasilien zu verstehen ist und wer mit »deutschen Jesuiten« gemeint ist.

1.1 Brasilien und Maranhão im kolonialen Kontext

Die nachfolgenden Ausführungen orientieren sich an den politischen Grenzen des portugiesischen Patronats und an den organisatorischen Strukturen der Gesellschaft Jesu für den behandelten Zeitraum, also an der Einteilung in die Ordensprovinzen Brasilien und die Vizeprovinz Maranhão, die direkt Lissabon unterstand. Das bedeutet hinsichtlich der Umschreibung Brasiliens, dass Teile des heutigen Landes, vor allem in Rio Grande do Sul und am Amazonasoberlauf, nicht Gegenstand der geplanten Untersuchung sind.

* Der Werkstattbericht entstand bei der Vorbereitung des Forschungsprojektes »Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika (17./18. Jh.)« am Seminar für Kirchengeschichte des Fachbereichs Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Prof. Dr. Johannes Meier). Er wurde auf dem Internationalen Kongress »400 años de la Compañía de Jesús en Córdoba« vom 21. bis 24. September 1999 in Córdoba/Argentinien vorgestellt und wird in den Kongressakten in portugiesischer Sprache veröffentlicht.

Diese Gebiete gehörten – im ersten Fall – zur Ordensprovinz von Paraguay und unterstanden spanischem Patronat. Betroffen davon sind die bekannten Guarani-Reduktionen im Länderdreieck von Brasilien, Argentinien und Paraguay, der sog. »Jesuitenstaat von Paraguay«.

Ebenfalls organisatorisch getrennt waren die Provinzen Brasilien und Maranhão, letztere wurde 1618 von Brasilien unabhängig. Dass diese beiden Provinzen zusammen behandelt werden, liegt an den engen Beziehungen, die innerhalb des Ordens zwischen ihnen bestanden; beide waren dem portugiesischen Patronat unterstellt.

Die brasilianischen Jesuitenmissionen bekamen seit Beginn des 17. Jh.s neben São Paulo, Rio de Janeiro und Salvador da Bahia einen weiteren Schwerpunkt in Maranhão, also dem heutigen Norden Brasiliens, der vom Amazonastiefland geprägt ist. Wichtig in diesem Zusammenhang ist die Abgrenzung der Gebiete am »unteren Maranhão« unter portugiesischem Patronat und am »oberen Marañón« unter spanischem Patronat. Letztere waren den Jesuiten der Provinz Quito zur »Indio«-Mission übertragen. Diese von den Europäern gezogene Trennlinie führte immer wieder zu Schwierigkeiten für die Mission, da sie die Territorien der einheimischen Stämme nicht berücksichtigte und die geographischen Gegebenheiten eine Grenzsicherung erschwerten.

In der Forschung und Literatur zur Jesuitenmission in Brasilien und Maranhão werden diese Abgrenzungen oft verwischt, besonders wenn es um die Präsenz und das Wirken »deutscher« Missionare geht. Da in Brasilien und Maranhão relativ wenig Jesuiten aus deutschen Provinzen zum Einsatz kamen und von diesen noch weniger biografisch greifbar sind, werden bekannte Persönlichkeiten wie z.B. Samuel Fritz (Ecuador) oder Anton Sepp (Paraguay) für Brasilien vereinnahmt.

1.2 »Deutsche«, »Mittleuropäer«, Ordensleute aus deutschen Provinzen

Im Jahr 1899 veröffentlichte Anton Huonder SJ seine bio-bibliografische Studie über die »deutschen« Jesuitenmissionare des 17. und 18. Jh.s, die auch heute noch ein Standardwerk zum Thema ist.¹ Darin beschreibt er Wirken und Werke »deutscher« Jesuiten in Asien und Lateinamerika, von denen viele nach heutigem Verständnis Österreicher, Italiener, Ungarn, Kroaten, Tschechen, Luxemburger und Schweizer waren. Sie kamen aus dem Einflussbereich der Habsburger Monarchie. Die deutsche Sprache war nicht ihrer aller Muttersprache. Huonder charakterisiert diese Jesuiten mit dem »deutschen Tugendkatalog« des ausgehenden 19. Jh.s als von Natur aus tüchtig, robust und verlässlich.² Das Lob auf die »deutschen Werte« gerät ihm zur Diskriminierung der Kulturen und Völker, mit denen die Missionare konfrontiert wurden. Dass Huonder so ins Fahrwasser von Nationalismus und Rassismus gerät, ist vor dem Hintergrund seiner Zeitumstände zu interpretieren, legt

¹ ANTON HUONDER, *Deutsche Jesuitenmissionare des 17. und 18. Jahrhunderts*, Freiburg 1899.

² Ebd., 62.

jedoch für eine heutige Auseinandersetzung einen kritischeren Umgang mit dem Begriff »Deutsche« nahe.

Zur Beschreibung der Herkunft der »deutschen« Jesuitenmissionare bietet sich die Gliederung nach deutschen Ordensprovinzen an, von denen fünf in die Untersuchung einbezogen werden sollen: die Oberdeutsche, die Niederrheinische, die Oberrheinische, die Böhmisches und die Österreichische. Diese Lösung umgeht pragmatisch Zweideutigkeiten, wenn es um Nationalität, Identität und Sprache geht.³ In den folgenden Ausführungen wird deshalb korrekterweise der Begriff »Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen« verwendet. Um Wiederholungen zu vermeiden, gebrauche ich auch die Begriffe »Mitteleuropäer« und »Deutsche« in Anführungszeichen d. h. mit den genannten Einschränkungen.

2. Zum historischen Rahmen: Die Jesuiten im kolonialen Brasilien

Eduardo Hoornaert teilt die Missionsgeschichte des kolonialen Brasiliens (und Maranhãos) in vier Zyklen ein und lässt so den parallelen Verlauf von militärisch-politischer und geistlicher Conquista klar vor Augen treten:⁴

1. Der Zuckerzyklus entlang der Küste von Rio Grande do Norte bis São Paulo 1550–1650, geprägt vom Wirken der Jesuiten.
2. Die Erschließung des Hinterlandes über den Rio São Francisco ab etwa 1650, schwerpunktmäßig begleitet von Kapuzinern und Oratorianern.
3. Die Erschließung Amazoniens und Maranhãos von 1650–1750, unter dem Protagonismus der Jesuiten und Franziskaner.
4. Der Goldzyklus von Minas Gerais ab 1700, geprägt von den Laienbruderschaften.⁵

Interessant für das Wirken der Gesellschaft Jesu sind v.a. der erste und der dritte Zyklus, auch wenn in den anderen Phasen die jesuitische Tätigkeit ebenfalls präsent war.

Bedingung und Rahmen des missionarischen Einsatzes war bis ins 19. Jh. das portugiesische Patronat, das die Kirche in allen Lebensbereichen der Aufsicht der Krone unterstellte und sie in das koloniale Unternehmen einband. Die Verbreitung des »Reiches Gottes durch Portugal« ruhte auf den Schultern von Krone und Kirche. Wichtigste Aufgabe der Orden war die Missionierung der Ureinwohner Brasiliens, die von der Krone als »Befriedung« und »Zivilisierung« verstanden wurde, d.h. als Integration der »indios« ins koloniale Leben portugiesischer Prägung. Neben der Waffengewalt war die Religion der zweite Pfeiler zur Garantie dieses Ziels. Die Jesuiten haben die Legitimität europäischer Herrschaftsansprüche über die überseeischen Kolonien nie grundsätzlich in Zweifel

³ Bernd Hausberger wählt in seiner Studie zu den »deutschen« Jesuiten im kolonialen Mexiko die Bezeichnung Mitteleuropäer, gerät dabei jedoch auch unter Rechtfertigungsdruck und grenzt sich ausdrücklich gegen Vereinnehmungen für »nationalistische Hintergedanken« ab, BERND HAUSBERGER, *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko. Eine Bio-Bibliographie*, Wien-München 1995, 26–33.

⁴ E. HOORNAERT, »A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial« in: CEHILA (ed.), *História da Igreja no Brasil*, São Paulo/Petrópolis 1992, 42–136.

⁵ Ebd., 42f.

gezogen, auch nicht in ihrer gewalttätigen Form. Ihre Einschätzung fremder Völker war geprägt von europäischen Vorgaben und den Argumentationsmustern, mit denen die militärische und geistliche Conquista im »gerechten Krieg« legitimiert wurde. Dazu gehörte die »Barbarie« der angetroffenen Völker, die sich besonders an für Europäer anstößigen sexuellen Gewohnheiten, Menschenopfern und Anthropophagie festmachte. Diese Tatbestände rechtfertigten den Einsatz von Gewalt zur Christianisierung.

So hatten letztlich auch die Jesuiten Anteil an der gewaltsamen Zerstörung einheimischer Kulturen und der Ausrottung ganzer Völker. Ein Dilemma, aus dem es nach damaligen Maßstäben wohl kein Entrinnen gab, wollte man sich nicht völlig aus den Kolonien zurückziehen. Dieser Rahmen darf nicht in Vergessenheit geraten, wenn es darum geht, das Wirken der Missionare der Gesellschaft Jesu zu würdigen.

Das heutige europäische Bild von den Jesuiten im kolonialen Lateinamerika ist zum einen geprägt von ihrem Einsatz für die Rechte der »indios«, zum anderen von ihren wissenschaftlichen Leistungen auf den Gebieten der Sprachforschung, Geografie, Ethnologie etc.

2.1 Besiedlung und Missionierung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts

In der zweiten Hälfte des 16. Jh.s begleitete eine erste Missionswelle die Eroberung der Küsten Brasiliens und die Ausbreitung der Zuckerwirtschaft von Rio Grande do Norte im Norden bis São Vicente, im heutigen São Paulo, im Süden.

Die einflussreichste und dynamischste Missionsinitiative dieser Phase war diejenige der Jesuiten. Bereits 1549 landeten mit der Flotte des Generalgouverneurs Tomé de Sousa die ersten sechs Mitglieder der Gesellschaft Jesu (fünf Portugiesen und ein Spanier) in Salvador da Bahia. An ihrer Spitze stand Manuel da Nóbrega (1517–1570), der 1551 der erste Provinzial von Brasilien wurde. Innerhalb weniger Jahre siedelte sich der Orden in den wichtigsten kolonialen Städten an: 1550 Olinda, 1552 Rio de Janeiro, 1553/54 São Paulo etc.⁶ Die Zahl der Jesuiten wuchs kontinuierlich bis zu ihrer gewaltsamen Vertreibung 1759:

1574: 110 SJ
 1610: 165 SJ
 1654: 170 SJ
 1698: 307 SJ
 1732: 362 SJ
 1757: 474 SJ⁷

⁶ Ebd., Karte II.

⁷ Ebd., 46.

In den Städten errichtete der Orden »colegios«, Schulen, die von der Krone mit weitläufigen Ländereien ausgestattet waren. Diese Kollegien hatten primär den Zweck, den Orden materiell zu versorgen und ihm so den Rücken für die Missionen freizuhalten. Sie existierten also in Funktion der Missionssiedlungen, nicht neben ihnen. Dies zumindest für die Anfangsphase der Missionstätigkeit. Später entwickelten sie sich zu den wichtigsten Ausbildungszentren der kolonialen Eliten.⁸

Das zentrale Missionsprojekt der Jesuiten waren die »aldeias«, Missionssiedlungen, in denen die »indios« geschützt vor Übergriffen der Kolonisten ins christliche Leben europäischer Prägung eingeführt werden sollten. Die bekannteste dieser im spanischen Sprachbereich Reduktionen genannten Siedlungen war der sog. »Jesuitenstaat« in Paraguay. Teile dieser Gebiete, die »sete povos«, gehören heute zu Brasilien, unterstanden jedoch der Missionsprovinz von Paraguay, fielen also unter spanisches Patronat und werden deshalb nicht im Zusammenhang mit Brasilien behandelt.⁹

Bedeutende Missionsprojekte gab es in Bahía unter Manuel da Nóbrega, in São Paulo unter José de Anchieta und in Maranhão unter Antônio Vieira.

Der Norden Brasiliens wurde zu einem besonderen Experimentierfeld für das missionarische Wirken der Jesuiten und war die Region, in der die meisten mitteleuropäischen Missionare zum Einsatz kamen. Deswegen soll im Folgenden die Geschichte der Missionen im Amazonasgebiet kurz skizziert werden.

2.2 Die Jesuiten im portugiesischen Amazonien in der Kolonialzeit

Amazonien gehört bis heute zu den schwer zugänglichen Gebieten Südamerikas. Es wurde im Laufe der Jahrhunderte nur langsam erobert und missioniert. Von der ersten »Entdeckung« 1542 bis Mitte des 17. Jh.s konzentrierte sich das europäische Interesse auf den Hauptstrom Amazonas, auch Maranhão oder Marañón genannt. Bis zur Vertreibung der Jesuiten 1759 waren erst einige der ungezählten Nebenflüsse bekannt geworden, so der Tocantins, der Madeira, der Tapajós, der Rio Negro und der Solimões.

Die Grenzen des portugiesischen Amazoniens, das als Vizeprovinz Maranhão 1618 von Brasilien abgetrennt wurde, zur spanischen Einflussphäre blieben umstritten. Immer wieder kam es zu bewaffneten Konflikten und vor allem zu Sklavenjagen auf »indios« auf dem jeweils anderen Territorium.

Die Hauptbevölkerungsgruppen des Amazonas gehörten zu den Sprachfamilien der Aruak, Tupi und der Kariben, wobei im portugiesischen Einflussbereich die Tupi

⁸ Ebd., 47.

⁹ Siehe dazu J. QUEVEDO, *As missões. Crise e redefinição*, São Paulo 1993. K. SCHATZ, »Die Jesuitenreduktionen. Leistungen und Grenzen« in: B. SCHLEGELBERGER/M. DELGADO (Hg.), *Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika* (Schriften der Diözesanakademie Berlin 8), 1992, 74–89.

überwogen. Es ist noch wenig bekannt über die frühen Veränderungen, die die zahlreichen Stämme und Völker Amazoniens durch das europäische Vordringen erfuhren.¹⁰

Carlos de Araújo Moreira Neto teilt das Wirken der Jesuiten in Maranhão in zwei Phasen ein: eine *prophetische Periode von 1607 bis 1686* und eine *Periode der »unternehmerischen Anpassung« von 1686 bis 1759*.¹¹

1607 machten sich von Pernambuco aus die ersten Jesuiten auf den Weg in die Serra do Ibiapaba und zur Ilha São Luís in Maranhão. Luís Figueira und Francisco Pinto folgten dabei der Route der Tupinamba, die sich einige Jahrzehnte zuvor vor den Europäern von den Küsten zurückgezogen hatten. Zwischen den geflüchteten Indígenas und den Jesuiten entspann sich ein vertrauensvolles Verhältnis. Die Tupinamba verehrten die Missionare als »caraíbas«, als traditionelle indianische Priester. Francisco Pinto wurden nach seinem gewaltsamen Tod Opfergaben dargebracht und der Titel eines »amanayára«, Herrn des Regens, verliehen. 1615 vertrieb Alexandre de Moura die Franzosen aus Maranhão unter Mithilfe der Jesuiten Manoel Gomes und Diogo Nunes, die mit 300 »indios« aus den Missionsstationen in Pernambuco den Portugiesen zu Hilfe kamen. Die guten Beziehungen zur portugiesischen Krone vor Ort gaben schließlich auch den Ausschlag, dass die Jesuiten sich in der »Indianer«-Mission gegen die Franziskaner durchsetzten. Eine königliche Alvará übertrug ihnen 1638 die Leitung der »aldeias« in Maranhão. Mitte des 17. Jh.s waren die Jesuiten dauerhaft in Maranhão präsent. 1655 gab es am Tocantins mehr als 1000 Indígenas, die in »aldeias« lebten, 1657 entstanden Missionen am Rio Negro, 1659 gelang den Jesuiten das »aldeamento« der Stämme von der Ilha de Marajó. Das Anwachsen der »aldeias« und der Einsatz gegen die Versklavung der Indígenas wurde vor allem vom Superior Antônio Vieira vorangetrieben, der 1653 an den Amazonas kam. Die konsequente Position der Gesellschaft Jesu führte zu Feindseligkeiten unter den Siedlern und zu einer ersten Vertreibung 1662. Dem Orden wurde die Verwaltung der Missionen entzogen. Erst 1680 wendete sich das Blatt erneut und die Jesuiten konnten in die Missionen nach Amazonien zurückkehren. Dass trotz der guten Beziehungen und Privilegien, die Vieira bei der Krone und dem Generalgouverneur von Maranhão erreichte, seine prophetische Sicht der Mission scheiterte, lag an mehreren Faktoren. In den schwer zugänglichen Gebieten waren Schutzgesetze in der Praxis kaum gegen den Widerstand der Siedler durchzusetzen (dies verleitete auch Vieira zu dem Gedanken, afrikanische Sklaven einzuführen). Die häufigen Grenzstreitigkeiten mit der spanischen Kolonialmacht am Oberlauf des Amazonas ließen die Missionen nicht zur Ruhe kommen. Und schließlich unterlag Vieira der Opposition in den eigenen Reihen des Jesuitenordens. Der Widerstand kam aus São Paulo unter dem Einfluss der italienischen Jesuiten Jorge Benci und João Antônio Andreoni und verbreitete sich mit Unterstützung des Provinzials, Alexandre de Gusmão, über ganz Brasilien nach Maranhão. Sie vertraten eine Linie der Anpassung an

¹⁰ A. PORRO, »Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus« in: CEHILA (Ed.), *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis 1992, 11–48.

¹¹ C. DE ARAÚJO MOREIRA NETO, »Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759« in: CEHILA (Ed.), *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis 1992, 63–120.

die Interessen der Siedler und eine Unterordnung der Rechte der Ureinwohner, was Moreira Neto als »unternehmerische Anpassung« bezeichnete.

Der Wendepunkt kam mit dem Missionsregiment von 1686. Es übertrug der Gesellschaft Jesu nicht nur die geistliche, sondern auch die politische und wirtschaftliche Jurisdiktion über die Missionen. Darüber hinaus gestattete es auch anderen Orden, sich an »entradas« in Maranhão zu beteiligen und »Indios« für Missionsprojekte zu »rekrutieren«.

Mit dem Missionsregiment setzte eine Konsolidierung der jesuitischen Missionssiedlungen ein und ihr Ausbau zu »Wirtschaftsunternehmen«. Azevedo beschreibt den Prozess der faktischen Wiederversklavung der »Indios« unter dem Regiment der Jesuiten. Während die umliegenden Siedlungen der Kolonisten und Indígenas verfielen, blühten die Reduktionen am Amazonas und seinen Nebenflüssen. Die Gesellschaft Jesu besaß zu Beginn des 18. Jh.s in Pará neun Landgüter, in Maranhão sechs Rinderfarmen und sieben weitere landwirtschaftliche Betriebe, auf denen Maniokmehl, Baumwolle, Zucker, Schnaps und Kakao produziert, verarbeitet und gehandelt wurden.¹² Die etwa siebzig Jahre von 1686 bis zur Vertreibung der Jesuiten 1759 waren aus wirtschaftlichem und organisatorischem Blickwinkel eine Blütezeit, gemessen an den Idealen Antônio Vieira jedoch eine Zeit der utopischen Dürre und der Rückkehr zur Sklaverei.

Betrachtet man nun die Präsenz von Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen in den Missionen Brasiliens und Maranhãos, so fällt deren Wirken vor allem in die letzte der beschriebenen Phasen.

3. Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen in Brasilien und Maranhão

3.1 Der Weg in die »Neue Welt«

Der Anteil von Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen in Brasilien und Maranhão in 210 Jahren Missionsgeschichte blieb zahlenmäßig gering. 1750, kurz vor der Vertreibung, gab es in Brasilien insgesamt 450 Jesuiten, in Maranhão 145. Davon waren laut Huonder etwa 20 aus deutschen Ordensprovinzen. Für zwölf »deutsche« Missionare ist die Vertreibung belegt, weitere acht waren möglicherweise davon betroffen.¹³

Abgesehen von Johann Hermes aus Hamburg, dessen Überfahrt nach Brasilien für 1618 verzeichnet ist, setzte ein Austausch erst ab dem letzten Drittel des 17. Jh.s ein. Den Anfang machten zwei Luxemburger Patres, Kaspar Misch und Johann Philipp Bettendorff, die sich 1660 nach Maranhão einschifften. Bettendorff ist ohne Zweifel eine der herausragenden Figuren im kirchlichen und politischen Leben Maranhãos, wo er über dreißig Jahre wirkte und 1693 starb. Nach der Liste von Busch überquerten 25 Jesuiten den Atlantik (Huonder nennt 33, Leite 29), um schwerpunktmäßig in die Missionen in

¹² J. AZEVEDO, *Os jesuítas no Grão-Pará, suas missões e a colonização*, Coimbra 1930, zit. bei MOREIRA NETO, *Os principais grupos missionários*, a.a.O., 90.

¹³ A. HUONDER, *Jesuitenmissionare*, 154–162.

Maranhão zu gehen (siehe Liste zu den Überfahrten). 19 Patres und zwei Brüder gingen in die Amazonasregion, ein Priester in die Mission in Pernambuco und einer an den Rio São Francisco. Zwei Patres wurden als Lehrer entsandt, Luís Bellecius als Theologieprofessor an das Kolleg von Belém in Pará und Valentin Stansel, der Astronom war und ursprünglich nach China reisen sollte, wurde Professor am Kolleg von Salvador.

Unter diesen »deutschen« Missionaren waren zwei Luxemburger (Bettendorf und Misch), drei Böhmen (Stansel, Ginzel, Borinie alias »Malowetz«), drei Ungarn (Fay, Szluka, Keyling), ein Schweizer (Perret), zwei Tiroler (Ingram, Traer), ein Schlesier (Wolff) und 13 Deutsche (Hermes, Hons, Pfeil, Bourel, Gruber (?), Häckel (?), Bellecius, Hundertpfundt, Meisterburg, Kaulen, Schwartz, Eckart, Hoffmayer (? vielleicht Österreicher).

Dass Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen erst spät in die Missionen nach Brasilien kamen, wird meist auf zwei Umstände zurückgeführt: zum einen auf die Gegenreformation in Deutschland, die die personellen Kräfte des Ordens beanspruchte, und zum anderen auf das Monopol und Misstrauen der portugiesischen Patronatsmacht, die lieber auf die eigenen Landsleute zurückgriff. Als Folge ging die Krone bis in das letzte Drittel des 17. Jh.s hinein sehr restriktiv bei der Zulassung ausländischer Missionare vor. Es ist zu vermuten, dass – ähnlich wie im spanischen Patronatsbereich – der Mangel an eigenen Leuten schließlich eine Öffnung zuließ. Ab 1664 durfte ein Viertel »Ausländer« unter den Missionaren sein. Ein anderer Umstand war auch die offene Haltung der portugiesischen Königin, Maria Anna von Habsburg, den »Mitteleuropäern« gegenüber. Sie sicherte P. Rochus Hundertpfund auf dessen Intervention hin zu, zwölf »deutsche« Jesuitenmissionare nach Maranhão zu schicken. 1750 und 1753 wurden tatsächlich acht Missionare ausgesandt, deren Aufenthalt jedoch durch die Vertreibung der Gesellschaft Jesu 1759 schnell wieder beendet wurde. Die Förderung »deutscher« Jesuiten durch das Königshaus brach also ab, bevor sie richtig begonnen hatte.

3.2 Die Missionen

Dass ein großer Teil der Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen in die Vizeprovinz Maranhão gesandt wurde, hängt sicherlich mit der geopolitischen Bedeutung dieser Region an der Grenze zum spanischen Herrschaftsbereich am Oberen Marañón zusammen. Möglicherweise spielte jedoch noch ein anderer Grund eine Rolle. Maranhão unterstand als Vizeprovinz direkt Portugal, und die Jesuiten, besonders Antônio Vieira, unterhielten gute Kontakte zum Hof. Bettendorff kam auf Betreiben Vieiras nach São Luis. Nach der positiven Erfahrung mit ihm könnte der Weg für andere »Mitteleuropäer« einfacher geworden sein. Sicher gilt dies für die Phase vor der Vertreibung 1759, als die portugiesische Königin sich für die »Deutschen« stark machte. Welche Rolle die Konflikte zwischen den beiden Jesuitenprovinzen Brasilien und Maranhão für die Zulassung von Missionaren aus Mitteleuropa spielte, ist noch nicht genau zu sagen. Die Streitigkeiten bezogen sich vor allem auf die Haltung in der Frage der »indio«-Sklaverei und damit auch auf die Missionen. In São Paulo und Salvador billigte man den radikalen pro-indigenen Kurs Antônio Vieiras nicht.

In folgenden Missionssiedlungen des Nordens ist die Präsenz von Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen belegt (die Zahlen in Klammern beziehen sich auf ihre Anwesenheit in der jeweiligen Siedlung):

3.2.1 Die Mission in der Serra de Ibiapaba/Ceará

Zu wiederholten Konflikten kam es in Ceará, vor allem um die Missionssiedlungen in der Serra de Ibiapaba. Die bergige Region lag an der Grenze zwischen Brasilien und Maranhão und gehörte politisch zum Norden, während Ceará zu Brasilien zählte. Die Kompromisslösung, die man fand, schürte zahlreiche Missverständnisse: Die Missions-siedlung sollte der brasilianischen Provinz unterstellt sein, der Gouverneur von Maranhão jedoch das Recht haben, von dort »indios« zu Kriegszwecken zu rekrutieren.¹⁴

Seit Beginn des 18. Jh.s sind dort vier »deutsche« Jesuiten anzutreffen: Philipp Bourel, Deutscher (1696–1709), Johann Brewer, Deutscher (1741–1757), Johann Ginzl, Böhme (1694–1743) und Rötger Hundt, Deutscher (1742–1759), genannt auch Rogerio Canísio, der das Hospital in Fortaleza gründete.

3.2.2 Die Missionen in Maranhão und Pará

Der derzeitige Forschungsstand lässt noch keine Aussagen darüber zu, nach welchen Kriterien »deutsche« Missionare auf die Missionssiedlungen verteilt wurden und ob nationale und kulturelle Kriterien dabei eine Rolle spielten.

In Maranhão finden sich zeitgleich drei »deutsche« Missionare am Rio Pindaré in der Aldeia de São Francisco de Xavier de Carará (gegründet 1723): David Alois Fay, Ungar (1753–1757), Johann Nepomuk Szluha, Ungar (1753–1759) und Franz Wolff, Schlesier (1738–1760).

In Pará, vor allem am Amazonasstrom und einigen Nebenflüssen sind anzutreffen: Am Rio Madeira in der Missionssiedlung Abacaxis (gegründet 1696): Jacobus Perret, Schweizer (1683–?), Franz Malowetz, Böhme (1703–1709), Anselm Eckart, Deutscher (1753–1757), Anton Meisterburg, Deutscher (1750–1757).

Am Rio Tocantins in der Aldeia dos Nheengaíbas (gegründet 1661): Kaspar Misch, Luxemburger (1668–1697); Martin Schwarz, Deutscher (1753–1760).

Am Rio Xingú in der Missionssiedlung Itacuruça: Rochus Hundertpfund, Österreicher (1740–1755); Lorenz Kaulen, Deutscher (1750–1759).

Am gleichen Fluss in der Aldeia de Piraviri (gegründet 1727): Anton Heckel, Deutscher (1739–1741); Lorenz Kaulen zur gleichen Zeit wie in Itacuruça.

¹⁴ SERAFIM LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. III, Lisboa–Rio de Janeiro 1938–1950, 31.

4. Die Präsenz von Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen in den Missionen: erste Zugänge und Fragestellungen

Für eine systematische Untersuchung der Rolle von Jesuiten aus deutschen Ordensprovinzen in Brasilien/Maranhão bieten sich zahlreiche Fragestellungen, von denen ich einige im Folgenden kurz skizzieren möchte.

4.1 Der Weg in die Missionen: Auswahl und Vorbereitung der Missionare

Quelle für diesen Aspekt sind vor allem die Briefe an den Pater General in Rom, die um eine Entsendung in die Missionen bitten. Sie sind bisher noch wenig ausgewertet und könnten Antwort auf folgende Fragen bieten:

Wie begründeten die zukünftigen Missionare ihr Anliegen, welche Motivationen lassen sich feststellen, wurden Wünsche für ein bestimmtes Land geäußert (und berücksichtigt)? Von Valentin Stansel ist z.B. bekannt, dass er sich auf die China-Mission vorbereitete, aber schließlich nach Brasilien geschickt wurde. Bettendorff wollte ursprünglich in die Mission nach Japan.

Wie sah die Vorbereitung aus? Wurden die Missionare auf die Kulturen und Sprachen ihrer Einsatzländer vorbereitet? Aus der Chronik von Bettendorff ist bekannt, dass er vor seiner Abreise die »Arte Brasileira« von Luís Figueira studierte und neben Portugiesisch auch die »lingua geral« lernte.

4.2 Der Barockmissionar: Vom Kampf um die Wahrheit zur Verwaltung der Seelen

Die ersten Missionare, die nach Brasilien/Maranhão kamen, hatten in ihrer Kindheit und Jugend noch die Auswirkungen des 30jährigen Krieges erfahren. Kriegserlebnisse, geplünderte und zerstörte Landstriche, religiöse und soziale Auseinandersetzungen in ihrer Heimat dürften für Bettendorff, Misch, Perret und Pfeil, wenn nicht persönliche Erfahrungen, so doch allgemein prägende Zeitumstände gewesen sein. Der Kampf gegen die Reformation und die Entwicklung neuer Missionsformen in Europa prägten eine Generation im Aufbruch. Anders die Mehrheit der »deutschen« Brasilien-Missionare; sie waren nach 1700 geboren und in die Gesellschaft Jesu eingetreten, als diese bereits etabliert war und ihre größten Erfolge verbuchte.

Wie prägten diese Haltungen das Selbstverständnis der Missionare? Wie sahen sie ihre Aufgabe? Machten sich hier Unterschiede zu portugiesischen und italienischen Missionaren bemerkbar?

4.3 Das Leben in den Missionen

Da »Mitteleuropäer« in den Missionen Amazoniens immer eine Minderheit blieben, ist es sinnvoll, ihr Wirken in den Gesamtzusammenhang des jesuitischen Wirkens zu stellen, welches von Portugiesen und Brasilianern geprägt wurde. Nach der Periodisierung von Araújo Moreira Neto, die in 2.2 zugrunde gelegt wurde, kamen die meisten »deutschen« Jesuiten nach dem Missionsregiment von 1686, das eine Phase der wirtschaftlichen Blüte und des Verlustes von prophetischer Haltung in der Frage der »indio«-Sklaverei einläutete.

Wie integrierten sich die »Mitteleuropäer« in das Missionsleben einer Grenzregion, in der es um die Interessen der portugiesischen Krone ging? Welches Verhältnis entwickelten sie zur Patronatsmacht und zu ihren lusitanischen Kollegen?

4.4 »Kollaborateure« des portugiesischen Kolonialismus?

Die Utopie vom »Reich Gottes durch Portugal« ist ein Motiv, das in der militärischen und geistlichen Eroberung Brasiliens häufig auftaucht. Antônio Vieira gilt als ihr typischer Vertreter, seine Mission war beseelt von der religiösen und zivilisatorischen Berufung Portugals.

Wie weit ging die Loyalität der »deutschen« Missionare? Inwiefern wurden sie zu »Kollaborateuren« der portugiesischen Großmachtsbestrebungen? Beispiele:

- Die Konflikte zwischen Spaniern und Portugiesen in der Grenzregion zwischen Unterem und Oberem Amazonas betrafen die Jesuiten-Missionen auf beiden Seiten. Überfälle und Sklavenjagden, vor allem von Portugiesen auf spanischem Gebiet, stellten immer wieder die 1693 vereinbarten Missionsgrenzen in Frage. Mehrfach verwahrte sich der Jesuit Samuel Fritz von der spanischen Provinz Quito gegen die Übergriffe; 1698 reiste er nach Belém do Pará, um die Interessen der spanischen Krone zu verteidigen. 1707 trat er in Kontakt mit seinem Landsmann, dem aus Malowetz in Böhmen stammenden Pater Franz Borinie von der Vizeprovinz Maranhão, der sich aber auf die Seite der Portugiesen stellte.
- Ein wichtiger Aspekt für das Vordringen der Europäer in Amazonien war die Kartografie. In diesem Bereich finden sich mehrere »Deutsche«. Neben Samuel Fritz, der die erste Karte des Amazonas von der Quelle bis zur Mündung zeichnete (1689–1691), gab es auf portugiesischer Seite Pater Alois Pfeil, der mit der Grenzziehung zwischen spanischem und französischem Herrschaftsbereich beschäftigt war. Von den Jesuiten Eckart, Kaulen und Szluha stammen Karten von Maranhão und Pará. Die Patres Stansel und Szentmartonyi widmeten sich astronomischen Beobachtungen, der letztere wurde vom portugiesischen König João V. als königlicher Hofastronom nach Brasilien geschickt, um die Grenzstreitigkeiten zwischen Spanien und Portugal beizulegen. Von ihm stammt die geografische Bestimmung Pará's von 1753.

4.5 Entdeckung und Verdeckung – Missionare und »indios«

Das Vordringen der Europäer in Amazonien war mit der Ausrottung von indigenen Völkern und Kulturen verbunden, deren Konsequenzen irreversibel sind. Die Kirche trägt daran eine Mitschuld. Die heutige Kirchengeschichtsschreibung muss versuchen, den Ursachen und Bedingungen für dieses Scheitern in ihrem historischen Kontext auf den Grund zu gehen. Die (religiöse) Vorstellungswelt der Barockmissionare ist dabei ebenso relevant wie die (religiöse) Kosmovision der eingeborenen Völker.

Die Vorstellungswelt, die über Brasilien im Europa des 17. und 18. Jh.s verbreitet war, speiste sich aus frühen Reiseberichten (Acuña; Orellana). Paradiesische, aber auch angstmachende Exotik begleitete die Vorstellungen von den bogenschießenden weiblichen Kriegerinnen, den Amazonen, die Sage vom El Dorado, die Gerüchte über Menschenfresserei etc. In den Essays von Montaigne und in der Figur des Caliban (Kanibale) in Shakespeares »Sturm« werden diese Nachrichten verarbeitet.

Auch in die Chroniken und Briefe der Missionare fließen diese Vorgaben ein und beeinflussen das Bild von den angetroffenen Menschen und ihren Kulturen.

Schwieriger ist die Deutung, welche die Indígenas dieser Begegnung gaben und die Folgen, die ihnen daraus erwuchsen.

Während der erste Aspekt über Quellen zu ermitteln ist, erfordert der zweite ein interdisziplinäres Arbeiten in Archäologie, Ethnologie etc. Die Negativlektüre von Quellen aus europäischer Hand, das Studium von Konflikten und die Analyse von traditionellen religiösen und sozialen Strukturen und ihren Veränderungen können dabei Zugänge bieten.

5. Quellen und Literatur

5.1 Quellenpublikationen und biografische Werke

Bibliographia Missionaria, gegründet von JOHANNES ROMMERSKIRCHEN, fortgeführt von WILLI HENKEL (Pontifical Missionary Library Vatikanstadt 1936).

FRANZ OTTO BUSCH SJ, *Brasilienfahrer aus der Gesellschaft Jesu 1549–1756* (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft 11), 1971, 215–295.

HERBERT GERL SJ, *Catalogus generalis provinciae Societatis Jesu ad Rhenum Superiorem 1626–1773* und *Catalogus generalis provinciae Germaniae Superioris et Bavariae Societatis Jesu 1556–1773*, München 1963/64 und 1968.

ANTON HUONDER, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts*, Freiburg 1899.

SERAFIM LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 Bd., Lissabon–Rio de Janeiro 1938–50. [HCJB]

- LADISLAUS LUKÁCS, *Catalogus generalis seu nomenclator biographicus personarum provinciae Austriae Societatis Jesu 1551–1773*, Bd. 1–3, Rom 1987/88 und *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S. J.*, Bd. 4–5, Rom 1990.
- CHRISTOPH GOTTLIEB MURR, *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika*, aus ihren Aufsätzen herausgegeben, Nürnberg 1785.
- DERS., *Geschichte der Jesuiten*, Nürnberg 1787/88.
- KARL HEINRICH OBERACKER, *Der deutsche Beitrag zum Aufbau der brasilianischen Nation*, São Paulo 1955; neu ediert (São Leopoldo, Federação dos Centros Culturais 25 de Julho 1978).
- LÁSZLÓ POLGÁR, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901–1980*, II: *Les Pays*, Rom, Institutum Historicum SJ, 1986; III, 1–3: *Les Personnes A–Z*, Rom, IHSJ, 1990.
- F. RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, Porto 1931–50.
- P. SOMMERVOGEL – P. BLIARD, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 Bd., Héverlee–Louvain ³1960.
- JOSEF STÖCKLEIN (Hg.), *Der Neue Welt-Bott, allerhant so lehr- als geistreiche Brieff, Schriften und Reis Beschreibungen welche von denen Missionarii der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien und andern über Meer gelegenen Ländern angelangt seyen, theils aus handschriftlichen Urkunden, theils aus den Französischen Lettres Scificiantes verteutscht und zusammengetragen*, Bd. 1–3: Augsburg–Graz 1726–36; Bd. 4–5: Wien 1748–1758; insgesamt 36 Teile.
- ROBERT STREIT (Hg.), *Biblioteca Missionum*, Bd. 2: *Amerikanische Missionsliteratur 1493–1699*, Freiburg 1924; Bd. 3: *Amerikanische Missionsliteratur 1700–1909*, Freiburg 1927.
- JOSEPH WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541–1758* (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft 7), 1967, 252–450.

5.2 Literatur

- JOÃO LÚCIO DE AZEVEDO, *Os jesuitas no Grão-Pará, suas missões e colonização*, Coimbra ²1930.
- BERNHARD DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge III*, München–Regensburg 1921.
- CARL BORROMEUS EBNER, »Das Steinkreuz am Xingúfluß. Die Missionssiedlung Itacuraza-Veiros«, in: *NZM* 29, 1973, 287–296.
- ANTÔNIO PAULO CIRIACO FERNANDES, *Missionários jesuitas no Brasil no tempo de Pom-bal*, Porto Alegre ²1941.
- ARNALDO FERREIRA, *Jesuitas do Maranhão e Grão Pará*, São Luís 1955.

- RUDOLF GRULICH, *Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien e. V., Neue Folge 7), Königstein 1981.
- GÜNTHER HAMNN, *Jesuiten unserer Heimat als Forscher und Kolonisatoren im brasilianischen Südamerika* (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 71), 1963, 370–379.
- BERND HAUSBERGER, *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko. Eine Bio-Bibliographie*, Wien–München 1995.
- JOHN HEMMING, *Red gold. The conquest of the Brazilian Indians*, London 1978.
- RUDOLF ROBERT HINNER, *Über das Wirken sudetendeutscher Missionare im Amazonasgebiet des 17. und 18. Jahrhunderts* (Staden-Jahrbuch 11–12), 1963–64, 181–190.
- HERMANN HOFMANN, *Schlesische, mährische und böhmische Jesuiten in der Heidenmission*, Breslau 1939.
- EDUARDO HOORNAERT, »A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial« in: CEHILA (ed.), *História da Igreja no Brasil*, tomo II/1, São Paulo/Petrópolis 1992, 21–152.
- CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris 1955.
- CARLOS DE ARAÚJO MOREIRA NETO, »Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759« in: CEHILA (ed.), *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis 1992, 63–120.
- ANTÔNIO PORRO, »Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus« in: CEHILA: *História da Igreja na Amazônia*, 11–48.
- OTTO QUELLE, *Das Deutschtum im brasilianischen Amazonasgebiet im 17. und 18. Jahrhundert* (Ibero-Amerikanisches Archiv 12), 1938, 417–419.
- ARTHUR RABUSKE SJ, *Os antigos jesuitas na Amazônia* (Estudos 32), 1972/3, 37–42.
- DARCY RIBEIRO, *Os índios e a civilização*, Rio de Janeiro 1970.
- B. SCHLEGELBERGER / M. DELGADO (Hrsg.), *Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika* (Schriften der Diözesanakademie Berlin 8), 1992.
- JOSÉ COELHO DE SOUZA, *Os jesuitas no Maranhão*, São Luís 1977.
- JULIAN H. STEWARD (Ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 3: *The Tropical Forest Tribes*, Washington 1948.

6. Chronologische Liste der Überfahrt von Jesuiten deutscher Ordensprovinzen von Lissabon aus nach Brasilien (Salvador) und Maranhão (São Luís) 1618–1753

Liste nach F.O. BUSCH, *Brasilienfahrer aus der Gesellschaft Jesu 1549–1756* (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft 11, 1971), 215–295 auf der Grundlage von J. WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541–1758* (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft 7, 1967), 252–450.

1618 nach Brasilien (im Dezember)

P. João Elmes (Hermes), aus Hamburg

1660 nach Maranhão (Abfahrt 24.11.; Ankunft 20.1.1661)

P. João Filipe Bettendorff, Luxemburger (siehe 1688) und P. Gaspar Misch, Luxemburger

1663 nach Brasilien

P. Valentin Stansel, Böhme (als Professor nach Salvador da Bahía)

P. Theodor Hons, aus Aachen (in die Mission nach Maranhão)

1678 nach Maranhão

P. Jacobus Perret, aus Freiburg in der Schweiz (siehe 1687)

1679 nach Maranhão (Abfahrt 11.2.1679; Ankunft 31.3.1679)

P. Alois Conrad Pfeil, aus Konstanz

1687 nach Maranhão (Abfahrt 10.2.1687; Ankunft 25.3.1687)

P. Jacobus Perret (siehe 1678)

1688 nach Maranhão (Abfahrt 17.5.1688; Ankunft 3.8.1688)

P. João Filipe Bettendorff (siehe 1660)

1693 nach Brasilien (Ankunft in Bahía 19.5.1693)

P. Filipe Bourel, aus Köln (in die Mission nach Pernambuco)

1694 nach Brasilien

P. João Ginzl, Böhme (in die Mission am Rio São Francisco)

1703 nach Maranhão

P. Francisco Xavier Malowetz, Böhme

Fr. João Xavier Traer, Maler und Bildhauer aus Brixen/Tirol nach Pará

1705 nach Maranhão

P. Frederico Ingram aus Brixen/Tirol und Fr. João Gruber, möglicherweise aus Bayern

1737 nach Maranhão

P. António Heckel und P. Luís Belleci(us) aus Freiburg im Breisgau, Theologieprofessor in Belém

1738 nach Maranhão

P. Francisco Wolff, aus Niederschlesien

1739 nach Maranhão

P. Roque Hundertpfundt, aus Vorarlberg (mußte nach den Angaben bei Huonder 1749 oder bald darauf eine weitere Überfahrt gemacht haben; siehe Verzeichnis)

1743 nach Brasilien

P. Johannes Brewer aus Köln und P. Rötger Hundt aus Olpe/Sauerland

1750 nach Maranhão

P. António Meisterburg, aus Bernkastel an der Mosel und P. Laurenço Kaulen, aus Köln

1753 nach Maranhão

P. David Fay, Ungar, P. João Nepomuco Szluka, Böhme oder Ungar, P. José Keyling, Ungar oder Deutscher, P. Martinho Schwartz, aus Amberg/Oberpfalz, P. Anselmo Eckart, aus Bingen am Rhein und P. Henrique Hoffmayer, ein Deutscher oder Österreicher.

DIE KIRCHE BRASILIENS IM 19. JAHRHUNDERT – ZWISCHEN KRISEN UND ERNEUERUNG

von Paulo Diel

Einleitung

Die katholische Kirche in Brasilien war während der Kolonialzeit (1500–1808/22) die offizielle Religion des Staates. Sie war die einzige erlaubte Religion innerhalb der brasilianischen Gesellschaft. In der Kolonialzeit wurde immer behauptet, dass es außerhalb der Kirche »keine Rettung« gab. Kein anderer Glauben und keine andere Religion wurde ab 1500 in Brasilien geduldet. Um das Monopol des katholischen Glaubens zu sichern, hatte die Kirche die Unterstützung der portugiesischen Krone. Die Beziehung zwischen Kirche und Staat wurde durch das Patronatsrecht¹ reglementiert. Die Krone unterstützte die Kirche durch politische und finanzielle Mittel, beanspruchte aber auch das Recht, über alles im kirchlichen Bereich zu entscheiden. Außerdem forderte sie die Loyalität der Bischöfe und des Klerus zum König und seiner Politik. So konnte die Kirche nur mit Erlaubnis der portugiesischen Krone eine neue Mission eröffnen oder eine neue Kirche bauen. Dieses Modell bildete in Brasilien während der Kolonialzeit die so genannte »Cristandade Colonial« (Kolonialchristenheit). Alle politischen Entscheidungen im Rahmen der Kirche wurden durch die »Mesa de Consciência e Ordens« und durch den »Conselho Ultramarinho« getroffen. Diese Institutionen vermittelten die Interessen von Kirche und Staat in den portugiesischen Kolonien. Aufgrund des Patronatsrechts wurde die Beziehung der Kirche Brasiliens mit Rom immer schwächer, so dass am Anfang des 19. Jh.s die brasilianische Kirche kaum mehr in Kontakt mit der Kurie in Rom stand.

Dieses Verhalten der Kirche in der Kolonialzeit ist in den letzten Jahren bei der Vorbereitung der 500-Jahr-Feier (1500–2000) stark kritisiert worden, denn die Kirche wirkte bei der Zerstörung von vielen Kulturen der Indianer mit, ohne etwas dagegen zu sagen und zu unternehmen. Auch stellte die Kirche sich nicht gegen den Handel von Sklaven aus Afrika und die folgende Sklaverei der Afrikaner in Brasilien. Insgesamt zeigte sich im Verlauf der Zeit, dass die Entstehung der Kolonialchristenheit alles andere als ein Vorteil für die Kirche war, denn sie verlor ihre Unabhängigkeit in allen Bereichen. Nur

¹ Nach der Entdeckung Amerikas und Brasiliens übergab der Papst durch verschiedene Bullen den Königen von Portugal und Spanien die Regierung der Kirche in seinen Kolonien. Auf der anderen Seite verpflichteten sich die Könige, den katholischen Glauben in den neuen Kolonien zu verbreiten und zu verteidigen. Portugal erhielt dieses Recht bereits 1455 im Zusammenhang mit den Entdeckungsfahrten und Landnahmen an der westafrikanischen Küste. Spanien wurde das Patronatsrecht über seine überseeischen Besitzungen 1508 von Julian II. verliehen.

die religiösen Orden versuchten etwas dagegen zu unternehmen, besonders die Jesuiten, doch auch sie waren an die Macht der Regierung gebunden. Die ersten drei Jahrhunderte der Kirche in Brasilien und speziell die Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat hatten große Auswirkungen. Drei von ihnen sind zu erwähnen:

1. Die Instrumentalisierung der Kirche durch den Staat. Die Kirche wurde in den Dienst des Staates gestellt, indem sie Ordnung und Gehorsam in der Gesellschaft schaffen sollte. Außerdem sollte sie bei der Eroberung von neuen Gebieten und Völkern mitwirken.
2. Der Verlust des institutionellen Selbstbewusstseins der Kirche. Die Kirche Brasiliens verlor die Verbindung mit Rom, und die Bischöfe vertraten mehr die politischen Interessen der Krone als die pastoralen Interessen der Kirche.
3. Der Verlust ihrer Unabhängigkeit. Die Kirche konnte nicht mehr gegen ihre Unterdrückung reagieren und noch schlimmer: sie konnte nichts gegen die Unterdrückung und Vernichtung der Indianer und gegen die Sklaverei unternehmen.

Im 19. Jh. begann die Kirche zu bemerken, dass die Mitwirkung mit dem Staat schädlich für sie und für die Evangelisierung Brasiliens war. Durch die Entstehung der Moderne und durch die Entwicklung der liberalen Idee begann der Staat selbst die Trennung zwischen Kirche und Staat zu fordern. So begann z.B. in Brasilien im Laufe des 18. Jh.s die portugiesische Krone die politische Macht der religiösen Orden zu beschränken und ihre Mitglieder zu verfolgen. Der größte Vertreter dieser Politik war der Premierminister von D. José I, Marques de Pombal. Er wollte die Modernisierung Portugals und seiner Kolonien ohne die Mitwirkung der Kirche schaffen. Nach seiner Meinung verfügte die Kirche über zuviel Macht und Güter, und diese Macht musste unbedingt beschränkt werden. Sein Hass gegen die Kirche kannte keine Grenzen, so dass seine Politik die Vertreibung der Jesuiten aus Brasilien 1759 bewirkte.

Mit diesen Problemen tritt die Kirche Brasiliens in das 19. Jh. ein. Auf der einen Seite begann sie ihre Unabhängigkeit und die Zusammenarbeit mit dem Papst zu beanspruchen, auf der anderen Seite versuchte die Krone, die politische Rolle der Kirche in der brasilianischen Gesellschaft zu beschränken. Darüber wird im Folgenden berichtet werden.

1. Die Lage der Kirche Brasiliens im 19. Jahrhundert

1.1. Die Bischöfe und die Kirche

Die Bischöfe bildeten kaum eine Einheit im 19. Jh. Die Bischöfe wie auch die Pfarrer wurden durch den Kaiser² ernannt. Die meisten dieser Nominierungen erfüllten mehr die

² Brasilien wurde ab 1823 ein Kaiserreich (bis 1889). 1808 hatte der portugiesische König D. João VI wegen der Verfolgung durch Napoleon Zuflucht in Brasilien gesucht. 1822 konnte er nach Lissabon zurückkehren. Sein Sohn blieb in Brasilien und proklamierte 1823 das Kaiserreich. Brasilien fand seine Unabhängigkeit also als Monarchie, nicht als Republik.

politischen Interessen des Kaiserreichs als die religiösen Interessen der Kirche. Wegen ihrer politischen Rolle beschäftigten sich die Bischöfe mehr mit administrativen Dingen als mit der Seelsorge. Sie waren sich bewusst, Angestellte des Kaiserreichs zu sein. Das Amt wurde immer im Auftrag des Kaisers übernommen. Die pastoralen Pflichten der Bischöfe wurden häufig nicht beachtet. Beziehungen zum Volk waren ganz selten, nur aus Anlass der großen Feste. Im pastoralen Bereich wurde das Wirken der Bischöfe fast immer durch die Einmischung des Patronats beeinträchtigt. Das Patronat forderte von den Bischöfen, dass sie die Disziplin des Klerus und den Gehorsam des Volks gegenüber dem Kaiser förderten.³

Die institutionellen Bedingungen der Kirche Brasiliens waren am Anfang des 19. Jh.s sehr mangelhaft. Es gab zu wenig Bistümer und Bischöfe. Bis 1840 hatte Brasilien nur ein Erzbistum (in Salvador da Bahia) und sechs Bistümer: in Rio de Janeiro, Olinda, São Luís do Maranhão, Pará, Mariana, São Paulo, ferner noch zwei Prälaturen in Goiás und Cuiabá. Als die Republik 1889 proklamiert wurde, hatte Brasilien elf Bistümer; hinzugekommen waren Diamantina, Rio Grande do Sul und Ceará. Trotz dieser neuen Gründungen waren es immer noch zu wenig. Außerdem waren die meisten Bistümer lange Zeit vakant, weil der Kaiser oder die Bischöfe selbst nicht an der Besetzung der Bistümer interessiert waren.⁴ Diese Vernachlässigung der Bistümer hatte zwei Gründe: 1. Das brasilianische Kaiserreich mit den beiden Kaisern D. Pedro I und D. Pedro II hatte kein großes Interesse an einer weiteren Entwicklung der Kirche Brasiliens, denn seit den pombalinischen Gesetzen wurde mehr und mehr die Macht der Kirche beschränkt. 2. Die Kosten für die Gründung eines Bistums und für seine Verwaltung waren sehr hoch, so dass die Kaiser die Investitionen für die Kirche auf das Minimum beschränkten. In vielen Fällen war die Kirche auf sich selbst oder auf die Spenden von Laien angewiesen. Aus Rom kam bis 1889 kaum finanzielle Unterstützung.

Vor dieser schwierigen Lage begannen die brasilianischen Bischöfe seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s, eine Erneuerung innerhalb der Kirche zu fordern. Sie beanspruchten mehr Freiheit für die Evangelisierung. Die erste Bedingung dafür war die Annäherung an Rom. Deswegen schickte der Bischof D. Viçoso von Mariana neun Priesteramtskandidaten nach Rom zum Theologiestudium.⁵ Bis dahin wurden die Priester immer in Coimbra (Portugal) oder in Brasilien selbst ausgebildet. Für diese Entscheidung wurde D. Viçoso durch Papst Pius IX. gelobt. Aus diesen Studenten wurden die zukünftigen Bischöfe für Brasilien ausgewählt.⁶ Noch andere Faktoren brachten die brasilianischen Bischöfe näher zum Papst, so z.B. die Verteidigung des Dogmas der Infallibilität auf dem I. Vatikanischen Konzil (1869–1870). Auf der anderen Seite bemühte sich auch Pius IX., die Bischöfe weltweit stärker unter seine Aufsicht zu bringen.

³ J.F. HAUCK, »A Igreja na emancipação«, in: J.O. BEOZZO (Hg.), *História da Igreja no Brasil – Séc. XIX*, São Paulo 1980, 81.

⁴ Ebd., 81–82.

⁵ Es gab auch von anderen Bistümern Studenten, die in Rom studierten. Sie waren im Jahr 1870 so verteilt: 18 aus Pernambuco, 12 aus Rio Grande do Sul, 8 aus Ceará, 8 aus Rio Grande do Norte, 7 aus Bahia, 2 aus Santa Catarina, 1 von Paraíba, und 1 aus Sergipe. *Chronica Religiosa*, ano I. Salvador, Nr. 33–40, 257–314.

⁶ H. FRAGOSO, »A igreja na formação do estado liberal«, in: J.O. BEOZZO (Hg.), *História da Igreja*, 182.

Durch die Annäherung der brasilianischen Bischöfe an Rom entstand die so genannte Romanisierung der Kirche Brasiliens.⁷ Die Bischöfe begannen, sich immer mehr in Verbindung mit dem Papst in Rom zu setzen und versuchten, die neuen Orientierungen der Kirche im pastoralen Bereich durchzusetzen, obwohl die Liberalen und der Kaiser selbst nicht damit einverstanden waren. Deswegen gab es viele Konflikte zwischen den Bischöfen und den Liberalen in Brasilien. Der bekannteste ist die sogenannte »Questão Religiosa«.⁸ Dieser Streit mit den brasilianischen Bischöfen ist in seiner politischen Bedeutung, aber nicht in seiner Dimension mit dem Kulturkampf in Deutschland vergleichbar. Ihm entspricht der gesamte Kampf zwischen der Kirche und den Liberalen im 19. Jh.⁹ Die Bischöfe wollten die Einmischung des Imperiums in kirchlichen Bereichen vermeiden und die tridentinischen Reformen¹⁰ in der brasilianischen Kirche endlich einleiten. Ab 1850 waren die Bischöfe sich der Notwendigkeit einer Erneuerung der Kirche ganz bewusst, aber sie hatten damals noch nicht die politischen Mittel, diese Erneuerung durchzusetzen.

1.2. Der Klerus

Dem Weltklerus und den Orden erging es nicht besser als den Bischöfen. In der ersten Hälfte des 19. Jh.s beteiligte sich der brasilianische Weltklerus an verschiedenen Unabhängigkeitsbewegungen und kleinen Revolutionen. Bis 1822, als Brasilien seine Unabhängigkeit von Portugal erreichte, gab es zahlreiche Widerstände in verschiedenen Regionen des Landes.¹¹ Die bekanntesten und einflussreichsten waren die so genannte

⁷ R. AZZI, *O Estado leigo e o projeto ultramontano*, São Paulo 1994.

⁸ Die »Questão Religiosa« war ein Konflikt zwischen den brasilianischen Bischöfen und den Liberalen, die in den Logen (Freimaurer) organisiert waren. Zwei der brasilianischen Bischöfe standen im Vordergrund des Konflikts: D. Macedo und D. Vital. Die Bischöfe forderten mehr Freiheit und Unabhängigkeit von den zivilen Mächten, d.h., die Bischöfe wollten, dass der Kaiser sich nicht mehr in religiöse Angelegenheiten einmischte. Der Streit weitete sich aus, nachdem die Bischöfe die Bruderschaften und die dritten Orden aufgefordert hatten, die Freimaurer aus ihren Kreisen auszuschließen. Die Bruderschaften und dritten Orden, die meistens von Freimaurern verwaltet wurden, weigerten sich, diese Entscheidung zu akzeptieren. Der Kaiser forderte von den Bischöfen, diese Forderung zurückzunehmen, was die Bischöfe verweigerten. Deswegen wurden D. Vital im Januar und D. Macedo im April 1874 verhaftet und zu vier Jahren Haft verurteilt. Ein Jahr später waren sie wieder frei, durften aber nicht mehr predigen. HUGO FRAGOSO, *A igreja na formação*, 186–188.

⁹ R. OLIVEIRA, *O conflito maçônico-religioso de 1872*, Petrópolis 1952, 14.

¹⁰ Die Leser werden sicher fragen: wieso das Trienter Konzil (1545–1563)? Viele Autoren in Brasilien behaupten, dass erst durch die Ultramontanisierung der Kirche Brasiliens die Bedingungen für die tridentinischen Reformen geschaffen wurden. Während der Kolonialzeit (1500–1808/22) und auch in der Kaiserzeit (1808/22–1889) hatte das Patronatsrecht jede Reform in den kirchlichen Institutionen verhindert. Natürlich gab es viele Versuche in der Kolonialzeit und auch in der Kaiserzeit, die tridentinischen Reformen einzuleiten. Bekannt sind die Bemühungen vieler Jesuiten und auch des Bischofs von Bahia, D. Sebastião Monteiro Da Vide, der im Jahr 1707 die Reformen des Trienter Konzils durch ein Dokument »As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia« einführen wollte. Seine Bemühungen blieben erfolglos, denn die erforderliche Autonomie hatten die Bischöfe damals nicht. Mehr darüber in: F. LONDONO, »Paróquia e Comunidade na representação do sagrado na colônia«, in: DERS. (Hg.), *Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica*, São Paulo 1997, 60–64.

¹¹ Ich erwähne hier einige dieser Revolutionen: Inconfidência Mineira 1789; die Inconfidência Carioca 1794 und der Movimento Baiano von 1798. Erfolgreicher war die Revolução Pernambucana von 1817.

Revolução Pernambucana von 1817 und die Confederação do Equador 1824. Diese beiden Revolutionen wurden wegen der aktiven Teilnahme zahlreicher Weltpriester Revolution der Priester genannt. Die Revolutionen hatten keinen großen Erfolg und wurden durch die brasilianische Armee niedergeschlagen. Dabei kämpften die Weltpriester mit dem brasilianischen Volk für die Unabhängigkeit Brasiliens, für die Menschenrechte, für das Ende der Sklaverei und für eine Verfassung.¹² Die liberalen Ideen aus Frankreich hatten den Weltklerus so stark beeinflusst, dass er keine Zweifel an der Notwendigkeit seiner Beteiligung an diesen Revolutionen hatte. Nicht nur in Brasilien, sondern in ganz Lateinamerika beteiligte sich der Klerus an den Unabhängigkeitsbewegungen.

Für den brasilianischen Weltklerus des 19. Jh.s war die Einmischung in die Politik ganz normal. Auch viele Priester waren Freimaurer und mit den Liberalen verbunden. Der Klerus brachte nach Brasilien die neuen Ideen des Liberalismus. Die Priester lasen die Bücher von Rousseau, Adam Smith, Victor Cousin, Immanuel Kant usw. Sie kannten auch die Bücher, die von Rom verboten waren. Deswegen war in allen politischen Bereichen der Weltklerus präsent, er forderte eine politische Wandlung für Brasilien. Bei der Formulierung der ersten Verfassung Brasiliens im Jahr 1823 waren unter den 100 ausgewählten Politikern 22 Priester.¹³

Die Einmischung des Klerus in die Politik hatte nicht nur politische, sondern auch wirtschaftliche Ursachen. Für die Priester war die finanzielle Lage schwierig, denn mit den Löhnen des Kaiserreichs konnten sie kaum überleben. Viele Priester suchten noch andere Berufe; sie waren Politiker, Rechtsanwälte oder besaßen Grundstücke, Hotels usw. So gab es sogar Priester – wenngleich nur eine Minderheit – die sehr reich waren. Die Lage des Weltklerus war derart trist, dass der Parlamentarier Pater Venâncio Henriques de Resendes erklärte: »Der brasilianische Weltklerus (...) ist eine Kongregation von Armen.«¹⁴

Erwähnenswert ist die hohe Anzahl der Weltpriester. Ein Beispiel: in der Stadt Salvador da Bahia gab es im Jahr 1799 für je 70 Leute einen Priester. In Rio de Janeiro gab es 700 Priester für eine Bevölkerung von 60.000 Leuten.¹⁵ Aber nur ganz wenige erfüllten ihre Pflichten als Priester, sie wurden nur bei besonderen Anlässen, bei den großen katholischen Festen aktiv. Die meisten Weltpriester beschäftigten sich mit ihren Geschäften und hatten für die Seelsorge gar nichts übrig.

Die deutschen Jesuiten erfassten diese Situation schon kurz nach ihrer Ankunft in Brasilien im Jahr 1858.¹⁶ Sie beurteilten den brasilianischen Weltklerus sehr hart. So schrieb P. Ambros Schupp darüber: »Wenn wir von den feindlichen Elementen reden, die dem gedeihlichen Wirken der Mission hemmend entgegenstanden, so war dies an erster

¹² R. AZZI, *A crise da cristandade e a época liberal*, São Paulo 1991.

¹³ Ebd., 67.

¹⁴ A. WERNET, *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851–1861)*, São Paulo 1987, 59.

¹⁵ J.F. HAUCK, *A Igreja na emancipação*, 87.

¹⁶ Die deutschen Jesuiten sind im Jahr 1858 in den Süden Brasiliens gegangen, um mit den deutschen Kolonisten zu arbeiten. Viele deutsche Kolonisten sind ab 1824 dorthin ausgewandert. Außerdem sollten die deutschen Jesuiten die Südprowinz nach der Vertreibung der Gesellschaft Jesu aus Brasilien 1759 wieder restaurieren. Mehr darüber in: T. AMSTAD, *Hundert Jahre Deutschum in Rio Grande do Sul 1824–1924*, Porto Alegre 1924.

Stelle der Mangel an guten und – wir wollen es nicht verschweigen – der Überfluss an unwürdigen Priestern.«¹⁷ Bei dieser Beurteilung darf allerdings nicht vergessen werden, dass die deutschen Jesuiten die Idee des romanisierten Katholizismus vertraten, so dass ihre Bewertung des Weltklerus manchmal zu einem Vorurteil geworden ist.

Nach Angabe von Pater Schupp beklagte sich der Bischof von Porto Alegre Dom Sebastião über die Lage seines Weltklerus und behauptete: »Wenn ich von 100 Priestern, – so viele mögen es sein – alle unwürdigen suspendieren wollte, so blieben nur 10 übrig, und von diesen 10 wüsste ich nicht, ob nicht aus ihnen noch einer suspendiert zu werden verdiente.«¹⁸ Pater Schupp beklagte sich weiter über die Lage in den Pfarreien, in denen die brasilianischen Weltpriester arbeiteten. Er schrieb: »Beichten gab es keine; Religionsunterricht und Katechismus keinen; Predigt nur an den Festen der Irmandades (Bruderschaften), die jedesmal gut bezahlt ward; Messe wenn es dem Pfarrer gefiel, oder wenn ihm eine Totenmesse ein hohes Stipendium einbrachte.«¹⁹

Priester, die sich ohne Scheu vor den Augen der Öffentlichkeit ein Familienheim einrichteten, waren nicht selten. Im Palmas fanden die deutschen Franziskaner einen italienischen Weltpriester, Pater Aquiles Sapuratti, dessen Konkubinat allen bekannt war. Er war Pfarrer in der Pfarrei Palmas von 1878 bis 1903. Als die deutschen Franziskaner in Palmas angekommen waren, trafen sie diesen Weltpriester mit seinen fünf Kindern. Die Franziskaner berichteten auch über seine Tätigkeit als Seelsorger und über seine Geschäfte.²⁰ Pater Ewaldo Bamberg OFM beschrieb, dass die Fazendeiros der Region ihre Töchter den Priestern anboten, als sie in Palmas angekommen waren – so selbstverständlich war es für die Leute, dass Priester eine Frau hatten. Als die Franziskaner die Angebote nicht annahmen, waren die Fazendeiros sogar verärgert.²¹

Bei den religiösen Orden war die Lage nicht besser. Den Orden fehlte es an Nachwuchs und Perspektiven für ihre Mission in Brasilien. Sie befanden sich in einem schlechten Zustand, vor allem seit der feindseligen Politik des allmächtigen Ministers von D. José I, Pombal. Im Jahr 1764 hatte er den Eintritt von Novizen in die Orden verboten, nur durch besondere Erlaubnis der Regierung konnten die Orden Novizen aufnehmen. Dieses Dekret wurde im Jahr 1855 durch den Justizminister José Tomás Nabuco in Brasilien nochmals bekräftigt. Er verbot damals den Karmeliten, Franziskanern, Merzedariern und Benediktinern die Aufnahme von Novizen. Nur die Kapuziner²² genossen mehr Freiheit für die Mission unter den Indianern. Die Auswirkung dieser Politik auf die Orden war hart, wie ein Beispiel der Franziskaner deutlich macht: In der Franziskanerprovinz vom heiligen

¹⁷ A. SCHUPP S.J., *Die deutsche Jesuiten-Mission in Rio Grande do Sul (Brasilien)*, São Leopoldo 1974, 259.

¹⁸ Ebd., 262.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Bistumsarchiv Palmas, *Livro Tombo II (1888–1917)*, Paróquia Senhor Bom Jesus da Coluna, 7.

²¹ E. BAMBERG, »Franciscanos em Palmas«, in: *Vida Franciscana*, 5 (1979), 28.

²² Die Kapuziner waren vielleicht die wichtigsten Missionare im 19. Jh. in Brasilien. Sie übernahmen viele Missionen unter den Indianern in ganz Brasilien. Sie hatten die volle Unterstützung der Propaganda-Kongregation aus Rom und wurden von der brasilianischen Regierung geduldet. A. RUBERT, »A Propaganda e o Brasil no século XIX«, in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum*, Bd. III/1 (1815–1972) Herder 1975, 637–674.

Antonius im Norden von Brasilien, in Bahia, gab es im Jahr 1885 nur noch neun ältere Brüder und in der Südprowinz, São Paulo, gab es nur noch einen Franziskaner.²³

1.3. Das Volk

Nach wie vor bildete im 19. Jh. die Religion das Zentrum für das soziale Leben des brasilianischen Volkes. Zwar litten die Kirche und ihre Institutionen unter dem Mangel an Seelsorge, nicht aber der Volkskatholizismus. Die Krise in den Institutionen der Kirche veranlasste vielmehr eine große Entwicklung des Volkskatholizismus, der seine Wurzeln schon in der Kolonialzeit hatte. Im 19. Jh. gewann er erheblich an Bedeutung. Man kann sogar sagen, dass die Kirche in Brasilien im 19. Jh. eine Organisation von Laien war, in der die Bruderschaften und die dritten Orden eine große Rolle spielten.²⁴ Johannes Meier beschreibt die Lage der Kirche Brasiliens in dieser Zeit: »Während deshalb die Orden fortan kontinuierlich an Einfluß verloren, stieg die Bedeutung des Weltklerus und der katholischen Laienorganisationen (Bruderschaften, Drittordensgemeinschaften); in diesen Schichten verwurzelte sich eine aufklärerisch-patriotisch-staatskirchliche Gesinnung; sie prägte die Religionspolitik Brasiliens, auch nachdem sich das Land 1822 von Portugal gelöst hatte und durch Dom Pedro I. zum Kaiserreich proklamiert worden war.«²⁵

Der brasilianische Volkskatholizismus wurde wie folgt definiert: »mit viel Gott und wenig Priestern, mit viel Himmel und wenig Kirche, mit viel Gebeten und wenig Messen.«²⁶ Ein deutscher Missionar beschrieb die Beziehung der Brazilianer zu den Heiligen so: »Infolge der mangelhaften religiösen Bildung schießt der Aberglaube üppig ins Kraut. Gott kommt weniger in Betracht als die Heiligen. Jeder Brazilianer hat seinen Hausaltar, auf dem zahlreiche Heilige (Santos) aufgestellt sind. Wer unter diesen sich am hilfreichsten erweist, erhält den Ehrenplatz; ist er aber schwerhörig, dann stellt man ihn in die Ecke. Legt er auch dann noch nicht seine Hartherzigkeit ab, so muß er den Zorn des Menschen fühlen und wird zur Strafe draußen in den Regen gestellt.«²⁷ Pater Benzerath schrieb weiter über die Verehrung der Brazilianer zu den Heiligen: »Der Brazilianer ist von Haus religiös veranlagt. Besonders feiert er seine Lieblingsheiligen hoch, von denen die Liebe Frau von Penha die erste Stelle einnimmt, dann kommt der heilige Sebastian, der heilige Antonius und der heilige Johann Baptist. An diesen Feiertagen gehts mancherorts hoch her. Bei Tag und bei Nacht wird die Dynamit geschossen, daß es an allen Ecken kracht. Feuerwerk bei den Brazilianern; ein Fest ohne Feuerwerk kann er nicht denken.«²⁸

²³ H. FRAGOSO (Hg.), *Erneuerung der Franziskanerprovinz vom heiligen Antonius in Brasilien (1893–1993)*, Mettingen 1998.

²⁴ J.F. HAUCK, *A Igreja na emancipação*, 13.

²⁵ J. MEIER, »... dem zerfallenden und dem Verderben zueilenden Katholizismus Hülfe bringen.« Zum Wirken der deutschen Franziskaner in Brasilien nach den wiederentdeckten Briefen von Frei Evaristo (Wilhelm) Schürmann OFM aus den Jahren 1894–1914, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77 (1993), 4.

²⁶ J.F. HAUCK, *A Igreja na emancipação*, 17.

²⁷ »Streifzug durch die Kolonie Santa Catarina in Brasilien«, in: *Steyler Herz-Jesu Bote* 38 (1910/1911), 136.

²⁸ P. BENZERATH, »Mitteilungen aus Brasilien«, in: *Steyler Herz-Jesu Bote*, 25 (1898), 71.

Alle Missionare, die im 19. Jh. aus Europa nach Brasilien gegangen sind, beklagten sich über die Lage des Volkskatholizismus. Nach Angabe von J.F. Hauck gab es in Brasilien zwei Katholizismen, einen offiziellen und institutionellen und einen privaten und familiären.²⁹ Diesen Dualismus bemerkten auch die Schwestern, die am Ende des 19. Jh. aus Deutschland nach Brasilien kamen. So schrieb Schwester Irmengard von den Katharinen-schwestern: *»Die religiöse Lage in Brasilien geht noch schlecht. Wann werden die Brasilianer mindestens ein Mal im Jahr die heiligen Sakramente empfangen? Am Montag, wenn ich die Mädchen frage, wer hat der Messe am Sonntag beigewohnt? Wenig sind die zustimmenden Antworten. Die Eltern und die Angestellten gehen nicht und lassen die Kinder nicht allein auf der Straße gehen. So ist es immer. Sie legen die Frömmigkeit in äußerlichen Signalen: sie segnen sich das ganze Gesicht, hängen an den Hals Dutzend von Medaillen und glauben, daß sie so die besten Katholiken der Welt sind.«*³⁰

Angeichts dieser Lage waren nicht nur die Missionare aus Europa von der Notwendigkeit einer Erneuerung des brasilianischen Volkskatholizismus überzeugt, sondern auch die brasilianischen Bischöfe. In seinem ersten Hirtenbrief von 1844 erwähnte Bischof D. Viçoso von Mariana die Vernachlässigung der Sakramente und den Mangel an Doktrin unter den Mitgliedern seines Bistums. Er behauptete: *»Unser Volk lebt, als ob es Heide wäre.«*³¹ Wenngleich im 19. Jh. die Mehrheit der Bevölkerung Brasiliens die Taufe empfangen hatte, so wurden sie doch niemals evangelisiert oder doktriniert. Schwester Soete sagte daher: *»Ein katholisches Volk, aber eine Herde ohne Hirte.«*³²

Eine Erneuerung der gesamten Kirche schien unausweichlich zu sein, die denn auch tatsächlich Ende des 19. Jh.s zustande kam. Darüber wird im Folgenden berichtet.

2. Die Erneuerung der Kirche Brasiliens

2.1. Die politische Änderung in Brasilien

Es ist schwierig, die Erneuerung der Kirche Brasiliens zu begreifen, ohne die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Wandlungen des Landes am Ende des 19. Jh.s zu berücksichtigen. Die Erneuerung innerhalb der Kirche wäre undenkbar gewesen, wenn die politischen und wirtschaftlichen Reformen in Brasilien nicht stattgefunden hätten. Das Ende des 19. Jh.s war für die brasilianische Gesellschaft voller Bedeutung. Zwei wichtige Ereignisse prägten sie zu dieser Zeit: die Abschaffung der Sklaverei am 13. Mai 1888 und die Proklamation der Republik am 15. November 1889. Das Ende der Sklaverei bedeutete nicht nur die Befreiung der Sklaven, sondern auch die Möglichkeit, die kapitalistische Marktwirtschaft einzuführen. Obwohl die Oligarchien noch über eine große politische und

²⁹ J.F. HAUCK, *A Igreja na emancipação*, 17.

³⁰ Brief von Schwester Irmengard an die Oberin vom 18.06.1899.

³¹ H. FRAGOSO, *A igreja na formação*, 217.

³² S. SOETE, *Geschichte der Missionsgenossenschaft der Dienerinnen des heiligen Geistes*, Wien 1953, 105.

wirtschaftliche Macht verfügten, waren Reformen unvermeidlich. Die Liberalen wünschten sich ein Brasilien, das kapitalistisch in seiner Wirtschaft, weiß in seiner Kultur, katholisch in seiner Religion und republikanisch in seiner Politik war.³³

Aber auch die brasilianische Kultur sollte anders sein. Während des 19. Jh.s waren viele Politiker, Journalisten und Reisende der Meinung, dass Brasilien ein Land ohne Volk war. Die Unabhängigkeit Brasiliens 1822 hatte zwar die Nation begründet, aber das Volk musste noch geschaffen werden. Diese Meinung spiegelt die Wirklichkeit des damaligen brasilianischen Volkes wider, das in seiner Mehrheit aus Sklaven und Ex-Sklaven bestand. Die Sklaven hatten damals keine Rechte. Sie waren bis 1888 als Ware oder Tiere behandelt worden. Was die Weißen beunruhigte, war die große Anzahl von Sklaven. In vielen Städten bildeten sie die Mehrheit der Bevölkerung. So gab es 1872 in Brasilien 1,5 Millionen Sklaven, die mit den Mischlingen und befreiten Sklaven den Großteil der Bevölkerung bildeten.³⁴ Durch die Modernisierung Brasiliens wuchs der Wunsch, eine Nation zu bilden, in der die Weißen eine Mehrheit darstellten. Dafür entwickelte sich in Brasilien die Ideologie des »Branqueamento«, d.h., Brasilien sollte weiß in seiner Farbe und in seiner Kultur sein. Im Rahmen dieser Ideologie bedeutete die Abschaffung der Sklaverei wenig; sie bekamen zwar mehr Freiheit, hatten aber keine Arbeit, kein Geld, keine Familien, kein Land und keine Heimat. Außerdem mussten sie die Mauer des Rassismus überwinden, die durch die Ideologie des »Branqueamento« immer breiter geworden war.

Arbeitskräfte brauchte Brasilien auch nach Abschaffung der Sklaverei. Schon mit Anfang des 19. Jh.s wandte sich die brasilianische Regierung mehr und mehr Europa zu und holte europäische Siedler nach Brasilien, damit sie das Land bebauten und eine neue, moderne und weiße Kultur für Brasilien schufen. Deswegen wanderten auch seit 1824 viele deutsche Kolonisten nach Brasilien aus.³⁵ Am Ende des 19. Jh.s orientierte sich Brasilien mehr denn je an Europa und versuchte seine Europäisierung einzuleiten. In dem Maße wie Brasilien sich von Portugal entfernte, geriet auch die luso-brasilianische Kultur in Vergessenheit.

2.2. Die politischen Änderungen in ihrer Bedeutung für die Erneuerung der Kirche Brasiliens

Die Proklamation der Republik und die folgende Trennung von Kirche und Staat bedeutete für die Kirche das Ende des Patronatsrechts. Wie oben erwähnt hat das Patronatsrecht die Kirche während der Kolonialzeit kontrolliert, manipuliert und instrumentalisiert. Deswegen wurde das Ende dieses Rechts als »Befreiung« der Kirche von den politischen Mächten gesehen. Aber die Trennung zwischen Kirche und Staat wurde

³³ J.O. BEOZZO, »A Igreja e a Imigração«, in: M. DREHER (Hg.), *Imigração e história da Igreja no Brasil*, Aparecida 1993, 9–29.

³⁴ H. FRAGOSO, *A igreja na formação*, 179.

³⁵ J.O. BEOZZO, *A Igreja e a Imigração*, 14–30.

noch viel diskutiert. Alle brasilianischen Bischöfe waren sich der schlechten Lage der Kirche unter der Kontrolle des Patronats bewusst und einverstanden mit der Beendigung des Patronatsrechts und des Einflusses der Regierung in religiöse Bereiche. Nicht einverstanden waren sie aber mit der Trennung von Kirche und Staat. Die Bischöfe befürchteten dadurch die Laisisierung der brasilianischen Gesellschaft und den zunehmenden Einfluss der Liberalen, Freimaurer und Positivisten in der Regierung, was mit großer Sicherheit eine Verfolgung der Kirche bedeuten würde. Außerdem beanspruchte die Regierung das Recht über viele Güter der religiösen Orden und der Diözesen. Noch weitere Rechte kamen zur Diskussion, etwa durch das Verbot des Religionsunterrichts in den Schulen, die Einführung der zivilen Ehe, die Säkularisierung der Friedhöfe und die Freiheit für alle Religionen. Diese letzte Maßnahme war von großer Bedeutung, denn so verlor die katholische Kirche ihr religiöses Monopol. Bis dahin war sie die offizielle Religion des Staates; nun musste sie ab 1889 mit anderen Religionen konkurrieren. Auch verlor sie damit die finanzielle Unterstützung der Regierung.

Gegen diese Gesetze und die Trennung von Kirche und Staat mussten sich die Bischöfe wehren. Der Nuntius in Brasilien, Mons. Francesco Spolverini, erklärte sich nur für die religiöse Freiheit der Kirche. Sogar die römische Kurie legte einen Protest gegen die Trennung ein. In einem Hirtenbrief vom 1890, der von D. Macedo Costa und dem Priester João Esberard mit der Zustimmung aller brasilianischen Bischöfe geschrieben wurde, erklärten sich diese gegen die Trennung von Kirche und Staat und forderten die Union der Kirche und des Staates.³⁶ Die Veröffentlichung dieses Briefes stieß auf große Unterstützung im Volk. So entstand auch der Vorschlag zur Bildung einer katholischen Partei, die die Interessen der Kirche bei der Ausarbeitung der ersten Verfassung Brasiliens verteidigen sollte. Trotz der Unterstützung der brasilianischen Bevölkerung und aller Mühen der Bischöfe konnte die Kirche aber die alte »Christenheit« nicht wiederbeleben.

In dieser Lage wurde den Bischöfen langsam klar, dass sie auf sich selbst angewiesen waren und dass die neue Situation eine Erneuerung der Kirche erforderte. Aber dafür hatte die Kirche Brasiliens weder Geld noch Personal, geschweige denn die politischen Mittel. Die Kirche brauchte unbedingt die Unterstützung aus Rom und anderen Ländern Europas. Deswegen öffnete sie Brasiliens Türen für die Orden und Kongregationen des Auslands. Zunächst suchten die Bischöfe die Erneuerung der alten Orden, die schon in Brasilien waren, um dadurch eine Wiederbelebung der ganzen Kirche einzuleiten. Erstaunlicherweise folgten viele Orden und Kongregationen aus Europa dem Appell der Bischöfe und gingen in großer Zahl nach Brasilien. Nicht nur alte Orden fanden Unterstützung, auch einige neue Orden und Kongregationen wurden von europäischen Missionaren gegründet. Zwischen 1881 und 1930 sind 98 weibliche Kongregationen nach Brasilien gegangen und ungefähr 30 männliche Orden.³⁷ Die meisten stammten aus Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland und Belgien. Damit erfolgte die so genannte »Ultramontanisierung«, oder,

³⁶ Ein Kommentar über diesen Hirtenbrief befindet sich in: R. AZZI, *O Estado leigo e o projeto ultramontano*, São Paulo 1994, 17–25.

³⁷ J.O. BEOZZO, »Decadência e morte, restauração e multiplicação das Ordens e Congregações Religiosas no Brasil 1870–1930«, in: R. AZZI (Hg.), *A vida religiosa no Brasil*, São Paulo 1983, 85–129.

wie andere Autoren es nennen, die Europäisierung der Kirche Brasiliens. Sie bedeutete für die Kirche Brasiliens die Annäherung an den Papst und eine bessere Möglichkeit für ihre Erneuerung, sowohl für die Umstrukturierung der Kirche als auch für die Erneuerung des Volkskatholizismus.³⁸

2.2.1 Die Umstrukturierung der Kirche Brasiliens

Der erste Schwerpunkt der Erneuerung lag in der Struktur der Kirche durch die Gründung von neuen Diözesen. Wie bereits erwähnt hatte die Kirche Brasiliens im Jahr 1889 nur ein Erzbistum und elf Diözesen. Nach der Proklamation der Republik nahm die Zahl der Diözesen in Brasilien sehr schnell zu, so dass sich 1930 16 Erzbistümer und 66 Diözesen auf brasilianischem Boden befanden.³⁹ In den neuen Bistümern folgte auch die Gründung von vielen anderen neuen Institutionen. Besonders wichtig war die Umstrukturierung der Pfarreien innerhalb eines Bistums, die bei der Zentralisierung und neuen Orientierung der Seelsorge eine zentrale Rolle spielen sollten.⁴⁰ Von dort aus versuchten die Bischöfe und Priester die Kontrolle über die Laien und das religiöse Leben des Volkes zu übernehmen. Der Bischof von Natal, D. José Pereira Alves, verwendete eine Aussage von Lesêtre e Gebier, um die Rolle der Pfarreien im Rahmen der Erneuerung zu definieren: »Die Pfarrei ist die taktische Einheit der Kirche«.⁴¹

Noch wichtiger für die Bischöfe war die Besetzung der Pfarreien durch »würdige« Priester, d.h. Priester, die den Bischöfen gehorsam waren und die nach den moralischen, administrativen und religiösen Gesetzen des Trienter Konzils ausgebildet waren. Für die Reform folgten die Bischöfe zwei Wegen: erstens übergaben sie die wichtigen und größten Pfarreien an Ordenspriester, die von außerhalb Brasiliens kamen, besonders aus Italien, Frankreich, Belgien und Deutschland. Auch einige Weltpriester gehörten dazu, aber diese arbeiteten ausschließlich unter den deutschen, italienischen und polnischen Kolonisten. Der Priester Franz Topp aus dem Bistum Münster war in dem Bundesland Santa Catarina bekannt wegen seiner Tätigkeit unter den deutschen Kolonisten und seinen Bemühungen um die Institutionalisierung der Kirche in diesem Bundesland.⁴² Zweitens unternahmen die Bischöfe mit der Unterstützung der neuen Orden und Kongregationen eine Erneuerung in den Priesterseminaren. Die Erneuerung der Priesterseminare erzielte eine bessere Ausbildung in wissenschaftlicher, theologischer und moralischer Hinsicht, die Entfernung der Priester aus Politik und den weltlichen Geschäften und eine größere Achtung des

³⁸ R. AZZI, »A Teologia na Reforma Católica (1840–1920)«, in: *Teologia em diálogo*, São Paulo (1991), 30.

³⁹ P. SINZIG, *Brasilien, Lexikon für Kirchen und Theologie*, Bd. II, Freiburg 1931, 521–525; P. OLIVEIRA, *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e fundação do catolicismo romanizado no Brasil*, Petrópolis 1985, 293.

⁴⁰ P. DIEL, »A Paróquia no Brasil na restauração católica durante a primeira República«, in: F. LONDONO (Hg.), *Paróquia e Comunidade no Brasil*, São Paulo 1997, 131–170.

⁴¹ Hirtenbief von D. JOSÉ ALVES, *A paróquia*, Petrópolis 1923, 20.

⁴² J. BESEN, »Monsignore Francisco Xavier Topp aus Warendorf (1854–1925): Missionar und Organisator der Kirche im Bundesstaat Santa Catarina/Brasilien«, in: *Warendorfer Schriften*, 21–24 (1991–1994), 185–210.

Klerus vor dem Zölibat.⁴³ Damit diese Erneuerungen Erfolg hatten, wurden die neuen reformierten Priesterseminare den Ordensgemeinschaften anvertraut. Sie sollten eine neue Generation von Priestern für die Kirche Brasiliens heranbilden. In São Paulo z.B. wurde die Ausbildung den deutschen Redemptoristen übergeben.⁴⁴ Rioldo Azzi schrieb über diese Tätigkeit der Redemptoristen in Brasilien: »Das Kommen der Redemptoristen diente der Konsolidierung und Errichtung der katholischen Reformation«.⁴⁵

2.2.2. Die Erneuerung des Volkskatholizismus

Zusammen mit der Erneuerung der Institutionen strebten die Bischöfe die Erneuerung des brasilianischen Volkskatholizismus an. So sah ein deutscher Franziskaner, P. Irenäus Kuth, seine Aufgabe in Brasilien: »Neben der Missionierung der noch heidnischen Indianer, besteht unsere Missionstätigkeit ja zum großen Teil darin, den Glauben der bereits christlichen Volksteile, der infolge des beispiellosen Priestermangels durch religiöse Unwissenheit, Lauheit und Gleichgültigkeit verkümmert und erstickt, und darum vom Unkraut trauriger Verirrungen überwuchert ist, zu neuem Leben und reiner und wahrer Entfaltung zu bringen.«⁴⁶

Die Bischöfe wie auch die Priester aus Europa waren davon überzeugt, dass der Volkskatholizismus aufgrund des Priestermangels so weit heruntergekommen sei. Aber mehr Priester allein würden das Problem nicht lösen. Für die Erneuerung des Volkskatholizismus war die Entwicklung einer neuen religiösen Mentalität notwendig. Diese sollte durch die neue Doktrinierung und Einführung eines neuen Frömmigkeitsstils geschaffen werden. Die Doktrinierung sollte nach Meinung des berühmten Erzbischof D. Leme von Rio de Janeiro die »religiöse Ignoranz« zu Ende bringen, die s.E. der Auslöser aller Probleme in der Kirche war.⁴⁷ Für die Elite und den Mittelstand sollte die »religiöse Ignoranz« durch Schulbildung und Religionsunterricht in Privatschulen behoben werden. Die Schulbildung sollte eine Elite für Brasilien schaffen, die für die Rechte der Kirche in der modernen Gesellschaft kämpfen würde. Durch die Gründung von katholischen Schulen

⁴³ Beim Weltklerus und auch bei einigen Orden war der Umgang mit Frauen in 19. Jh. völlig normal, so dass ein liberaler Priester aus São Paulo, Antonio Feijó, ein Projekt zwischen 1820 und 1840 für eine nationale Kirche geleitet hat, deren Klerus frei sein sollte bei der Entscheidung für den Zölibat. Der Klerus sollte moralische Integrität haben und seine Pflichten als Seelsorger erfüllen. Außerdem sollte die Seelsorge an die Sitten der brasilianischen Kultur angepasst werden. Feijó sagte: »Ich bin römisch-katolisch, aber nicht ultramontanisch und auch nicht papistisch.« R. AZZI, »A teologia no Brasil. Considerações Gerais«, in: E. DUSSEL (Hg.), *História da teologia na América Latina*, São Paulo 1981, 26–30.

⁴⁴ Die deutschen Redemptoristen sind im Jahr 1893 in Brasilien angekommen. Die meisten von ihnen stammten aus Bayern. J.F. HAUCK, »Visão dos padres Holandeses e alemães sobre o clero brasileiro e a devoção popular«, in: M. DREHER (Hg.), *Imigração e história da Igreja no Brasil*, Aparecida 1993, 183–192.

⁴⁵ R. AZZI, »A vinda dos Redentoristas para o Brasil na última década do século passado«, in: *Convergência*, 1977, 367–381.

⁴⁶ I. KUTH, »Jugendseelsorge«, in: *Santo Antônio: Aus der Franziskanerprovinz in Nordbrasilien*, 3 (1925), 16.

⁴⁷ Pastoral Coletiva D. SEBASTIÃO LEME, *Saudando os seus diocesanos*, Petrópolis 1916.

und durch den Religionsunterricht waren die Bischöfe sehr erfolgreich bei der Erfüllung dieser Aufgabe.

Es fand in dieser Zeit auch eine Erneuerung der Volksreligiosität statt. Dafür wurde in zwei Richtungen gearbeitet:

- Zunächst mit der Erneuerung der Volksfrömmigkeit. Die alten Heiligen, die in der Kolonialzeit verehrt worden waren, sollten ausgewechselt werden. Die neuen Heiligen kamen aus Rom und wurden durch die neuen Orden und Kongregationen in Brasilien eingeführt. Besonders wichtig war die Verehrung des heiligen Herzens Jesu. Andere wichtige Heilige dieser neuen Frömmigkeit waren Joseph und Maria. Mit ihnen sollten die Familien gestärkt werden. Joseph und Maria wurden als Modell der Familie, der Liebe, der Arbeit (Joseph als Zimmermann) und des Gehorsams dargestellt. Dazu diente auch das Gebet des Rosenkranzes. Für die neue Frömmigkeit waren nun auch die Sakramente wichtig, die früher kaum eine Rolle gespielt hatten. Wichtig war nur die Taufe. Das sollte mit der Erneuerung ein Ende haben.
- Zweitens mit der Einführung von neuen religiösen Vereinen. Diese sollten zur Festigung und Institutionalisierung der neuen religiösen Verhältnisse innerhalb einer Pfarrei führen und die neue Frömmigkeit stärken. So wurden in den neuen Pfarreien marianische Vereine und Kongregationen, die Kongregationen des Herzens Jesu, die katholische Union der Mädchen, christliche Mütter- und Männervereine usw. gegründet.

So erzielten die Bischöfe eine Erneuerung des luso-brasilianischen Volkskatholizismus. Dieser war ein mittelalterlicher, familiärer, laikaler und devotionaler Katholizismus. Die neue Frömmigkeit war römisch, europäisch, klerikal und sakramentalistisch. Obwohl diese Erneuerung einen Wandel innerhalb der Religiosität des Volkes gebracht hat, blieben tiefgreifende Veränderungen vielerorts aus. Die brasilianische Landbevölkerung, ohne Ausbildung und ohne Zugang zur modernen Gesellschaft, blieb lieber bei ihren alten religiösen Bräuchen als sich der neuen Frömmigkeit zuzuwenden. Es muss festgehalten werden, dass der romanisierte Katholizismus sehr elitär war. Außerdem war die strukturelle Erneuerung in der Kirche nicht groß und erfolgreich genug, um eine umfassende Erneuerung des Volkskatholizismus zu schaffen. Zu fragen ist: War das brasilianische Volk überhaupt bereit, seine alte religiöse Kultur abzugeben? Sicher nicht, denn die Europäisierung Brasiliens verstärkte gleichzeitig das Misstrauen vieler Brasilianer gegenüber der europäischen Kultur.

3. Einige Schlussworte

Über die Bedeutung der Erneuerung der Kirche haben die Autoren verschiedene Meinungen. Nach Angabe von Pedro R. de Oliveira sollte die Romanisierung der Kirche

Brasiliens dem brasilianischen Volk die hierarchische Organisation bewusst machen.⁴⁸ Riolando Azzi vertritt die Ansicht, dass die Reformen in den kirchlichen Institutionen den Status der Kirche als perfekte Gesellschaft aufzeigen sollten.⁴⁹ Immer mehr wurde die Autorität des Papstes durch die Bischöfe beansprucht und der Gehorsam des Klerus von ihnen eingefordert. Für das Volk gab es eine große Reglementierung und eine sehr starke Kontrolle über religiöses Leben. Daher ist die Bewertung dieser Erneuerung unter den Brasilianern nicht so positiv. Erfolgreich war die Erneuerung der Kirche Brasiliens bei der Ausbildung einer katholischen Elite und bei der Erneuerung der Strukturen innerhalb der Kirche; aber die erzielte Erneuerung des luso-brasilianischen Volkskatholizismus gelang nur beschränkt, weil sie sich an Rom und Europa orientierte und die volksbrasilianische Kultur außer Acht ließ. Heute ist der Volkskatholizismus in Brasilien lebendiger als je zuvor, wovon besonders die Sekten profitieren. Die um 1890 einsetzende Erneuerung war für eine inkulturierte Evangelisierung ungenügend. Nur Institutionen reichen eben nicht, um ein Volk von seinem Glauben zu überzeugen.

Summary

The history of the church of Brasil in the 19. Century could be divided in two parts. The first is from 1808, the end of the colonialism, to 1889, the end of the brasilian empire. During this time, there was a big crisis in the church of Brasil, depending on the control of the patronage. Besides the increasing secularisation, there has been also an increase of hostility to the church and the religious orders. The crisis of the church did get evident in three sectors:

1. the bishops and the shortage of religious institutions,
2. the clergy, hardly being busy with work at the pastoral care and even the religious orders, nearly at the end of ist existence, because of the shortage of new blood,
3. the brasilian popular catholizism, gaining in importance because of the crisis.

The second part of this history could be marked from 1889, the proclaiming of the republic, to the thirties of the 20. Century. The beginning of the republic ment the end of the patronage law and leaded to the separation of church and state. With it the bishops could start the renewal:

1. The renewal and the restructure of the institutions by founding new dioceses.
2. The renewal of the clergy by founding seminaries and import of orders and congregations from Europe.
3. The renewal of the popular catholizism by a restructure of the vicarages and by an import of new kinds of pieties and new religious societies.

⁴⁸ P.R. OLIVEIRA, *Religião e dominação*, 284.

⁴⁹ R. AZZI, *O altar unido ao trono; um projeto conservador*, São Paulo 1992, 34.

BRASILIEN – 500 JAHRE DIALOG UND HOFFNUNG

*Hirtenbrief der Bischofskonferenz an die brasilianische Gesellschaft und die Gemeinden**

Die Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB – Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil) kam vom 26. April bis 3. Mai 2000 im Küstenort Porto Seguro (Bundesstaat Bahia) zu ihrer 38. Generalversammlung zusammen. Hier (in der Nähe) war vor 500 Jahren die erste Messe auf brasilianischem Boden gefeiert worden. Die Generalversammlung stand deshalb ganz im Zeichen der 500-Jahrfeier der Evangelisierung Brasiliens. Zum Abschluss ihres Treffens verabschiedeten die Bischöfe den folgenden thematischen und programmatischen Hirtenbrief.

1. Um 500 Jahre Evangelisierung in Brasilien feierlich zu begehen, haben wir Bischöfe der Katholischen Kirche uns vom 26. April bis 3. Mai 2000 in Porto Saguro, im Bundesstaat Bahia, versammelt. Hier wurde vor fünf Jahrhunderten die erste Heilige Messe auf unserem Boden zelebriert. Vereint mit der ganzen Nation, wollten wir diesen Anlass nutzen, um über unsere Vergangenheit nachzudenken und zu aktuellen und künftigen Herausforderungen Stellung zu nehmen.

2. Unser erster Gedanke geht zu Gott. Ihm danken wir für die Gabe des Evangeliums und die unzähligen Wohltaten, die er uns in den fünf Jahrhunderten schenkte.

3. Wir wollen in diesem historischen Augenblick unsere Überlegungen und Hoffnungen mit allen dazu offenen Bürgerinnen und Bürgern Brasiliens teilen. Niemand soll ausgeschlossen sein. Dieser Dialog setzt sich im Austausch der Kirche mit der zivilen Gesellschaft fort, der in diesen 500 Jahren nicht immer konfliktlos war. Wir verpflichten uns weiter zum offenen Dialog, nicht nur mit den christlichen Gemeinden, sondern auch mit Vertretern anderer Bevölkerungsgruppen.

4. In unseren Tagen ist der Dialog innerhalb der brasilianischen Gesellschaft nicht einfach. Das zeigte sich im Zusammenhang mit den Gedenkfeiern anlässlich der 500 Jahre. Wir hoffen dennoch, dass unser Beitrag eine Annäherung zwischen den verschiedenen sozialen Schichten, zwischen Kulturen und Religionen, zwischen Staat und Volk, zwischen Elite und Massen, zwischen Traditionen sowie vergangenen Verhaltensnormen und aufkommenden Bestrebungen, vor allem unter Jugendlichen, bewirkt.

5. Unser Dialog wirft auch einen Blick auf die Vergangenheit, um die erlittenen Verletzungen und Narben zu erkennen, um Wege der Versöhnung und Gemeinsamkeiten in der Gegenwart zu suchen und unsere Verantwortung und Verpflichtung für die Zukunft festzulegen.

6. Bei der Vertiefung unserer Überlegungen beschränken wir uns nicht nur auf das Aufzählen von Fakten, sondern erneuern unser Bewusstsein und bekräftigen unsere Verpflichtung zu einem großmütigen Einsatz, genährt von der Hoffnung, getragen von der Person, dem Leben und der Botschaft Jesu Christi, die Quelle unseres Glaubens. Wir bekennen, dass er »Weg, Wahrheit und

* Die folgende Übersetzung ist dem Heft 4/2000 der *Weltkirche. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika*, hg. von den Werken ADVENIAT, MISEREOR und MISSIO, S. 101–112 entnommen. Wir danken der Redaktion herzlich für die Druckerlaubnis.

Leben« für die Welt ist. Zweitausend Jahre nach seiner Geburt, von der Kirche mit dem großen Jubiläum gefeiert, ist er immer das Licht für die Menschheit.

I. Jesus Christus, unsere Hoffnung

7. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes wirft neues Licht auf die Weise wie die Geschöpfe im Dienst des Schöpfers stehen sollen. Gott selbst stellt sich in den Dienst der Menschheit. Wer den Geschwistern dient, leistet Gott einen Dienst und folgt Jesus nach, der »nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen« (Mk 10,45) und der sein eigenes Leben hingab, damit alle das Leben haben.

8. In Jesus Christus – Gott mit uns – offenbart sich das authentische Antlitz des Mysteriums, das unser Leben umfängt. Jesus Christus, von der Jungfrau Maria durch das Wirken des Heiligen Geistes empfangen, zeigt uns ein neues Bild von Gott. Er lehrt uns, ihn Vater zu nennen. Es ist der Gott, der alle Menschen liebt und bedingungslos annimmt, sie alle als Söhne und Töchter betrachtet. Und gerade weil er alle liebend annimmt, Schranken und soziale Diskriminierungen abbaut, offenbart Jesus Christus einen Gott, der die Menschen gern hat.

9. Der Mensch, tief eingebettet in die Liebe Gottes und eingeladen zur ewigen Seligkeit in der trinitarischen Gemeinschaft, genießt eigene Würde und einzigartigen Wert, die niemals vergessen, missbraucht oder zerstört werden können. Vor Gott besitzen alle die gleiche Würde und verdienen den gleichen Respekt (vgl. Apg 10,34). Dieses christliche Ideal trägt in der modernen Gesellschaft entscheidend zur Verwirklichung der Freiheit, der Wertschätzung des Menschen und zur Förderung seiner Rechte bei.

10. Jesus Christus offenbart uns die letzte Wahrheit über den Menschen. Der christliche Glaube bekennt, dass Jesus Christus das Fundament der Geschichte und der Ursprung der Menschheit ist. In ihm hat alles Geschaffene sein Fundament (vgl. Kol 1,17) und seine Wurzel (vgl. Joh 1,3). Der Mensch ist nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen, der in Jesus Christus, dem Neuen Adam, Mensch wird (vgl. Röm 5,14). Jesus Christus ist nicht nur eine wichtige geschichtliche Gestalt der Vergangenheit, sondern das Vorbild, nach dem wir geschaffen wurden. Auf diese Weise macht er »dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung«¹.

11. Jesus lebte ganz für Gott. Er erkannte ihn als Vater. Gleichzeitig lebte er für alle ihm Nahestehenden, vor allem für die Ausgeschlossenen und Leidenden, die Armen und Sünder. Diese Haltung kennzeichnete seine Existenz, zeigte uns das authentisch Menschliche. Je mehr wir diese Gesinnung verinnerlichen, desto menschlicher sind wir. Wenn wir uns davon entfernen, schwindet das Menschliche. Die Geschichte belegt es uns: ihre beschämenden und gewaltsamen Perioden stehen immer im Zusammenhang mit dem verweigerten Gehorsam gegenüber Gott und der Missachtung des Nächsten.

12. Mit Freude erneuern wir unseren Glauben an Jesus Christus. Das Kreuz Christi und seine Auferstehung sind die wahre Quelle der Hoffnung für die Welt. Auf die existentiellen Fragen – Liebe, Leiden, Leben und Tod – wurde keine bessere oder weisere Antwort als die Jesu gegeben. Wir laden alle zum Nachdenken ein. Jesus lehrt uns, dass Gott Vater und Liebe ist; der uns viel mehr liebt als uns ein Vater oder eine Mutter lieben kann; der uns bedingungslos liebt und immer verzeiht und dies tut, ohne jemanden auszuschließen, auch nicht die Verachteten und Sünder; dass die Liebe das einzige Gesetz des Lebens ist; dass der Dienst die Norm ist. Kann jemand eine bessere Alternative vorschlagen, die über das hinausgeht, was Jesus lehrte und lebte?

¹ *Gaudium et Spes*, Nr. 22.

13. Die Erfahrung der Gemeinschaft mit Christus, der mitten unter uns lebendig ist, erweckt die Hoffnung, den Tod zu besiegen und für immer das durch die Kommunion des Lebens geschaffene Band unter den Geschwistern zu bewahren. Fundament dieser Hoffnung ist Gott selbst, der Schöpfer, der uns die Gabe dieses Lebens schenkte und der seine Macht in der Auferstehung Christi bezeugte. In ihr sehen wir das menschliche Bestreben nach dem Sieg der Gerechtigkeit über das Böse, der Bejahung des Lebens gegenüber dem Tod verwirklicht, dem Sieg eines Lebens geopfert für ein Ideal gegenüber der Verschwendung einer sinnlosen Existenz.

14. Die Folge der Offenbarung Gottes in Jesus Christus kennzeichnet nicht nur die Geschichte der Menschheit, sondern bestimmt hauptsächlich das Grundkriterium, mit dem die Kirche auf sich selbst und auf die Gesellschaft zu blicken hat. Damit die Kirche treu zum Gott Jesu Christi sein kann, muss sie sich in den Dienst der Männer und Frauen stellen, vor allem der Schwächsten, besonders wenn die menschliche Würde bedroht ist. Alles, was sich gegen den Menschen wendet, wendet sich auch gegen die Kirche. Sie fühlt die Entmenslichung in ihren vielen Formen wie eine an sie gestellte Anforderung. Darum ist es ihre Sorge, sich am Aufbau einer gerechten und solidarischen brasilianischen Gesellschaft zu beteiligen, Gerechtigkeit und Liebe zu fördern und Ungerechtigkeiten zu verurteilen.

15. Vielleicht können unsere Mitmenschen am Ende eines turbulenten 20. Jahrhunderts besser die Vergänglichkeit von Ideologien und die immerwährende Aktualität des Evangeliums begreifen.

16. Im Licht der Person, des Lebens und der Botschaft Jesu blicken wir auf 500 Jahre Evangelisierung Brasiliens, um Richtiges und Falsches, Fortschritte und Rückschläge beim Aufbau einer Kirche aufzuzeigen, die Zeichen des endgültigen Reiches sein soll.

II. Die Vergangenheit ins Gedächtnis rufen

17. In der Vergangenheit, während der kolonialen Epoche und des Kaiserreiches, hatte das Patronatsrecht großen Einfluss. Es verband Thron und Altar, Schwert und Kreuz. Auch wenn die Absicht gut war, schaffte sie Schwierigkeiten für die humane und christliche Erziehung des brasilianischen Volkes.

18. Die in ihrer Mehrheit versklavten indigenen Völker wurden nach und nach durch Schwerstarbeit, durch Krankheiten, durch kulturelle Entwurzelung, durch Kriege und Massaker bis auf wenige ausgerottet. Nach dem Scheitern der indigenen Versklavung verschleppten die Kolonialherren Menschen aus Schwarzafrika für die Sklavenarbeit auf den Fazendas und in den Minen. Das ist einer der dunkelsten Aspekte der Kolonisierung. Sooft der Mensch nicht respektiert wird, gereicht das zum Schaden aller.

19. Die missionarische Tätigkeit erfüllt uns mit tiefer Dankbarkeit. Sie war dauerhaft und fruchtbar, sodass die von den Missionaren verkündete Wahrheit über Gott und den Menschen eine solche Verbreitung erreichte, dass sie »eine Art Anklagebank« für die Verantwortlichen dieser Missbräuche bildete,² wie Papst Johannes Paul II. es ausdrückte. Es gelang ihnen, eine mit christlichen Werten durchzogene Kultur zu schaffen, der eine tiefe Religiosität innewohnt, einladend und offen gegenüber verschiedenen Ethnien, gekennzeichnet von einer starken menschlichen Sensibilität, vor allem für die Geringsten unter der Bevölkerung. Wichtig ist es, darauf hinzuweisen, dass nach und nach religiöse Vereinigungen von unseren Brüdern und Schwestern aus Afrika gegründet wurden. Sie erzielten beachtliche Ergebnisse im Zeugnis für den Glauben, sie waren standhaft in den Tugenden und schufen originelle Kunstwerke zu Ehren unseres Herrn Jesus Christus, unserer Lieben Frau und der Heiligen.

² Vgl. JOHANNES PAUL II., *Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur* Nr. 4. Ansprache bei der Eröffnung der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Santo Domingo 12.10.1992.

20. Die republikanische Periode führte zur rechtlichen Trennung von Kirche und Staat. Die Kirche galt nicht länger als »offizielle« Religion. Anstatt der Allianz Thron–Altar folgte die Allianz Kirche–Volk. Diese Tatsache brachte für die Kirche mehr Freiheit und Lebendigkeit. Die Orden wurden erneuert und zahlreiche religiöse Kongregationen kamen nach Brasilien und leisteten einen wertvollen Beitrag für das Bildungs- und Gesundheitswesen. Die Missionen haben wieder ihren Platz in den schwierigsten und entlegensten Regionen, Amazonien und Zentralwesten, eingenommen. Die Kirche forderte die Katholiken zu mehr sozialem und politischem Einsatz auf.

21. Trotz vieler positiver Aspekte in der Vergangenheit gibt es negative Belege, Folge auch von Fehlern von Christen. Ohne unsere Vorfahren beschuldigen zu wollen, fühlen wir uns gedrängt, um Verzeihung zu bitten für das, was objektiv gegen das Evangelium war und zutiefst die menschliche Würde und viele unserer Brüder und Schwestern verletzte. Den Indios wurden Grund und Boden, das Leben, ja sogar der Lebenswille genommen. Den Schwarzen wurde die Freiheit geraubt, die Pflege ihrer Kultur und die Bewahrung ihrer Erinnerungen erschwert. Bis heute werden ihre Bürgerrechte nicht vollwertig anerkannt. Ein Teil des Volkes ist zudem extremen Entbehrungen ausgesetzt. Diese haben ihre Wurzeln in der langen Geschichte des Ausgeschlossenseins von der brasilianischen Gesellschaft. Die arme Bevölkerung, die Indios und Schwarzen, sind Gläubiger einer immensen sozialen Schuld, angehäuft während der Jahrhunderte, in denen sich das brasilianische Volk formierte.

22. Angesichts dieser schmerzlichen Umstände, die bis in unsere Tage andauern, bitten wir Gott und diese unsere Brüder und Schwestern um Verzeihung. Diese Bitte erfordert von uns – als Bürger und Bürgerinnen dieses Vaterlandes und noch dazu als Christen – aufrichtige Reue und den Wunsch der Wiedergutmachung der Verbrechen sowie die Entscheidung, heute im Geist des Evangeliums zu leben und als Instrumente der Versöhnung und des Aufbaus einer gerechten, geschwisterlichen und solidarischen Gesellschaft zu wirken.

III. Sich der Gegenwart bewusst stellen

23. In der Gegenwart bekümmert uns die am meisten von Armut und Leid heimgesuchte Bevölkerung. Sie entbehrt nahezu jeglicher Kaufkraft und spürt besonders stark die Arbeitslosigkeit. Das Land ist ungleich verteilt. Es gibt Mängel in der Kanalisation sowie bei der Gesundheitsversorgung und das öffentliche Schulwesen liegt im Argen. Der Anstieg von Gewalt, die Ausweitung des Drogenhandels, die Prostitution sowohl von Erwachsenen als auch von Jugendlichen und Kindern, die Ausbeutung der kindlichen Arbeitskraft, die freizügige Moral, der Zerfall von Familien sind einige schmerzliche Erfahrungen im Lebens unseres Volkes, denen wir bei unserem pastoralen Einsatz täglich begegnen.

24. Hinzu kommen neue Realitäten, die dringend unsere Aufmerksamkeit erfordern. Darunter vor allem die Globalisierung. An sich ist der Austausch von Informationen, von finanziellen Mitteln, von Produkten und Kulturgütern positiv. Die Technologie eröffnet uns heute eine neue und außergewöhnliche Möglichkeit der menschlichen Solidarität. In der Globalisierung liegt jedoch die Gefahr, die Identität und Unabhängigkeit des Landes zu verlieren. Es ist notwendig, zwischen der durch den Markt gelenkten wirtschaftlichen Globalisierung, die den Mächtigen zugute kommt, und einer Globalisierung der Solidarität, die verstärkt werden muss, zu unterscheiden, worauf auch Johannes Paul II. bei der Synode von Amerika 1997 hingewiesen hat.

25. Es vollzieht sich ein Wandel im ethischen und religiösen Bereich. Die Subjektivität gewinnt an Bedeutung. Sie sollte allerdings nicht in Subjektivismus und Individualismus ausarten und die Fundamente des demokratischen Zusammenlebens gefährden. Noch weniger zu dulden ist die Tendenz, Werte und die Wahrheit zu relativieren.

26. Ein anderer Wert ist die kulturelle und ethnische Vielfalt, die die legitimen kulturellen Unterschiede der verschiedenen Wurzeln unserer Bevölkerung zu schätzen weiß, vor allem im Blick auf die indigenen Völker, die ethnischen Minderheiten, die Nachfahren der Afrikaner, die Frauen, die Kinder, die Jugendlichen und die Betagten. Dieser Wert wird verleugnet, wenn diese Menschen aufgrund eines verdeckten Rassismus oder durch Verachtung und Demütigung diskriminiert werden.

27. Unser Volk pflegt auch heute die Tugenden der herzlichen Aufnahme, der Gastfreundschaft und Solidarität. Es weiß, das Netzwerk der sozialen Beziehungen zu erweitern und eine plurale, offene und verantwortungsvolle Identität zu fördern. Das zeigt sich in seiner Fähigkeit, während all der Jahre die kulturellen Ausdrucksnormen der Einwanderer, die Brasilien als ihre Heimat wählten, zu übernehmen. Außerdem bemerkenswert ist die ansteckende Freude des brasilianischen Volkes.

28. Die Kirche hat die Veränderungen während der letzten Jahrzehnte aus der Nähe erlebt und begleitet. Sie hat sich bemüht, gegen die Benachteiligung und Leiden aufzutreten, die politische und wirtschaftliche Maßnahmen für die ärmlichen und wehrlosen sozialen Klassen mit sich brachten.³

29. Bekannt ist der Einsatz der Kirche für die Menschenrechte während der Militärdiktaturen in unserem Land und in Lateinamerika. Wir wissen, wie die Kirche unter der Verfolgung und Ermordung von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien litt, die sich der Gerechtigkeit verpflichtet hatten.

30. Damals verlieh die Kirche jenen eine Stimme, die keine Stimme hatten, um die in der Ideologie der Nationalen Sicherheit grundlegende Machtwillkür anzuklagen. Der Episkopat übte die erste Kritik an der Falschheit der Prinzipien der Doktrin der Nationalen Sicherheit, die im Widerspruch zur Doktrin der Kirche standen. Diese Gegenposition wurde von den Generalversammlungen der Bischöfe in verschiedenen Dokumenten immer wieder unterstrichen.⁴ Durch ihr unabhängiges Auftreten gegenüber der Staatsmacht erreicht die katholische Kirche einen neuen Stellenwert in der Gesellschaft und befreite sich von jenen Begünstigungen und Vorrechten, die sie in der Vergangenheit genoss. Sie kam viel mehr in die Nähe des Volkes und der Leidenden, wodurch sie bei der brasilianischen Bevölkerung größere moralische Autorität und Glaubwürdigkeit erlangte.

31. Im kirchlichen Wirken in den letzten Jahrzehnten spielte die Katholische Aktion im Allgemeinen und Besonderen eine führende Rolle. Die 1952 gegründete Brasilianische Bischofskonferenz (NBB) sah es als ihren Auftrag an, den pastoralen Einsatz festzulegen, die Kollegialität und das gemeinsame Handeln des Episkopats zu fördern und sich um noch mehr Gegenwart der Kirche im öffentlichen Leben zu bemühen. Weiterhin kümmerte sie sich um die Rezeption der Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie um die Verbreitung eines umfassenden, gemeinsamen Pastoralplanes. Mit Unterstützung der CNBB wurden zahlreiche pastorale Organisationen gegründet, die die Kirche näher zum marginalisierten und leidenden Volk brachten und die im Evangelium grundlegende vorrangige Option für die Armen verwirklichten. In diesem Kontext stieg die Zahl der kirchlichen Basisgemeinden. Um die heute über 8.500 Pfarreien entfaltete sich ein Netz von 100.000 Gemeinden, für die christliche Laien, Männer und Frauen, Verantwortung tragen. Ein neuer Beitrag zur Evangelisierung und Katechese kam von den Bewegungen sowie den katholischen Radio- und Fernsehsendern.

32. Die Veränderungen im religiösen Bereich innerhalb der vergangenen Dekaden brachten für Brasilien, neben Gleichgültigkeit und Atheismus, einen religiösen Pluralismus mit sich, der die Kirche

³ Vgl. Stellungnahmen der CNBB: *Exigências cristãs de uma ordem política* (1977); *Igreja e problema da terra* (1980); *Solo urbano e ação* (1982); *Por uma nova ordem constitucional* (1986); *Exigências éticas da ordem democrática* (1989); *Ética, pessoa e sociedade* (1992).

⁴ Vgl. PADIN, Cândido Dom. *A Doutrina da Segurança Nacional à Luz da Doutrina da Igreja*, SEDOC 1968, p. 432–444. *Exigências cristãs de uma ordem política* (1977) p. 33–39; *Por uma nova ordem constitucional* (1986) p. 10–72.

zu einer deutlicheren und authentischeren Evangelisierung und zu Formen der Verkündigung dränge, die den Anforderungen der Welt von heute besser entsprechen. Große Aufmerksamkeit wird der Bildung und dem Einsatz der Laien in der Kirche gewidmet. Gewachsen ist auch das missionarische Verantwortungsbewusstsein Brasiliens, das sich jetzt berufen fühlt, die großzügige missionarische Zusammenarbeit, die uns lange zuteil wurde, zu erwidern und seine moralische Schuld gegenüber dem afrikanischen Kontinent abzutragen. Erfreulich sind auch die Schritte in der Ökumene, die zu einem neuen Verständnis und zu neuen Formen der Kooperation zwischen einigen christlichen Kirchen führten.

33. In jüngerer Zeit können wir das Erblühen neuer religiöser, christlicher Erfahrungen wahrnehmen. Als Bewegungen bekannt, suchen sie die Nachfolge Christi zu leben und ihre Charismen in die Kirche einzubringen. Papst Johannes Paul II. hat über sie gesprochen, ihre Treffen gefördert und seine Unterstützung und Bewunderung für sie bekundet. Wir bieten ihnen die gleiche Hilfe, ständige Orientierung und Begleitung an, auf dass sie in Treue zum Evangelium Gott loben, den Nächsten lieben und sich der sozialen Gerechtigkeit verpflichten.

34. Unsere Blicke richten sich auf die Wurzeln des Übels, das unser Land plagt: die Sünde und Strukturen der Sünde.⁵ Wir fühlen uns mitverantwortlich für die Fehler unserer Gesellschaft und bitten Gott und unsere verletzten Geschwister um Verzeihung. Wir sind der Überzeugung, dass 500 Jahre Brasilien würdiger gefeiert werden können, wenn wir statt stolzer Rhetorik unsere Vorsätze ändern und andere Wege gehen. In die Zukunft gewandt, wollen wir die wichtigsten Verpflichtungen für das Wohl und den Fortschritt Brasiliens aufzeigen, mit dem Hinweis auf die eigene Verantwortung und das, was jene kennzeichnen soll, die den christlichen Glauben bekennen.

IV. An der Zukunft bauen

35. Die brasilianische Gesellschaft ist reich an Mitteln, Kenntnissen und Menschen, um die Zukunft zu gestalten, die dem Volk Würde und Hoffnung gibt. Diese Gestaltung liegt in den Händen aller Brasilianer entsprechend ihren Bedingungen und Möglichkeiten. Sie kann nicht einfach an die Regierung oder die politische Klasse abgetreten werden, die ihre Tätigkeit auch überdenken müssen, um den Grundbedürfnissen des Volkes Rechnung zu tragen. Alle sollen als Partner nach Wegen für das gemeinsame Wohl und die Entwicklung des Landes suchen. Die Kirche, als Institution wie als Gemeinschaft der Gläubigen, offen für den Dialog mit allen Brasilianern, will ihren Beitrag für das Gemeinwohl leisten und einige Überlegungen und Vorschläge präsentieren:

1. Verantwortung übernehmen für die Gemeinde und die Gesellschaft

36. Die erste Verpflichtung aller und jedes Einzelnen – gegen die aktuelle Tendenz des Individualismus und des Korporativismus – ist die Verantwortung für die eigene Gemeinde und die Gesellschaft als Ganzes. Das erfordert demokratische Partizipation auf allen Ebenen. Demokratie darf sich nicht nur auf die Wahlen beschränken, verbunden mit der Erwartung, dass die Gewählten alle Probleme während ihres Mandats lösen. Im Gegenteil, eine wirkliche Demokratisierung verlangt von den Bürgern Mitverantwortung für die Verwaltung der öffentlichen Güter – Schulen, Gesundheitsstationen, Gemeindebudgets – und die Aufgabe, die öffentliche Verwaltung anzuleiten und zu kontrollieren mittels paritätischer Räte, wie im Gesetz vorgesehen, oder die gegründet werden können, um die Transparenz der öffentlichen Stellen zu garantieren und die Beteiligung der Bürger zu erhöhen.

⁵ Vgl. *Sollicitudo Rei Socialis*, Nr. 36.

Im Einzelnen sollen die Bürger die Aktivitäten der Gemeindekammern, der Legislativen Versammlungen und des Nationalkongresses, sowie die Exekutive und Judikative begleiten, unterstützen und kontrollieren und haben das Recht, klar über die Verwendung öffentlicher Mittel informiert zu werden.

37. Diese demokratische Partizipation wird den Staat näher an die tatsächlichen Interessen der Bevölkerung führen und verhindern, dass seine Dienste nur wenigen vorbehalten bleiben. Seine Reduzierung auf den »Mindeststaat« zeigt sich in der Schwächung der sozialen Rechte und einer Gesellschaft, die nur den Gesetzen des Marktes ausgesetzt ist.

38. Folglich ist es notwendig, die Sorgfalt bei der Auswahl der Volksvertreter und bei der Begleitung der Tätigkeiten der Gewählten zu erhöhen. Vor Neuwahlen sollen die Programme der Parteien gerecht geprüft sowie die Arbeit ihrer Parlamentarier und Machthaber analysiert werden. Wir wollen unsere Gemeinden und pastoralen Organisationen ermutigen, Möglichkeiten der politischen Bildung anzubieten, die Programme der Parteien zu studieren und andere Initiativen zu fördern – Broschüren, Vorträge, Diskussionen, Schulungen für Glauben und Politik – als Beitrag für eine bessere Überlegung bei der Auswahl innerhalb des politischen Angebots.

39. Trotz vieler Schwierigkeiten, darunter das Misstrauen der öffentlichen Meinung abzubauen, ist die Partizipation am politischen Leben durch die Parteien weiterhin von Bedeutung. Allerdings erwartet man auch von ihnen ein würdiges Verhalten entsprechend ihrer wichtigen Aufgabe. Wir bitten besonders die Parteien, sich um eine strenge Auswahl von qualifizierten, kompetenten und anständigen Kandidaten zu bemühen. Nicht weniger wichtig ist die Partizipation bei den Gewerkschaften und sozialen Bewegungen, die gewaltfrei das Leben und die legitimen Interessen der Bevölkerungsschichten verteidigen.

40. Derzeit suchen viele Menschen ihre Bürgerrechte in einer anderen Form der sozialen und politischen Beteiligung wahrzunehmen. Großzügig stellen sie sich als Freiwillige zur Verfügung, zum Schutz der Umwelt, bei der Unterstützung sozialer Initiativen, leisten medizinische Versorgung, bieten kostenlos ihre Dienste im Bildungsbereich an, besonders dort, wo noch entsprechende öffentliche Strukturen fehlen. Einige dieser Bewegungen organisieren sich auf nationaler und internationaler Ebene als Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs).

41. Wir laden unsere katholischen Institutionen (Pfarreien, Basisgemeinden, pastorale Organisationen, Bewegungen, Verbände) ein, ihre Sozialarbeit in Partnerschaft mit öffentlichen Einrichtungen, mit anderen Kirchen und mit NGOs zu verstärken. Es ist allgemein bekannt, dass die demokratische Partizipation nicht nur rechtliche Instrumente erfordert, die sie erleichtern, sondern vor allem die aktive, sie stützende Präsenz der Organisationen und eine »Kultur«, die anspornt. Ohne Zweifel können in diesem Bereich soziale Medien, Institutionen, Verbände und Schulen mit katholischem Hintergrund einen großen Beitrag leisten.

2. Mindestbedingungen für den Lebensunterhalt garantieren

42. Die Verpflichtung der ganzen zivilen Gesellschaft erfordert klare Zielsetzungen. Als vorrangiges Gebot gilt für uns die Tilgung der sogenannten sozialen Schuld. Es ist uns bewusst, dass die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit keinen Aufschub duldet. Ein erster Schritt ist die Garantie minimaler Bedingungen für den Lebensunterhalt im Einklang mit der Menschenwürde. Auch wenn es schwierig ist, kann diese Richtlinie mit der Hilfe aller verwirklicht werden. Eine Diskussion ist notwendig, auf welche Weise ein dauerhaftes Ergebnis erzielt werden kann und wie zu verhindern ist, dass die Finanzmittel für soziale Programme zweckentfremdet werden und die bedürftige Bevölkerung leer ausgeht. Es gibt bereits Initiativen mit guten Ergebnissen wie die Schulbeihilfe. Sie verpflichtet die Familien, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Um der Korruption oder

Verschwendung vorzubeugen, soll ein Programm ein Mindesteinkommen garantieren. Auch besteht offenkundig die Notwendigkeit von Wohnraum, Kanalisation, verbesserter Gesundheitsversorgung und der Aufwertung der öffentlichen Schulen. Erforderlich sind auch die Hilfe für landwirtschaftliche Familienbetriebe, eine beschleunigte Agrarreform, eine entsprechende Agrarpolitik, die Aufwertung der Bäuerin und des Bauern, eine garantierte Versorgung mit Nahrungsmitteln zu niedrigen Kosten.

43. Das Phänomen der Arbeitslosigkeit verdient spezielle Aufmerksamkeit, da sie sich in den letzten Jahren zum Teil besorgniserregend, ja tragisch entwickelt hat. Die Arbeitslosigkeit soll durch eine Politik bekämpft werden, die die Gründung neuer Arbeitsplätze erleichtert, etwa durch die Versetzung von Arbeitern von einem Sektor in einen anderen Sektor der Wirtschaft. Dieser Wechsel in einen anderen Bereich kann zeitaufwendig sein. In diesem Fall fordert die soziale Gerechtigkeit zumindest eine befristete Arbeitslosenversicherung. Diese Versetzung erfordert eine Ausbildung für die Arbeit und ihre bessere Bewertung durch Schulung und neue Qualifikation, die von der öffentlichen Hand und gemeinnützigen Einrichtungen angeboten werden sollen.

44. In den letzten Jahren wurden in vielen Ländern erfolgreich Kredite an Arme vergeben, bei denen die Banken niedrige Zinsen verlangten. Die öffentliche Hand sowie der private Sektor könnten neben gemeinnützigen Organisationen und religiösen Verbänden in dieser Hinsicht viel bewirken.

45. Die Garantie auf Leben muss bei der Empfängnis beginnen und die Kindheit soll besondere Unterstützung erfahren, wenn wir die Zukunft nicht gefährden wollen. Wir schlagen den Regierungen und der Gesellschaft eine gemeinschaftliche Aktion vor, um ein Leben in Würde und Hoffnung für alle Kinder zu sichern und das verwerfliche Bild der Unterernährung, der Kinderarbeit und der fehlenden Grundschulen aus der Welt zu schaffen.

3. Die gerechte Einkommensverteilung fördern

46. Wir sind überzeugt, dass Maßnahmen wie ein garantiertes Mindesteinkommen oder für die Armen zugängliche Kredite wirtschaftliches Wachstum mit sich bringen, bei gleichzeitiger gerechter Verteilung des Einkommens. Es steht uns nicht zu, mögliche Alternativen der Wirtschaftspolitik oder technische Aspekte der Frage zu diskutieren, aber es ist unsere Verantwortung, einige Prinzipien zur ethischen Orientierung aufzuzeigen. »Es ist strenge Pflicht der Gerechtigkeit, dass die fundamentalen menschlichen Bedürfnisse gestillt werden (...). Diesen notleidenden Menschen muss geholfen werden, sich das nötige Wissen zu erwerben, in den Kreis der internationalen Beziehungen einzutreten, ihre Anlagen zu entwickeln, um Fähigkeiten und Ressourcen besser einbringen zu können. Noch vor der Logik des Austausches gleicher Werte und der für sie wesentlichen Formen der Gerechtigkeit gibt es etwas, das dem Menschen als Menschen zusteht, das heißt auf Grund seiner einmaligen Würde. Dieses ihm zustehende Etwas ist untrennbar verbunden mit der Möglichkeit, zu überleben und einen aktiven Beitrag zum Gemeinwohl der Menschheit zu leisten.«⁶

47. Der Ex-Präsident des Internationalen Währungsfonds (IWF) gesteht: »Seit 15 Jahren haben wir den Eindruck, dass der Markt mit der Ethik nicht umgehen kann. Dass Gerechtigkeit und Erfolg im Widerspruch standen. Heute ist uns klar, dass dies nicht der Wahrheit entspricht. Wir stellen fest, dass die partizipative Demokratie zum Beispiel besser für die wirtschaftliche Entwicklung ist als die Diktatur. Heute erkennen wir, dass die Suche nach sozialem Fortschritt die Armut vermindert und ein Faktor für ein nachhaltiges Wachstum sein kann.«⁷

⁶ Centesimus Annus, Nr. 34.

⁷ Vgl. Entrevista de Michel Camdessus à revista República, April 2000, p. 46–52.

48. Die Soziallehre der Kirche bewertet die Marktwirtschaft als ethisch zulässig, sofern sie in eine feste Rechtsordnung oder innerhalb regulierender Normen eingebettet ist, die effiziente Produktivität und umfassende Kommerzialisierung garantieren, die allen sozialen Schichten den Zugang zu den Produktionsgütern verschafft, sie daher in den Dienst der menschlichen Person stellt.⁸

49. Nun, eine »feste Rechtsordnung« ist das, was wir für unser Land fordern und was unserer Meinung nach eine notwendige Bedingung für soziale Gerechtigkeit und demokratische Entwicklung ist. Im aktuellen Umfeld der Globalisierung fehlt diese rechtliche Regulierung für wirtschaftliche Aktivitäten im Weltplan und ist eine dringende Forderung. Auch wenn es noch keine wirksame internationale Gesetzgebung gibt, ist unsere eigene Gesetzgebung dringend an die neuen Bedingungen der Wirtschaft und des aktuellen Finanzsystems anzupassen. Erforderlich sind klare Spielregeln und volle Transparenz der öffentlichen Verwaltung.

50. In unserem Land beklagen wir diese fehlende Transparenz und die Vermischung zwischen dem Öffentlichen und Privaten. Die öffentlichen Verwalter und Mittel stehen zu oft im Dienst eigener Interessen. Dabei handelt es sich um Entscheidungen über Güter des Staates, die allen gehören, die auf die Interessen weniger abzielen, meist auf die der Mächtigen. Die öffentliche Meinung beklagt, dass der Staat, der seine wirtschaftlichen Aktivitäten privatisiert und Verantwortungen seiner Kompetenz (zum Beispiel Teile der Bildung, Pensionswesen, Sozialhilfe, Gesundheitsversorgung) privaten Initiativen anvertraut, seine finanziellen Mittel zur Sanierung von Banken (privat oder staatlich) oder zur Zahlung von gigantischen Zinsen einsetzt, wobei zwar die Verluste verteilt, aber nicht die Gewinne ausgeschüttet werden.⁹ Neben der »neoliberalen« Politik ohne ethische Ausprägung ist hier auch die archaische und antidemokratische Vorgangsweise zu kritisieren, die Einzelne zum Nachteil der Mehrheit fördert.

4. Gegen Korruption und Straffreiheit antreten

51. Es ist noch hinzuzufügen, dass die entsprechende rechtliche Struktur ohne wirksame begleitende Bekämpfung der Korruption und Straffreiheit keinen Erfolg haben wird. Internationale und brasilianische Beobachter bescheinigen unserem Land ein hohes Ausmaß an Korruption. Wir stellen die erkennbaren Anstrengungen der Regierung, vor allem um Steuerhinterziehungen zu verhindern oder die Landspekulation zu bekämpfen, nicht in Abrede. Aber offensichtlich steht das hohe Niveau der Korruption in Beziehung zur Straffreiheit der Schuldigen. Wenn die Skandale an die Oberfläche gelangen oder die Untersuchungen Betrug und Verbrechen enthüllen, werden die Hauptschuldigen selten bestraft. Wir appellieren an die Mitglieder der Judikative, auf allen hierarchischen Ebenen alle vorgesehenen Rechtsmittel auszuschöpfen, um Verfahren zur Aufklärung der Korruption zu beschleunigen und die wirklich Schuldigen zu bestrafen. Wenn möglich, sollten Verfahrensnormen geändert werden, die Prozesse verzögern können.

52. Die Korruption erstreckt sich auf die fundamentalen Mechanismen der Demokratie – die Wahlen – und darum haben wir die Initiative der Kommission *Justitia et Pax* gegen Wahlkorruption unterstützt, die der Kongress aufgenommen hat und als Gesetz verabschiedete. Daneben appellieren wir an alle Staatsbürger, die Wahlkorruption zu bekämpfen, damit den Kandidaten wie den Wählern klar wird, dass diese Praxis die Grundlage der Demokratie untergräbt und das Vorherrschen der Ungerechtigkeit steigert.

⁸ Vgl. *Centesimus Annus*, Nr. 42.

⁹ Vgl. Studie der Brasilianischen Kommission *Justitia et Pax* und IBRADES: *Pela ética na gestão do sistema financeiro nacional*. Edições Loyola, São Paulo 2000.

53. Ein anderer schwerwiegender Anschlag auf das demokratische Leben leitet sich vom gegenwärtigen Misstrauen ab, das die drei Gewalten umgibt. Die Vielzahl der Anklagen der Korruption und des Betrugs, die Repräsentanten gegeneinander einbringen, die fehlende Klarheit und Schnelligkeit bei der Aufklärung von Vorwürfen und der Bestrafung der Schuldigen löst bei der öffentlichen Meinung Enttäuschung und Misstrauen in die demokratischen Institutionen aus. Die katholische Kirche drängt darauf, die demokratischen Institutionen wie die Autonomie der drei Gewalten, die Informationsfreiheit und die Manifestation der Bürgerrechte zu würdigen. Gleichmaßen tritt sie für die ethische und religiöse Bewusstseinsbildung ein, als Weg zur Überwindung der aktuellen Krise, die die Grundlagen der demokratischen Beziehungen schwächt.

54. Ein großer Teil der Bevölkerung erleidet hautnah die Gewalt, die vor allem in Städten vom organisierten Verbrechen ausgeht und Unsicherheit verbreitet. Die Ursachen dieses steigenden und alarmierenden Phänomens, das täglich Dutzende Opfer fordert, sind unter anderen die Schwächung der gemeinschaftlichen Bindungen, die steigende Marginalisierung von Bürgern, der Konsum und Handel von Drogen, die Korruption des für die öffentliche Sicherheit verantwortlichen Apparats und die herrschende Straffreiheit.

5. Das ethische Bewusstsein stärken

55. Die Stärkung des ethischen Bewusstseins bei öffentlichen Aktivitäten und in der Parteipolitik wie bei der Nutzung der Ressourcen der Nation ist nicht nur eine Bestrebung der Kirche, sondern der gesamten zivilen Gesellschaft. Das Volk erwartet nicht nur von den Regierenden und Politikern, sondern von allen Eliten eine deutlichere und wirksamere Verpflichtung für die nationalen Interessen. Wir richten einen Appell an die Besitzenden, dass sie in die Entwicklung des Landes investieren, Arbeitsplätze und Wohlstand für alle Brasilianer schaffen. Wir beklagen den schreienden Widerspruch zwischen der Anhäufung einer belastenden Auslands- und Inlandsschuld, die den Staat und alle Bürger bedrückt, und den offenen oder verschleierte Transfer von brasilianischem Kapital ins Ausland.¹⁰

56. Aus dem Fortschritt in Wissenschaft und Technologie ergeben sich neue ethische Fragestellungen an unsere Generation. Die Kirche sorgt sich um den vollen Respekt des Lebens von der Empfängnis bis zum Mysterium des Todes. Angesichts der steigenden Möglichkeiten, in den biologischen Kreislauf von Menschen, Tieren und Pflanzen einzugreifen, ist Vorsicht bei allen Interventionen geboten, die auf das Leben, besonders das menschliche, negative Auswirkungen haben könnten. Es kann nicht wie ein manipulierbares Objekt je nach Belieben behandelt werden, denn es hat an sich Wert und das Recht auf unverletzliche Existenz.

57. Die Stärkung des ethischen Bewusstseins muss unbedingt die persönliche wie familiäre Dimension betreffen, etwa die Stärkung des Ehesakraments, das sich durch göttliche Initiative zwischen Mann und Frau vollzieht. Wir beobachten die Verbreitung einer Lawine von Werten, die im Widerspruch zur menschlichen Natur stehen. Als Beispiel dafür stehen unter anderen: Kinderfeindlichkeit, freiwillige Sterilisierung, Befürwortung der Euthanasie.

6. Eine Gesellschaft fördern, die die Unterschiede respektiert

58. Es ist notwendig, andere Aspekte der Demokratie in unserem Land zu verstärken: das friedliche Zusammenleben verschiedener Ethnien, Kulturen und religiöser Ausdrucksformen, den Re-

¹⁰ Vgl. ebd. Der »Export« von brasilianischem Kapital erfolgt durch »Contas CC5«.

spekt gegenüber der Vielfalt, die Wertschätzung des bis heute diskriminierten Teils der Bevölkerung.

59. Auch die katholische Kirche ist zu einer ernstlichen Überprüfung ihres Denkens und ihrer Haltungen aufgerufen. Wir können keine Form der Diskriminierung, Unterdrückung und Gewalt gegen Menschen akzeptieren, die unsere Geschwister sind, Kinder des gleichen himmlischen Vaters. Nicht gutheißen können wir ein Konzept, das die Frauen verachtet, wenn wir die Unbefleckte Mutter Gottes hochschätzen und sie als Patronin Brasiliens verehren. Wir müssen nicht nur unsere Haltung überdenken, sondern auch mit offenem Geist den berechtigten Forderungen der Bewegungen – der Indios, der Schwarzen, der Frauen und anderer – Gehör schenken, die in organisierter Form Menschengruppen vertreten, die in der Vergangenheit diskriminiert wurden und in der Gegenwart gemeinsam für die Gleichheit ihrer Rechte eintreten. Wir fühlen uns zur Verteidigung der Vielfalt der Kulturen verpflichtet, mit besonderer Aufmerksamkeit auf die afro-brasilianische und indigene Bevölkerung. Wir übernehmen die Verpflichtung, die Einhaltung der Verfassungsverfügungen zu fordern, wie die Demarkierung und Regulierung der indigenen Gebiete und der Überreste der Quilombos.¹¹

7. Die Umwelt bewahren

60. Wir haben die Verantwortung, die Plünderung der Natur zu verhindern, um den künftigen Generationen keine verschmutzte und verwüstete Erde zu hinterlassen. Unsere Verpflichtung ist größer, da Brasilien über außergewöhnliche Naturreichtümer verfügt. Erwähnt seien hier Wasser und Wälder: zwei Ressourcen, die weltweit knapper werden und geschützt werden müssen nach dem Prinzip der nachhaltigen Entwicklung, die wieder herstellt, was verbraucht wurde. Unglücklicherweise ist das, was wir beobachten, die Ausbeutung der Wälder und die Verschmutzung von Luft und Wasser. Unsere bischöflichen Mitbrüder in Amazonien befürchten, dass der Wald in weniger als 25 Jahren zerstört sein wird, wenn es im aktuellen Rhythmus weitergeht.¹² Es ist dringend notwendig, dass die brasilianische Nation zum Wohl der gesamten Menschheit wirksam auf diese Gefahr reagiert, der folgenschweren Bedrohung gegenübertritt, die die ganze Welt besorgt, auch um äußere Eingriffe zu verhindern.

61. Die Umweltfrage stellt sich in Brasilien auch im städtischen Raum, wo sich rund 80% der Bevölkerung konzentrieren. Der physische, soziale und wirtschaftliche Verfall sowie der ökologische Abbau in den brasilianischen Städten sind besorgniserregend. Es ist Dringlichkeit der öffentlichen Politik gefordert – Bund, Bundesstaaten, Gemeinden, miteinander verbündet – um der Situation zu begegnen und eine Umkehr der Tendenzen herbeizuführen. Man schätzt (ausgehend von den Daten aus 1995) einen Mangel an 5,6 Millionen Wohnungen, davon 4 Millionen im urbanen Bereich. Die Wasserversorgung ist für 67% der brasilianischen Bevölkerung (88% in den städtischen Zonen) gewährleistet, aber nur für 31% der Bevölkerung ist eine Kanalisation vorhanden, was einen Anstieg der Verschmutzung des Wasserkreislaufes und die Verbreitung von Krankheiten bedeutet, verbunden mit der Gefahr von Epidemien, die auf verschmutztes Wasser zurückgehen. Die Zunahme des motorisierten Transports verursacht eine immer gefährlicher werdende Luftverschmutzung.

¹¹ Quilombos = Fliehdörfer der der Sklaverei entkommenen Schwarzen.

¹² Vgl. Silveira, Vilma, »Quinhentos anos de desmatamento«, in: *Jornal do Brasil*, 18.4.2000, p. 12. Die Vereinten Nationen schätzen, dass derzeit weltweit für sechs Hektar abgeholzten Waldes nur ein Hektar aufgeforstet wird. Jüngste Studien des World Wide Fund for Nature (WWF) zeigen den Rückgang der Waldflächen in Brasilien seit dem Jahr 1500 auf. 93% des Mata Atlântica, 50% des Cerrado und 75% des Floresta Amazônica. Das sind insgesamt 2,7 Millionen km² zerstörter Wald. In Amazonien wurden in den letzten 25 Jahren 551.000 km² abgeholzt. Das ist ein Gebiet in der Größe von Frankreich.

V. Die Kirche im Dienst der Hoffnung

62. Wir stehen am Anfang eines neuen Jahrtausend, von dem die brasilianische Nation erwartet, ihre Identität besser entfalten zu können, vor allem frei von dem, was sie bisher daran hinderte: Abhängigkeit, Ungleichheit, Missachtung, Diskriminierung. Viele haben Angst, genährt durch jüngste Krisen und Schwierigkeiten, dass das brasilianische Volk in nächster Zukunft enormen Hürden gegenübersteht.

63. Voll Vertrauen wollen wir unseren Glauben erneuern. Wir verkündigen, dass Jesus Christus unsere Hoffnung ist. Seine Gegenwart in unserer Mitte ist die Garantie, dass der Samen des Evangeliums nicht abstirbt oder durch die Kraft des Bösen zerstört wird. Aus ihm werden Ähren mit vielen Körnern und der Baum, der vielen Vögeln Zuflucht bietet.

64. Das Evangelium weist auf neue und geheimnisvolle Reichtümer der Zukunft hin. Die christliche Religion lehrt uns, die Schönheit der Schöpfung und den Heilsplan Gottes zu achten. Er steht uns bei, die Sünde und Schwachheit zu überwinden und neue Horizonte der Hoffnung zu entdecken. Die in Jesus Christus begründete Religion ist die Religion des Lobpreises. Sie ist die Erneuerung des Lebens, um die Herrlichkeit Gottes zu loben (vgl. Eph 1,12). Die ganze Schöpfung ist Ausdruck seiner Herrlichkeit; in der persönlichen Sphäre ist der Mensch der Ausdruck der Herrlichkeit Gottes, eingeladen zu einem Leben in der Fülle Gottes.¹³

65. Der christliche Glaube vereint die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Mitmenschen. Die eine kann ohne die andere nicht authentisch sein. »Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.« (1 Joh 4,20) Mit anderen Worten: »Das Evangelium von der Liebe Gottes zum Menschen, das Evangelium von der Würde der Person und das Evangelium vom Leben sind ein einziges, unteilbares Evangelium.«¹⁴ Darum entspringt unsere Reflexion und unsere Analyse der brasilianischen Realität aus dieser geschwisterlichen Liebe, der uneingeschränkten Solidarität mit jenen, die unser Vaterland lieben.

66. Voll Zuneigung richten wir Worte des Ansporns und der Ermutigung an die Mitglieder unserer Gemeinden, die sie jeden Tag mehr weiterbringen auf dem Weg ihrer Berufung nach dem Beispiel des heiligen Paulus, der sagte: »Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist. Das Ziel vor Augen.« (Phil 3,13–14)

67. Wir betrachten das Leben und die Zukunft unserer christlichen Gemeinden und wollen mit den Brüdern und Schwestern das Licht des Heiligen Geistes teilen, das uns spirituelle Stärke und Festigkeit inmitten der täglichen Herausforderungen und Schicksalsschläge spendet.

68. Unser Hirtenwort will im Einklang mit dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in America* die Neue Evangelisierung übernehmen und fundamentale Aspekte unserer Begegnung mit Jesus Christus, Weg der Umkehr, Kommunion und Solidarität, aufzeigen.

1. Umkehr und Heiligkeit

69. Vereint im Gebet mit der Mutter Gottes, dem Vorbild der Apostel im Abendmahlssaal folgend, rufen wir den Heiligen Geist an, dass er in diesem Gnadenjahr unsere Gemeinden und uns selbst heilige und wandle wie Jesus, um »Salz, Licht und Sauerteig« der Welt sein zu können. Persönlich

¹³ Vgl. *Tertio Millennio Adveniente*, Nr. 6.

¹⁴ *Evangelium Vitae*, Nr. 2.

und in der Gemeinde soll die Meditation des Wortes Gottes, die ständige Bildung, die Teilnahme an den Sakramenten und am liturgischen Leben, besonders an der Feier des Wortgottesdienstes und der Eucharistie am Sonntag zunehmen.

70. Die Kraft der göttlichen Gnade erneuere in uns die persönliche Umkehr angesichts der Herausforderungen des Hedonismus und des Konsumismus, damit wir ein Beispiel geben von einem einfachen, bescheidenen, genügsamen und solidarischen Leben. Angesichts der ständigen Angriffe auf das unschätzbare Gut des Lebens und der Heiligkeit der Familie kommt es den Christen zu, Zeugnis abzulegen von ihrem eigenen Glauben.

2. Freude schöpfen aus der geschwisterlichen Gemeinschaft

71. In Erinnerung an das Wort Jesu, das uns als Jünger bezeichnet, wenn wir einander lieben, danken wir Gott für die Verbundenheit, die der Heilige Geist in seiner Kirche verwirklicht. Wir rufen zu einer eifrigen und freudigen Erfahrung der persönlichen Heiligkeit und des gemeinschaftlichen Lebens auf.

72. Die kirchliche Gemeinschaft, die uns trägt, ist vor allem die Gemeinschaft in der katholischen Kirche auf der ganzen Erde. Sie hat in Rom ihr Zentrum und im Nachfolger von Petrus, Papst Johannes Paul II., ihren Hirten, dem wir dankbar sind für seine Gegenwart bei unserer Feier der 500 Jahre durch seinen Kardinallegaten. Wir haben die Gemeinschaft und Solidarität der Kirche vieler Länder erfahren, die uns Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sandten und finanzielle Mittel zur Verfügung stellten. Unsere Dankbarkeit gilt diesen Kirchen und ihren Missionaren. Diese Gemeinschaft verwirklicht sich in der Kirche Brasiliens in seinem Volk, seinen Laien, seinen mutigen Pastoralassistenten, seinen Ordensleuten, seinen Priestern, Diakonen, Basisgemeindeleitern und Seminaristen sowie innerhalb der Bischofskonferenz. Bei unseren Versammlungen suchen wir nach einem gemeinsamen Weg in Wahrung der legitimen Autonomie jeder Diözese oder Ortskirche. Wir schätzen unsere Gemeinschaft mit den Priestern, die sowohl für die Kirche als auch für das brasilianische Vaterland einen so wertvollen Dienst erbringen. Wir loben Gott für das Lebenszeugnis und den Dienst am Volk, den Mitglieder zahlreicher Kongregationen und Säkularinstitute in den verschiedenen Diözesen leisten. In diesem kirchlichen Dienst überragt die aufopfernde Hingabe der Frauen, die in Krankenhäusern, Schulen und unter dem leidenden Volk arbeiten.

73. Weiterzuführen sind die lobenswerten pastoralen Anstrengungen mit den Jugendlichen und den Familien, um sie als Beispiel für eine christliche Haltung zu gewinnen, besonders die jungen Generationen für ihre Besinnung auf sich selbst, für den Frieden und die Freude des Herzens. Wir stellen fest, dass die durch Katechese und Firm sakrament gestärkte Jugend einen immer überzeugenderen Beweis ihrer christlichen Verpflichtung gibt und in steigender Zahl dem Ruf Gottes für den Dienst in der Kirche folgt. Wir begrüßen den bemerkenswerten Einsatz bei der biblischen und liturgischen Bildung und in pastoralen Organisationen, vor allem wenn es um die im Evangelium begründete vorrangige Option für die Armen geht. Wir möchten dazu ermuntern, dass die Aktivitäten der Gemeinden und kirchlichen Bewegungen gegenseitig geschätzte Wege der Gemeinschaft und geschwisterlichen Zusammenarbeit finden.

74. Die Freude unserer geschwisterlichen Gemeinschaft möge uns helfen, unseren ökumenischen und interreligiösen Dialog zu verstärken, in Übereinstimmung mit den Aufrufen und Anleitungen der Kirche. Sie legt uns das Gebet für die Einheit und Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen nahe, die im Dienst jener stehen, die spirituelle und materielle Unterstützung brauchen.

3. Solidarität und missionarische Hingabe

75. Unsere abschließende Ausführung gilt der Anerkennung der Teilhabe des Volkes Gottes an der Mission der Kirche. Der Glaube an Jesus Christus und die bedingungslose Liebe zu ihm drängen uns, mit Eifer die Evangelisierung als unsere wichtigste Aufgabe zu übernehmen. Die Verkündigung, neben dem ausdrücklichen Wort über das Geheimnis, umfasst auch den Dienst, den Dialog und alle Formen der Mitarbeit von Christen, die Zeugnis ablegen vom Glauben an die Person und Botschaft unseres Herrn.

76. Wir freuen uns über die Volksmissionen, bei denen sich viele Laien – ohne Mühen zu scheuen – darauf vorbereiten, Jesus Christus ihren Geschwistern zu verkünden. Wir legen auch die Katechese der Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen ans Herz. Wir erinnern an die Besuche in den Haushalten, an die Meditationsgruppen, die Gemeindetreffen und die Zuwendung zu den kirchlich Fernstehenden. Worte des Ansporns richten wir an jene, die sich auf den neuen Areopagen der Kommunikationsmedien und der Kultur tummeln und sich den Herausforderungen der Arbeitswelt stellen.

77. Es eröffnen sich Horizonte für die Solidarität mit Völkern und Ländern in Afrika und Asien, die dramatisches Elend erdulden. Dringend geboten ist die missionarische Zusammenarbeit zum Wohl der Regionen, die pastorale Mitarbeiter brauchen oder wo das Evangelium Jesu Christi noch nicht bekannt ist. Unsere Achtung und Ermutigung gilt den Missionaren, Männern und Frauen, die ihr Land verlassen, um Jesus Christus in den ärmsten und entlegensten Gebieten zu verkünden, am Rande der Städte, in Amazonien oder auch über die Grenzen hinaus, in Lateinamerika, Asien und in verschiedenen Diözesen Afrikas. Gott, der an Großzügigkeit nicht zu überbieten ist, stärke unseren Glauben und unsere Hingabe, damit in unserer Kirche neue Berufungen erblühen.

78. Wir danken Gott für die Anstrengungen jedes Bruders und jeder Schwester, die entsprechend ihren Charismen und ihrem Lebensstand, oftmals im Verborgenen, ihre Mission erfüllen und ihr Leben als heiliges Opfer für Gott darbringen (vgl. Röm 12,1). Liebevoll erinnern wir an die Brüder und Schwestern, die ein kontemplatives Leben führen. Wir denken an die Treue der Eheleute, ihren Einsatz für die Familie und in der Arbeitswelt. Wir denken an die Aufmerksamkeit gegenüber den Behinderten, den Kindern, den Gefangenen, an die Vorsorge und Heilung von Drogenabhängigen, an die Förderung des Gemeinwohls und die Mitarbeit am Wandel der Gesellschaft. Ganz besonders haben wir die Opfergabe der Betagten und der Kranken vor Augen, die ihre Leiden mit Jesus Christus zur Rettung der Welt vereinen.

79. Wir bitten die Jungfrau von Aparecida, die Gottesmutter und unsere Mutter, die Patronin von Brasilien, dass sie uns wie in der Vergangenheit immer helfe, den Glauben und die Hoffnung im Volk zu bewahren, sowie den Leidenden und Opfern das Bild des mütterlichen und erbarmenden Antlitzes Gottes zeige. Sie erwecke im Herzen aller Brasilianer die Gesinnung der Geschwisterlichkeit und Solidarität als Grundlage für neue soziale Beziehungen und für ein hehres Vaterland, das wir alle wünschen.

80. Nochmals danken wir Gott für den christlichen Glauben unseres Volkes und für die Suchenden, die Christus noch nicht als den einzigen Retter erkannt haben. Wir bitten mit dem Apostel Paulus: »Der Vater der Herrlichkeit gebe euch den Geist der Weisheit und Offenbarung, damit ihr die Wahrheit erkennt. Er erleuchte die Augen eures Herzens, damit ihr versteht, zu welcher Hoffnung ihr durch ihn berufen seid, welchen Reichtum die Herrlichkeit seines Erbes den Heiligen schenkt und wie überragend groß seine Macht sich an uns erweist.« (Eph 1,17–19)

81. »Er aber, der durch die Macht, die in uns wirkt, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder uns ausdenken können, er werde verherrlicht durch die Kirche und durch Christus Jesus in allen Generationen, für ewige Zeiten. Amen.« (Eph 3,20–21)

Die Bischöfe der katholischen Kirche in Brasilien

Buchbesprechungen

America Pontificia III. Documenti pontifici nell' Archivio Segreto Vaticano riguardanti l' evangelizzazione dell' America: 1592–1644. A cura di **Josef Metzler**, collaborazione di **Guisepina Roselli**. Collectanea Archivi Vaticani 38/Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 5, Libreria Editrice Vaticana / Città del Vaticano 1995; 863 S.

Rechtzeitig zum Jubiläum der Evangelisation Amerikas hatte JOSEF METZLER 1991 unter dem Titel »America Pontificia« zwei Bände herausgegeben, die auf die Neue Welt bezogene päpstliche Quellen aus dem Jahrhundert von 1493 bis 1592 im lateinischen Original dokumentieren. Ihnen ließ er schon 1995 einen dritten Band folgen, der indessen angesichts der hohen Anzahl relevanter Texte (es werden 1409 Einträge gezählt) in der Regel ein Regest in italienischer Sprache bietet und nur herausragende Stücke wie z.B. die Errichtung von Diözesen im vollständigen lateinischen Wortlaut wiedergibt. METZLER kann aus dem reichen Fundus der Überlieferungen des Hl. Stuhls schöpfen: Registri Vaticani, Registri Lateranensi, Acta Camerarii, Acta Vicecancellarii, Secretaria brevium usw. Bedenkt man, dass viele Quellen des Vatikanischen Archivs bei dessen Verschleppung nach Paris durch Napoleon verlorengegangen sind, dass also das Erhaltene nur ein Teil des historischen Ganzen der vatikanisch-amerikanischen Beziehungen darstellt, so hat man Anlass, den verbreiteten Topos eines Quasi-Ausschlusses Roms aus der amerikanischen Kirchengeschichte der Kolonialzeit durch die Patronatsrechte der iberischen Kronen zu differenzieren.

Inhaltlich überwiegt in den Quellen das Alltägliche des kirchlichen Lebens: Da werden den Bischöfen Fakultäten gewährt oder verlängert, von Ehe- bzw. Weihhindernissen und dergleichen zu dispensieren; pastoral begründete Ausnahmen von Bestimmungen des Kirchenrechts werden – häufig unter Berufung auf die weiten Entfernungen – zugelassen; Ordensübertritte oder bei den Benediktinern Entbindungen von der »stabilitas loci« werden in Einzelfällen bewilligt. Immer wieder spiegeln sich in den Quellen aber auch wichtigere Vorgänge der kirchlichen Landesgeschichte; als Beispiel sei Brasilien herausgegriffen. Zwischen 1592 und 1644 trat viermal eine Vakanz des damals einzigen brasilianischen Bistums Salvador da Bahia ein; die auf königlichen Vorschlag erfolgenden Verleihungen an Constantino Barradas (1602), Marcos Teixeira (1621), Miguel Pereira (1627) und Pedro da Silva Sampaio (1632) sind in *America Pontificia III* ausgewiesen: 230, 814, 962, 1083. Ein Breve von 1599 erlaubt Einblicke in die Stiftung des Benediktinerinnenklosters Olinda durch Frau María de la Rosa (140). Um die Glaubensverbreitung zu intensivieren, erhielt 1611 die Provinz Pernambuco in der Diözese Salvador den Sonderstatus eines Vikariats (518). Die herausragendsten Dokumente sind aber zweifellos erstens eine Urkunde Gregors XV., der ja während seines kurzen Pontifikats 1621/23 die Kongregation »de propaganda fide« errichtete; er versicherte am 5. März 1622 Bischof Marcos Teixeira seiner besonderen Anteilnahme an der Ausbreitung des christlichen Glaubens in Brasilien (862); und zweitens die Bulle Urbans VIII. vom 22. April 1639, mit welcher das Verbot Pauls III. erneuert wurde, Indios zu verschleppen, zu verkaufen, zu versklaven, ihrer Güter zu berauben und von ihren Familien zu trennen. Sklaverei entfremde die Indios der christlichen Religion. Auf sie steht die Strafe der Exkommunikation, von der nur der Papst absolvieren kann, was nicht nur für Laien, sondern auch für Kleriker und Religiöse gilt (1284). Da im Wortlaut besonders die Indios von Paraguay, Brasilien und der La Plata-Region hervorgehoben werden, dürfte diese Bulle im Zusammenhang mit den damaligen Jagden der Bandeiranten auf Indios in den paraguayischen Jesuitenmissionen stehen.

Umfangreiche Register nach Incipit, Personennamen, Orten und Sachbegriffen erschließen das mit großer Sorgfalt erstellte Werk. Eigene Erwähnung verdient ein 30 Seiten langer Anhang, der fast 500 Eintragungen in Bezug auf Bruderschaften in lateinamerikanischen Städten auflistet und eine Fundgrube für Studien zur Volksreligiosität bildet. Dem Herausgeber JOSEF METZLER und seiner Mitarbeiterin GUISEPPINA ROSELLI gebühren für ihre selbstlose Arbeit Respekt und Dank.

Mainz

Johannes Meier

Haenger, Peter: *Sklaverei und Sklavenemanzipation an der Goldküste. Ein Beitrag zum Verständnis von sozialen Abhängigkeitsbeziehungen in Westafrika*, Helbig & Lichtenhahn / Basel u. Frankfurt a.M. 1997; 306 S.

Die afrikanische Haussklaverei gilt gemeinhin als eine eher »milde Form« sozialer Abhängigkeit, erst recht im Vergleich mit der amerikanischen und karibischen »Norm«. Als jedoch die Engländer 1874 den legalen Status der Sklaverei an der Goldküste aufhoben, zeigte es sich, dass sie mit ihrer Verfügung den sozial-ökonomischen Lebensnerv afrikanischer Gesellschaften getroffen hatten; leisteten doch gerade die Afrikaner den heftigsten Widerstand gegen dieses, aus dem Verständnis eines aufgeklärt-liberalen Menschenbildes hervorgegangene Verdikt lokaler Abhängigkeits- und Klientelbeziehungen. Selbst einheimische Mitglieder der Missionsgemeinden, die Sklaven und Sklavinnen besaßen, zogen – vor die Wahl gestellt, diese freizulassen oder ausgeschlossen zu werden – in der Regel letzteres vor. Die Basler Missionare, die im Südosten der Goldküste und in der Stadt Accra arbeiteten, favorisierten daher auch mehrheitlich – gegenüber der strikten Haltung der Missionsleitung in Basel – einen »gleitenden« Übergang in die Freiheit. Bereits 1977 hatte Cornelia Vogelsang diese normative Seite der Einstellung der Basler Mission und den missions-internen Diskurs zur Haussklaverei untersucht (»Pietismus und afrikanische Kultur an der Goldküste«). Die Basler historische Dissertation von PETER HAENGER wendet sich demgegenüber dem Geschehen »on the spot« zu, wobei er sich neben der fast einzigartigen Sammlung der »Sklavenemancipationsprotocolle« im Basler Archiv auf die Gerichtsprotokolle des Kolonialstaates, vorhanden im Nationalarchiv in Accra (Ghana) und im Public Record Office in Kew/London, stützt. Diese eingehenden Recherchen erlauben es dem Vf., von einem biografischen und mikroanalytischen Ansatz aus Zugang zur »Realität« der Institution Sklaverei und zum Ablauf der Sklavenemanzipation zwischen 1860 und 1900 zu gewinnen. Indem er seine mit quellenkritischer Akribie rekonstruierten Fallbeispiele wiederum in die Forschungsdiskussion (Meillassoux, Miers-Kopytoff, Hopkins, Lovejoy usw.) einbindet, zeichnet HAENGER eine beeindruckende »Nahaufnahme« von afrikanischer Sklaverei, die eine wertvolle Ergänzung und Weiterführung bisheriger Forschung zur (west-)afrikanischen Sklaverei darstellt. Dazu gehört in erster Linie eine Einsicht in das weite Spektrum der Haussklaverei (von brutaler Ausbeutung und ritueller Tötung bis zu nahezu völliger Familienintegration), dazu gehören aber auch Aspekte wie die Erosion der Sklaverei bereits vor dem Emanzipationsdekret, die gesellschaftlichen und ökonomischen Folgen der Sklavenemanzipation, die »seelischen Konflikte« zumeist euroafrikanischer christlicher Sklavenbesitzer, der pragmatische Umgang der Missionare und Beamten »vor Ort« mit der »Sklavenfrage« sowie die Entstehung neuartiger Dienstverhältnisse an der Goldküste, bei denen nicht zuletzt die Missionare eine Vorreiterrolle einnahmen. Mit der 1890 einsetzenden »Kakao-Revolution« spielte die Sklaverei – dies im Sinne der Williams-These – jedenfalls keine Rolle mehr. Insgesamt vermittelt die profunde Studie somit einen anschaulichen Einblick in die Komplexität und Vielfalt sozialer und

ökonomischer Abhängigkeitsverhältnisse in Afrika und deren allmählichen Wandel im Zuge des verstärkten Zugriffs des Kolonialstaates und der christlichen Mission.

Münster

Horst Gründer

Müller, Ludger Anton SVD: *Die Geschichte der Indianermission der Steyler Missionare in Paraguay (1910–1925)* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 71), Steyler Verlag / Nettetal 1999; 211 S.

Dieses Werk behandelt die kurze Geschichte der Mission der Steyler Missionare unter den Guaraní-Indios in Paraguay, die man wohl als eine Odyssee für beide Seiten betrachten kann. Die Arbeit ist von den Primärquellen aus aufgebaut. Der Autor bietet reiche Dokumentation über Idee, Vorbereitung, Durchführung und schließlich Aufhebung der Mission. Dabei geht er objektiv und mit großer Zuverlässigkeit vor, ebenso auch mit dem angemessenen Respekt vor dem Gründer der Gesellschaft des Göttlichen Wortes und den zeitgenössischen Missionaren. Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse Paraguays in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts sind treffend erfasst: Völliger Unwille der Regierenden zur Gerechtigkeit gegenüber den indigenen Völkern, Korruption bei der Aufteilung des Landes, geringe christliche Durchdringung der mestizischen Bevölkerung des Binnenlandes.

Die missiologischen Kriterien jener Zeit kommen in den zitierten Quellen klar zum Vorschein. Zwischen der landesüblichen Pastoral und der Mission bestand eine Spannung. Für letztere stand auch nur eine recht kleine Personenzahl bereit, deren anthropologische Kenntnisse nicht ausreichten. Die Patres außerhalb der Mission hatten wenig Verständnis für deren spezifische Bedürfnisse und Probleme. Der Gründer der SVD, P. Arnold Janssen, legte stets großen Wert auf gutes Auskommen mit den Jesuiten und auf ein Anknüpfen an deren Methoden. Auffällig ist, wie selten in den Quellen die Mission als Werk Gottes verstanden wird.

Das glänzend geschriebene Kapitel VIII »Kritische Würdigung und Ausblick« stellt als Schlüsselproblematik jeder Indianermission mit Recht die Landfrage heraus und verbunden mit ihr den Respekt vor der indigenen Kultur, in der bereits der Samen des Evangeliums schlummert. Mission kann sich nur als freie Beziehung innerhalb der indianischen Sprache und Kultur im Sinne eines Angebotes der Offenbarung entfalten hin zur Begleitung der »Anderen« und schließlich, vor allem wenn es von ihnen gewünscht ist, zur Verteidigung ihrer Rechte. Weil dies im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts noch nicht erkannt wurde, war die Schließung der Mission durch die Oberen 1925 richtig. Sie eröffnete einer späteren Generation Möglichkeiten, neue Wege im angedeuteten Sinn zu gehen, ist es doch die Mission, die den Missionar verändert.

Mainz

Francisco J. Bosch OMI

Oldendorp, Christian Georg Andreas: *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caribischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan, Teil I + II* (Barby 1777). Reprint mit einer Einf. von Erich Beyreuther. Georg Olms Verlag / Hildesheim 1995; 1068 S. + 62*.

OLDENDORP's work made a fundamental contribution to the invention of the Caribbean. His definition of the Caribbean as the islands in the Caribbean Sea was the first to be produced: »Unter

den caraibischen Inseln werden diejenigen verstanden welche zwischen der Küste von Terrafirma des mittägigen America und der großen Antille Portoric in einem Bogen von Süden nach Norden ... Unter diesen Inseln liegt Tobago der Linie am nächsten, und St. Thomas ist von derselben am weitesten entfernt« (2).

One must take into account the mission of the Moravian church in the Caribbean in order to understand OLDENDORP's contribution. The mission started shortly after the founding of Herrnhut by exiles from Bohemia and Moravia who seek refuge in the territory of Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), who became the leader of the Moravian church. In 1731 Zinzendorf had visited Copenhagen and at the Royal Court he met a black slave, named Anton, from the Danish colony St. Thomas. He was so impressed by Anton's story that the slaves had not heard of Jesus Christ, that already in 1732 he arranged to send the first missionaries to St. Thomas. Many years later, in 1766, the Moravian authorities had commissioned OLDENDORP to write a history of that mission. OLDENDORP was born in 1727 in the region of Hannover and he had studied theology at the University of Jena around 1740. When he received the task to write the book he was a teacher at the Pedagogicum and an assistant preacher in Niesky. As one of the first academically trained members of the Moravian church he was commissioned to visit the mission stations on the Danish islands in order to write their history. He left Europe at the end of 1767 and he arrived at St. Croix on May 22, 1768. He visited also St. Thomas and St. Jan and on October 23, 1769 he left St. Thomas for New York and Bethlehem, where he used the Moravian archives for his own research project. In 1770 he was back in Europe. In October 1776 he finished his work and submitted a report of approximately 4000 pages, more than the Moravian church was willing to publish.

OLDENDORP was asked by the Unity Elders' Conference in Herrnhut to reduce his report to »essential matters«, but also this second version failed to satisfy the Moravian authorities due to its length. They commissioned then Johann Jakob Bossart, the head of the church archives, to reduce the manuscript to a publishable size. The results were printed in Barby in 1777 and now reprinted in 1995 as Vol. XXVII in the Zinzendorfiana (»Materials and Documents«), with a very useful introduction written by Erich Beyreuther who is one of the editors of this collection.

Volume I is so to speak dedicated to the context of the mission. It describes the environment, plant and animal life, geology, meteorological phenomena, methods of agricultural production and travel routes between the islands. OLDENDORP had used the most advanced natural historical scholarship of that time to classify his observations. He also describes the Arawak past of the Caribbean islands, the so-called discovery by Columbus and their colonisation by different European nations, including the Danish colonisation. And the work contains most interesting ethnographic observations of the African slaves. He had used »modern« anthropological method to gain information by questioning the slaves directly, partly using African interpreters: »Die Nachrichten, welche ich von dem politischen und moralischen Zustande verschiedenen schwarzen Nationen in Guinea und einigen andern Ländern in Africa hier mittheilen will, habe ich aus Unterredungen mit Negern von beinahe dreißig Nationen gesammelt« (270). He describes the African origins of the slaves, the slave trade, the material living conditions of the slaves, their religious cultures, the development of the Creole language (»Negerhollands«) on the Danish islands, and other interesting linguistic observations on many different African languages.

Volume II is dedicated to the history of the Moravian mission on St. Thomas, St. Croix and St. Jan (St. John) from 1732 to 1768. It contains many valuable details for missionary historiography, like the farewell speech of Zinzendorf to the slaves (in the Creole language!), when he paid a visit to the Danish islands in 1739: »... daß ihr euren Herren und Frauen getreu, und euren Meisterknechten und Bombas gehorsam sein, und alle eure Arbeit mit Liebe und Emsigkeit thun möget, als ob es für euch selbst geschähe ... denn der Herr hat alles selbst gemacht, Könige, Herren, Knechte

und Sklaven ... Gott hat die ersten Neger gestraft, daß sie Sklaven sein sollten. Die Seelenseligkeit macht euch dem Leibe nach nicht frei, sondern nimmt alle böse Gedanken ... weg und alles, was euch verdrießlich darüber macht, daß ihr Sklaven seid. Denn unser Herr Jesus hat sich selbst, so lange er in der Welt gewesen, zu einem Knecht hingegeben ... Ich selber bin wol frei geboren, aber mein Heiland hat mich gelehrt, Tag und Nacht mit Lust für andere zu arbeiten« (594–595).

Bossart's edited version of OLDENDORP's work has been widely used by Moravian missionary historians and other scholars, but the truth is that the original manuscript kept in the Moravian Archives in Herrnhut is superior to the published text. OLDENDORP himself, who died in 1789, had protested in a letter to the United Elders' Conference, after the publication of his work, against the fact that his observations and findings had been distorted: »Zu dem Umarbeiten in dem Sinn, wie es der Herausgeber meint, hat er wie er meldet, meine Genehmigung erhalten. Welch eine Dreistigkeit, sowas unwahres in die Welt hinein zu schreiben! Womit kann er das beweisen ...?« (quoted by Erich Beyreuther, »Einführung«, 53*). Bossart had especially reduced considerably the first part of the work that concerns the natural history of the Caribbean islands. But he also had changed the perspective, for example Oldorp's critique against slavery was much more severe than what was published. There is a project going on of a historical-critical edition of the larger manuscripts. We hope to see soon the publication in German and English of Oldendorp's work, that constitutes an exceptional important document in Caribbean Studies.

Mainz

Armando Lampe

Stahelin, Fritz: *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert.* Eine Missionsgeschichte hauptsächlich in Briefen und Originalberichten. 7 Teile in 3 Bänden, Herrnhut o.J. (1913–1920). Reprint, Georg Olms Verlag / Hildesheim 1997, mit einer Einf. von Matthias Meyer; 1942 S.

Nach den drei klassischen Missionsgeschichten des 18. Jh's. aus der Brüdergemeine (D. Cranz 1765 über Grönland, C.G.A. Oldendorp 1777 über die Kleinen Antillen und H. Loskiel 1789 über Nordamerika) ist jetzt beim gleichen Verlag ebenfalls als Reprint-Ausgabe die eineinhalb Jahrhunderte später herausgekommene Missionsgeschichte von FRITZ STAEHELIN über die Mission der Brüdergemeine im 18. Jh. in Surinam und Berbice erschienen. Das stattliche Werk deckt historisch das Jahrhundert ab, in dem Herrnhuter Mission mit größtem personellen und finanziellen Einsatz auf dem Südamerikanischen Kontinent ihren Anfang nahm und der Grund zur daraus erwachsenen selbständigen Kirche in Surinam gelegt wurde. Deshalb kommt dieser Zeit eine besondere Bedeutung zu. STAEHELIN'S Werk unterscheidet sich nicht nur durch das größere Format von den zuvor genannten, sondern auch in seiner Anlage.

Der Verfasser, der selbst über langjährige Missionserfahrung in Surinam verfügte und den man auch als Herausgeber bezeichnen kann, da diese Missionsgeschichte wesentlich eine Sammlung von Quellen ist, hat seinen eigenen Text auf ein Minimum beschränkt. Dafür hat er es weitgehend den chronologisch, systematisch und regional geordneten in diesem Werk publizierten Originaltexten überlassen, als Tagebuchnotiz, Bericht, Abhandlung, Reisebeschreibung, Lebenslauf und Dokument verschiedener Art für sich zu sprechen und so den Gang dieses Stückes Missionsgeschichte sichtbar zu machen.

Das Leben unter und mit Indianern, Freinegern (Buschlandkreolen) und Plantagensklaven brachte den anfangs einfachen Handwerkermissionaren, zu denen von der Mitte des Jahrhunderts an auch akademisch gründlich Gebildete kamen, neben missiologischen Überlegungen auch große Kenntnis

von deren Sprachen, Sitten, Gewohnheiten und Lebensbedingungen. Von diesem Wissen hat sich neben gesellschaftlich, politisch und geografisch interessanten Beobachtungen in ihrer Arbeit und ihren Berichten, die großteils weiter verbreitet wurden, viel niedergeschlagen.

Das in sieben Heften erschienene Werk gliedert sich in drei Hauptteile, die aber nicht mit den drei Bänden, in denen es veröffentlicht wurde, in eins fallen. Den sieben Teilen vorangestellte chronologische Übersichten, detaillierte Inhaltsverzeichnisse, die Beilage von Dokumenten, Aufstellung von Personalveränderungen, statischen Tabellen, so wie für das Gesamtwerk erstellte ausführliche Stichwortverzeichnisse für Personen, Orte und Sachbereiche machen aber die Orientierung leicht und ermöglichen gut die forschende Weiterarbeit unter besonderer Perspektive und an speziellen Sachfragen. Das Werk enthält auch eine Anzahl von Abbildungen, hilfreiche Kartenskizzen und verschiedene Lagepläne von Stationen und Missionssiedlungen.

Die hier aus dem Herrnhuter Unitätsarchiv zusammengestellten Texte sind auch je für sich genommen aufschlussreich und wichtig. Sie ergeben zusammen für die Gesamthematik ein informatives und abgerundetes Bild. Hier findet die Erforschung der Missionsgeschichte und zeitgeschichtliches Kolorit in Verbindung mit bewundernswerten und erschütternden Lebensschicksalen ihren Niederschlag. Dies macht dieses Werk nicht nur wissenschaftlich wichtig, sondern auch menschlich interessant und bewegend und spannend zu lesen.

Das Vorwort hat der Mitherausgeber dieser Olms-Reprint-Reihe von Zinzendorfiana (mit Materialien und Dokumenten) Matthias Meyer selbst geschrieben. In ihm wird auch das gesamte literarische Lebenswerk FRITZ STAEHELINS und die Entstehung dieser Missionsgeschichte ausführlich erörtert. Je mehr man in ihr liest, umso besser weiß man dieselbe zu würdigen.

Karlsruhe

Hartmut Beck

Wendt, Reinhard: *Fiesta Filipina. Koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität*, Rombach / Freiburg i.Br. 1997 (= Rombach Wissenschaft: Reihe Historiae; Bd. 10); 450 S.

Mit dem Ausruf »Sündigen Sie, Padre, sündigen Sie, es ist herrlich, und danach gehen Sie zur Beichte« schließt in Jim Jarmuschs Film »Night on Earth« die üppige Lebensbeichte eines römischen Taxifahrers. Sein Fahrgast, ein Geistlicher, erliegt in diesem Moment einem Schweißausbruch mit anschließendem Herzinfarkt. In den letzten Jahren hat auch die Wissenschaft den real praktizierten Katholizismus als ihren Gegenstand entdeckt. Nicht mehr mit der Brille einer brav konservierenden Volkskunde, sondern aus soziologischer, praktisch-theologischer und historischer Perspektive. Was allzulang als Oberflächenphänomen Folklore unterschätzt worden ist, erregt heute einen beträchtlichen Deutungsbedarf.

Der Freiburger Historiker REINHARD WENDT hat sich mit seiner Studie nicht zum ersten Mal an dieser Diskussion beteiligt, diesmal aber unüberhörbar. In jahrelangen Forschungen v.a. in Ordensarchiven (Manila, Brüssel, Rom, Madrid, Valladolid, Katalonien, Washington ...) hat er eine stupende Materialfülle beginnend mit 1602 bis heute aufbereitet. Aus ihnen hat WENDT die Entwicklung von der spanischen Fiesta zur Fiesta Filipina nachgezeichnet, geleitet von der Frage, welche Reaktionsmöglichkeiten der einheimischen Bevölkerung offen standen, um dem kulturellen Druck von außen zu begegnen. WENDT arbeitet wider den Stachel der politisch korrekten Auffassung links-nationalistischer Historiografen wie z.B. R. Constantino, welche dem kolonialen Katholizismus ausschließlich deformierende Wirkung zuschreiben. Am Beispiel der Fiesta vermag WENDT nachzuweisen, wie aus einem von der Kolonialmacht verordneten Fest ein Ereignis indigener Kultur wurde. Es bleibt zunächst ungeklärt, ob die Aussage »die Fiesta ist ein Stück echt

philippinischer Kultur« eine vorausgesetzte Beobachtung ist oder das Resultat der Untersuchung. Ist sie ersteres, so ist sie hochgradig angreifbar, da sie – so würde Constantino kontern – auf der falschen, weil entfremdeten Selbstwahrnehmung der mental kolonisierten Filipinos beruht. Selbst wenn ein Filipino beteuerte, Fiestas gehörten zu seiner Identität, so könnte dies auch der Ausdruck einer ihm nicht mehr reflex einholbaren Deformation sein. Diese argumentative Schleife ist nur dadurch aufzulösen, wenn Texte der Kolonisatoren (Text von Kolonisierten gibt es erst ab seit dem 19. Jh.!) »gegen den Strich« gelesen werden. Alles, was in den Augen der Missionare anders verläuft, als es von ihnen geplant war, verdient besondere Aufmerksamkeit. Die hermeneutische Schwierigkeit dieser Arbeit ist es also, subversive Strategien aus Texten herauszulesen, die aus der Sicht der Herrschenden verfasst worden sind. Im Durchgang durch Berichte der Missionare an ihre Provinzialen sowie deren Berichte nach Rom, durch Romane, Zeitschriften und Werbetexte, stellt er in einem ersten, weitaus umfangreichsten Teil sechs Fallstudien an. Sie repräsentieren zugleich sechs dominante kulturelle Milieus der Philippinen: Fiestas im traditionell-katholischen (Antipolo), im muslimischen (Basilan), im chinesischen (Mazu-Fest in Batangas), im weltlichen (Feste der spanischen Monarchen) Kontext sowie der bekannte Moriones-Brauch. WENDTS Stil anverwandelt sich in diesen Passagen den Inhalten: Da wird detailgenau und in aller Buntheit erzählt, wie eine Wallfahrt zur Landpartie wird, wie der Schmuck der Madonnenstatue von Antipolo gepflegt wird ... Der Leser gerät in genau die Position, in der die Missionare die Teilnehmer dieser Riten am liebsten sahen: Man schaut und staunt. Diesen Teil zu lesen ist eine Freude.

Der zweite Teil entwirft anhand der dargebotenen Materialfülle das Idealbild einer Fiesta, um die zentralen, immer wiederkehrenden Elemente (z.B. Musik, Feuerwerk, Prozession, Hahnenkampf, u.v.m.) herauszudestillieren. Diese Reduktion auf das Typische macht das Panorama noch farbiger (z.B. Musik, Feuerwerk, Prozession, Hahnenkampf, u.v.m.), bringt aber kaum einen systematischen Fortschritt. Man könnte unterstellen, WENDT wollte in diesem Teil dasjenige Material verwerten, das er nicht bei den oben genannten Fallstudien unterbringen konnte.

Der abschließende dritte Teil ist ein soziologischer Traktat. WENDT entscheidet sich für ein »bipolares Festverständnis«, das zwischen der Feier (staatstragende, ordnende, erziehende Funktion für die Gesellschaft) und dem Fest (identitätsbildende lebensbewältigende Funktion für die Gemeinschaft bzw. die einzelnen) unterscheidet. Die Feier ist verordnet, ist aber nicht ohne das damit verbundene Fest zu haben. Feste jedoch geraten leicht zu unkontrollierbaren Selbstläufern: Sie enden in wilden Tänzen, Gelagen, Wettkämpfen. Kurz: Sie mobilisieren ordnungsrelativierende Kräfte.

Die Orden hatten aus den Erfahrungen der kulturvernichtenden Schwertmission mit Massentaufen in Süd- und Mittelamerika gelernt. Die Philippinen wurden zu einem Experiment einer subtileren Vorgehensweise. Die Einheimischen sollten gezielt, aber »aus eigenem Antrieb« dazu gebracht werden, in zentralen Orten (»Reduktionen«) zu siedeln, den neuen Glauben schöner und machtvoller zu erleben als den alten, sich den Unterweisungen der Missionare unterziehen ... All dies wurde mit einer Art Verlockungsstrategie verfolgt, wovon die Fiesta zentraler Bestandteil war. Die Strategie ging voll auf: Die Filipinos wurden zu Menschen, die das Fremde am liebsten bewundern. Die Strategie ging aber auch daneben, denn die Filipinos ließen es nicht bei der passiven Übernahme, sie eigneten sich das Fremde aktiv an, schmückten es über die Maßen aus, verfremdeten es, vermischten es mit alten Traditionen. WENDT zeigt anschaulich an vielerlei Beispielen, wie Heilige an Orten erscheinen, wo vorher ein Baumgeist zu wohnen pflegte, wie sich in Marienlobliedern satirische Strophen einschleichen, wie religiöse Dramen mit politischen Inhalten angereichert werden, wie eine Fiesta zum Umschlagplatz für revolutionäre Ideen wird, wie eine Madonnenstatue sich von der Repräsentation der spanischen Macht zur Adressatin der persönlichen Gebete und schließlich zur Beschützerin aller (also auch der Kleinen gegen die Großen) entwickelt. Wendt zeichnet hier einen Vorgang nach, der strukturell immer dort vorkommt, wenn sich weltliche

Macht durch die Berufung auf eine höhere göttliche Macht legitimiert. Irgendwann kommen die Beherrschten auf die Idee, sich auf dieselben religiösen Grundlagen zu beziehen, um die Mächtigen daran zu messen und damit zu kritisieren. Hier hätte man sich einige systematische Detailstudien gewünscht, die aufschlüsseln, welche Umfunktionierungsmethoden (Einbau, Umbau, Anpassung ...) Filipinos verwendeten. Die Studie berücksichtigt neben der Konstellation Christentum-Indigene auch Christentum-Chinesen und Christentum-Muslime, um ein differenziertes Bild zu erhalten. Das weckt beim Leser die Neugier, inwieweit dieselbe Kolonisierungsstrategie in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich anschlägt. Je verschiedener nämlich die Ergebnisse, desto mehr spricht für WENDTS These, dass Kolonisierung mehr von der Aneignung durch die Kolonisierten und weniger von der Implantation durch die Kolonisatoren abhängt als bislang angenommen. Zudem gäbe ein direkter Vergleich Aufschluss darüber, warum verschiedene Religionen unterschiedlich missionsresistent sind. Jedoch: WENDT betreibt Geschichte, nicht Religionswissenschaft, sein Material bietet sich noch vielerlei Fragestellungen an. Am Schluss deutet er an, dass das Verknüpfen verschiedener kultureller Stränge nicht ein Resultat, sondern die Voraussetzung der beschriebenen Vorgänge sein könnte. Dass es nicht nur ein automatischer Reflex, sondern eine Leistung der Filipinos war, dem kolonialen Druck auf diese Weise zu begegnen. Das würde bedeuten, dass es zur Kultur der Philippinen gehört, die eigene mit fremden Kulturen zu verschmelzen. Ob dies selber noch einmal ein koloniales Produkt oder eine bereits präspanische Eigenheit der Philippinen ist, ist nicht mehr entscheidbar. Man hat das Geschehene als irreversibel zu akzeptieren, es gibt keine Geschichte im Konjunktiv. WENDTS Verdienst ist es, Dokumente aus vier Jahrhunderten in einer Weise aufbereitet zu haben, die es ermöglicht, philippinische Identität jenseits von geglückter Katholisierung und unglücklicher Kolonisierung zu deuten. Dieses Ergebnis ist eine Provokation allen, die einer eindeutigen Dependenztheorie anhangen.

Dem Werk sind viele Leser auch außerhalb des wissenschaftlichen Spektrums zu wünschen. Das ist zugleich eine Empfehlung an den Autor, auch eine Fassung für allgemein an kolonialer Kultur Interessierte zu erstellen.

Augsburg

Johann Ev. Hafner

Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:

Dr. Katharina Bosl, Bohnesmühlgasse 7, 97070 Würzburg;

Dr. Paulo Fernando Diel, Augustiner Str. 34, 55116 Mainz;

Dr. Peter Downes, c/o Velez, Tamayo N. 24555 (entre Cordero y Salazar),
Quito/Ecuador.

EDITORIAL

Das vorliegende Heft nimmt in den ersten beiden Beiträgen nochmals das Thema der vorangegangenen Nummer auf: 500 Jahre Brasilien. Sie setzen sich mit dem für Brasilien typischen Phänomen des Candomblés und der Frage nach der Identität auseinander. Der brasilianische Theologe *Sergio Douets Vasconcelos* untersucht die religiöse Erfahrung von Männern und Frauen in dem Candomblé, eine der bedeutendsten und zugleich vielfältigen afro-brasilianischen Religion, die so alt ist wie das lateinamerikanische Christentum selbst. Der Preis, den die knapp 4 Millionen aus Afrika verschleppten Sklaven, die wesentlich zur wirtschaftlichen Entwicklung Brasiliens beitrugen, zu zahlen hatten, war enorm, wurde doch von ihnen »die absolute Verleugnung ihrer kulturellen Welt« erwartet. Ihnen blieb nichts anderes übrig als sich des mythisch-symbolischen Arsenal des Christentums zu bedienen um sich ihre »Lebenswelt« wieder aufzubauen, was als »afro-brasilianischer Synkretismus« bekannt wurde. Von einer anfänglichen Strategie des Widerstandes entwickelte sich der Candomblé zu einer »normalen« religiösen Erfahrung, so dass Candomblé-Menschen sich gleichzeitig als Christen betrachten und am Candomblé teilnehmen, ohne dabei einen Widerspruch zu empfinden. Dahinter stecken allerdings weitreichende Fragen, die die eigene Identität betreffen und die *Vasconcelos* v.a. in der Anerkennung durch den »europäischen Vater« sieht. »Bewusst oder unbewusst versuchen wir, unseren »mütterlichen Ursprung« zu verleugnen, die Indio- oder Schwarzenmutter, die im Moment der Gründung unserer Identität vom Weißen vergewaltigt wurde.«

Mit dieser tiefenpsychologisch gedeuteten Spannung zwischen »weiß« und »schwarz«, in welcher afrobrasilianische Identität steht, setzt sich *Joachim G. Piepke* in seinem Beitrag »Der Candomblé und die Frage nach der Identität« kritisch auseinander. Nach ihm kann die Renaissance von Afrokulten nämlich nicht auf die Wiederentdeckung der »schwarzen Mutter« zurückgeführt werden, da individualpsychologische Deutungsmuster nicht ohne weiteres auf soziale Gegebenheiten übertragen werden können und seiner Ansicht nach kein religiöser Dualismus besteht. »Denn der Afrikaner integriert das religiöse System des Katholizismus voll und ganz in sein eigenes Denkgebäude, nämlich in das des Candomblé, und deutet das religiöse Geschehen im christlichen Ritus als paralleles Kulthandeln in denselben religiösen Parametern des archaischen Religionsverständnisses.« Piepke führt das Phänomen des Candomblés, der mittlerweile vor allem unter der weißen Bevölkerung starke Verbreitung fand, vor allem auf religionspsychologische und religionssoziologische Ursachen zurück. In der persönlichen Erfahrung heilender göttlicher Macht in ausweglosen Situationen, wie sie in der Großkirche des Katholizismus nicht gegeben ist, liegt nach Piepke der entscheidende Faktor der Renaissance afrobrasilianischer Religion. Dadurch, dass es ihm gelingt, das Heilwerden des Menschen in den Alltagsnöten sichtbar werden zu lassen, gewinnt der Candomblé an Bedeutung und fordert damit zugleich die Kirche heraus.

Der Beitrag von *Theo Ahrens* beschäftigt sich mit der Herausforderung, welche die Globalisierung an die Mission der Kirche stellt. Auf der einen Seite hat die Kirche zur weltweiten Globalisierung beigetragen, auf der anderen hat sie sich dagegen gestellt, wobei Ahrens die Meinung vertritt, dass das Evangelium selbst zur Globalisierung ruft, allerdings mit einem Unterschied. Das Evangelium bezieht sich ja auf eine einmalige Geschichte, zugleich aber offenbart es ein »pattern« menschlicher Existenz von universaler Reichweite, und ein jedes Volk, das sich auf diese Geschichte bezieht, kann in jedem Ereignis dieses »pattern« entdecken. Für die Wiederentdeckung der Sendung der Kirche bedeutet dies, dass sie bei all ihrem Tun vor allem die christliche Rede von *Gott* zu bewahren und diese in einer interkulturellen und interreligiösen Perspektive zu verantworten hat, wobei dies »vor Ort« beginnen muss. Auch wenn Kirche ein »desinteressiertes Wohlwollen« und Güte vor allem den Schwachen gegenüber zu zeigen und nicht auf die Gewinnung einer Mehrheit zu schielen hat, sie wird sich bei all den ihr anhaftenden Ambivalenzen ihres Seins und Tuns nicht um die Frage nach der Wahrheit herumdrücken können.

DER CANDOMBLÉ UND DIE SUCHE NACH DER BRASILIANISCHEN IDENTITÄT

von Sergio S. Douets Vasconcelos

Das Ziel dieser Untersuchung ist der Versuch, die religiöse Erfahrung zu analysieren, die von Männern und Frauen im Candomblé (afro-brasilianische Religion) gemacht wird. Dies geschieht als Herausforderung für und als Beitrag zur brasilianischen Gesellschaft in ihrem Ringen um den Aufbau ihrer Identität. Brasilien ist als das größte katholische Land der Welt bekannt.¹ Gleichzeitig präsentiert sich in den brasilianischen Städten eine Vielzahl religiöser Gruppen mit den unterschiedlichsten Angeboten auf dem religiösen Markt.² Man muss sich von Anfang an vergegenwärtigen, dass das religiöse Phänomen in Brasilien zu tiefst komplex ist. Aus diesem Grunde möchten wir gleich zu Anfang zwei Feststellungen machen, die für die bessere Einordnung des zu betrachtenden Problems notwendig sind. Zunächst möchten wir die Begrenztheit der Erfahrung betonen, die wir mit jenem Phänomen haben, welches für gewöhnlich als »afrobrasilianische Religionen« bezeichnet wird. Dieses Phänomen ist in seinen Variationen ausgesprochen reich und vielfältig, doch wir beschränken uns auf den Candomblé als der den afrikanischen Wurzeln naheliegendsten religiösen Erfahrung, die der Ursprung aller anderen Variationen ist.³ Die zweite notwendige Feststellung bezieht sich auf den Gebrauch des Wortes »Sekten«, wenn in der aktuellen Diskussion über das religiöse Phänomen des Candomblé gesprochen wird. Dieses Wort trägt nicht nur eine abschätzige Nebenbedeutung, sondern es wird gebraucht um sich auf jene neuen religiösen Gruppen zu beziehen, die vor allem durch das beschleunigte Phänomen der Urbanisierung in den lateinamerikanischen Städten entstanden sind. Der Candomblé darf nicht mit dem aktuellen Phänomen der neuen religiösen Gruppen (Sekten) verwechselt werden. Er ist eine Erfahrung, die ein eigenes Profil hat und in ihrer Einmaligkeit analysiert werden muss. Er hat keine Verbindung zu den neuen religiösen Gruppen in Brasilien; Candomblé ist in Lateinamerika als Erfahrung so alt, wie das Christentum selber.

¹ Nach einer von der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) durchgeführten Studien betrachten sich gegenwärtig ungefähr 85 % der brasilianischen Bevölkerung als Katholiken. Die Zahl fällt auf zwischen 70 und 75 %, wenn die Teilnahme an liturgischen Akten berücksichtigt wird. Vgl.: *A Igreja Católica Diante do Pluralismo Religioso no Brasil* (I) – Estudos da CNBB 62, São Paulo, 1991, 13.

² Vgl.: *Sinais dos Tempos – Igrejas e Seitas no Brasil*, Cadernos do ISER N 21, Rio de Janeiro, 1989; *Sinais dos Tempos – Tradições Religiosas no Brasil*, Cadernos do ISER N 22, Rio de Janeiro, 1989; *Sinais dos Tempos – Diversidade Religiosa no Brasil*, Cadernos do ISER N 23, Rio de Janeiro, 1990; ROLIM, FRANCISCO CARTAXO, *Pentecostais no Brasil*, Petrópolis, 1985.

³ Siehe unter anderem: OTRIZ, RENATO, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, São Paulo, 1991; MOURA, CARLOS EUGÊNIO DE, »A. Religião dos Orixás, Voduns e Inquices: Uma bibliografia em processo«, in: *As Senhoras do Pássaro da Noite*, São Paulo, 1994, 213–243.

Die Versklavung der Schwarzen

Europa erlebte im 14. und 15. Jahrhundert eine grundlegende Veränderung in seiner Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Es hatte bereits die Kreuzzüge durchlebt und die Muselmanen aus seinem Territorium vertrieben und durchlebte nun eine Erfahrung, die sein Bewusstsein entscheidend prägen sollte: die Eroberung von Ceuta 1415 läutete die Invasion des afrikanischen Kontinents durch Portugal ein, denn Portugal hatte Interesse daran, die Mauren zu vertreiben und selber die Handelsstraßen zwischen Orient und Okzident zu beherrschen.

Der Infant Dom Henrique, bekannt als Heinrich der Seefahrer, ist in dieser Epoche die entscheidende Figur in der portugiesischen Geschichte. Schon mit 22 Jahren nahm der Sohn Dom João I an der Niederwerfung Ceutas teil und erlangte dabei Kenntnisse über die Karawanen und den Handel mit Elfenbein, Gold und Sklaven in Afrika.

Das Interesse Portugals richtete sich zunächst nicht auf eine Kolonialisierung Afrikas, sondern auf den Handel und die Gründung von strategisch günstigen Plätzen an der afrikanischen Küste entlang nach Indien um die Versorgung der eigenen Karawanen zu gewährleisten. 1498 gelang es Vasco da Gama Indien zu erreichen, und König Dom Manuel von Portugal erklärte sich selber am 28. August 1499 zum »Herrn von Guinea und der Eroberungen, Herrn über die Seefahrt und den Handel mit Äthiopien, Arabien, Persien und Indien«. ⁴ Andererseits hatte auch Spanien Interesse daran, sein Herrschaftsgebiet auszuweiten, was in der Ankunft des Kolumbus auf dem amerikanischen Kontinent kulminierte. Die Entdeckung Amerikas 1492 durch Christopher Kolumbus ist der höchste Ausdruck des Anstiegs des europäischen Selbstbewusstseins. Europa ist nicht länger ein Kontinent an der Peripherie der asiatischen Welt, sondern tritt als »Zentrum« der Welt auf. Diese Tatsache hatte und hat deutliche und markierende Konsequenzen für beide Kontinente. Nach Dussel wird »Die Erfahrung nicht nur der Entdeckung, sondern gerade der Eroberung ... wesentlich sein für die Konstitution des modernen Ego, nicht nur als Subjektivität, sondern als Subjektivität des Zentrums ...«. ⁵ Doch für die Ureinwohner des amerikanischen Kontinents bedeutete diese Tatsache den Beginn eines ethnischen Genozids, der über die letzten 500 Jahre angedauert hat.

Wir wollen uns hier nur mit der Bedeutung beschäftigen, die diese Tatsache für die Afrikanerinnen und Afrikaner hatte, die auf barbarische Weise nach Brasilien transportiert wurden sowie mit den Konsequenzen für das Problem der brasilianischen Identität.

Brasilien wurde am 21. April 1500 von dem Portugiesen Pedro Alvares Cabral »entdeckt«. Portugal aber begann sich erst 1530, aufgrund von Anzeichen eines rückläufigen Indienhandels und wegen der ständigen Bedrohungen der brasilianischen Küste durch französische und englische Landungen, für eine Kolonialisierung zu interessieren. Portugal

⁴ BERTAUX, PIERRE, *Afrika – Von der Vorgeschichte bis zu den Staaten der Gegenwart*, Fischer Weltgeschichte Band 32, Frankfurt am Main, 1961, 129.

⁵ DUSSEL, ENRIQUE, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf, 1993, 25.

wählte für dieses Unternehmen das administrative System erblicher Kapitanien und teilte Brasilien in 15 Länder unterschiedlicher Größe auf, die parallel zueinander gelegen waren. Der Inhaber der Kapitanie hielt die Judikative in den Händen, war an den Steuereinnahmen beteiligt, hatte das Recht Indios zu versklaven und konnte Ortschaften gründen. Er konnte die Kapitanie nicht verkaufen, sondern sie nur seinen Nachkommen vererben.

Da die Anpflanzung von Zuckerrohr in Brasilien große Gewinne abwerfen konnte, schickte Dom João III 1549 den ersten Generalgouverneur, der die Kapitanien koordinieren sollte, dorthin. Gleichzeitig mit der wirtschaftlichen Entwicklung der Kapitanien wuchs die Tendenz die Kapitanien zu zentralisieren, wobei die Erbkapitanien langsam von den königlichen Kapitanien verdrängt wurden.

Zur Zeit der »Entdeckung« Brasiliens beherrschte Portugal bereits den weltweiten Zuckerhandel. Das Zuckerrohr, das in Brasilien angepflanzt wurde, kam von Madeira. Es wurde in Pernambuco, Bahia, São Paulo und Rio de Janeiro angepflanzt, doch die Produktion entwickelte sich vor allem in den beiden erstgenannten Staaten. Ende des 16. Jahrhunderts gab es 66 Zuckerrohrplantagen in Pernambuco, 36 in Bahia und 6 in São Paulo. 1550 war Brasilien der weltgrößte Zuckerproduzent.⁶

Für dieses Unternehmen wurden anfangs indianische Arbeitskräfte verwandt, die jedoch bald Zeichen von Schwäche zeigten.⁷ Drei Gründe führten daher zum Ersatz der Indios durch Schwarze: 1. Die Indios und Indias hatten nicht die kulturelle Erfahrung der Monokultur, sondern waren als Nomaden an eine itineräre Agrikultur gewöhnt und adaptierten sich nicht an eine sesshafte Arbeitsweise; 2. die rapide Verbreitung von epidemischen Krankheiten, welche durch die Portugiesen eingeschleppt worden waren; 3. die Position, die die Jesuiten in der Kolonialzeit gegen die Sklaverei der Eingeborenen einnahmen (was in Bezug auf die Versklavung der Schwarzen nicht geschah). Der Rückgang der indianischen Arbeitskräfte bei gleichzeitigem, durch die Zuckerproduktion wachsendem Reichtum führte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer Masseneinfuhr von Sklavinnen und Sklaven aus Afrika. Die in Afrika gefangenen und auf den Zuckerrohrplantagen, in den Goldminen oder auf den Kaffeeplantagen versklavten Schwarzen waren unverzichtbare Arbeitskräfte für die portugiesischen Wirtschaftsunternehmen sowie ein wichtiger Faktor in der sozialen und wirtschaftlichen Ausformung Brasiliens.⁸

Schon 1442 entführte der Portugiese Antão Gonçalves ein Paar Afrikaner nahe der Küste Afrikas, nur um zu beweisen, dass er im »Land der Neger« gewesen war. Auf einer anderen Expedition tötete er drei Afrikaner die sich ihm widersetzt hatten und nahm zehn weitere mit.⁹ 1550 bestanden 10% der Bevölkerung von Lissabon aus Sklavinnen und Sklaven aus Afrika.¹⁰

⁶ KLEIN, HERBERT S., *A Escravidão Africana: América Latina e Caribe*, São Paulo, 1987; MATTOSO, KÁTIA DE QUEIRÓS, *Ser Escravo no Brasil*, São Paulo, 1988.

⁷ CASTEL BRANCO, MANOEL J. DE F., »O lugar do Índio na condição do não«, in: *REB* (47), 1987, 601–638.

⁸ FREYRE, GILBERTO, *Casa-Grande e Senzala*, Rio de Janeiro, 201980; JÚNIOR, CAIO PRADO, *Formação do Brasil Contemporâneo*, São Paulo, 171981; BASTIDE, ROGER, *Brasil-Terras de Contrastes*, São Paulo, 41971, 21–26.

⁹ LOPES, NEL, *Bantos, Malês e Identidade Negra*, Rio de Janeiro, 1988, 35.

¹⁰ KI-ZERBO, JOSEPH, *Die Geschichte Schwarz-Afrikas*, Frankfurt am Main, 1981, 219.

In Afrika wurden die Schwarzen gefangen und mit Schiffen zu den brasilianischen Häfen geschickt, wo sie verkauft wurden. Es lag im Interesse der Herren möglichst Schwarze verschiedener und sogar rivalisierender ethnischer Gruppen zu vermischen um jegliche Gefahr von Rebellionen zu vermeiden. Sogar die Familien, die in Afrika zusammen gefangengenommen worden waren, wurden, wenn möglich, getrennt verkauft.

Es gab zwei Formen des Handels, eine »externe«, was den direkten Handel mit der afrikanischen Küste meint, und einen »internen«. Der Sklavenhandel und die Ortsveränderungen der Sklavinnen und Sklaven begleiten die wirtschaftliche Entwicklung Brasiliens in den ersten drei Jahrhunderten. Die exakte Zahl der Sklavinnen und Sklaven ist schwer zu benennen, denn es fehlen ausreichende offizielle Daten. Nachdem am 13. Mai 1888 die »Befreiung der Sklaven« erklärt worden war, unterzeichnete der damalige Finanzminister Rui Barbosa am 14. Dezember 1890 ein Dekret, wonach die gesamte Dokumentation der Sklaverei »zu Ehren des Vaterlandes« zerstört werden sollte. Hinter dieser Tat stand in Wirklichkeit die Befürchtung der Regierung, dass die Sklavenhalter Schadensersatz für den Verlust ihres Besitzes verlangen könnten. Aus diesem Grund wurden mehrere Quellen über die Sklaverei in Brasilien vernichtet. Heute wird allgemein die Vermutung akzeptiert, dass die Zahl der verschleppten Sklavinnen und Sklaven zwischen 3,6 und 4 Millionen lag. Fast 40% des gesamten Sklavenhandels ging nach Brasilien, im 19. Jahrhundert waren es sogar 60%.¹¹

Die ethnischen Gruppen

Verger unterteilt den Sklavenhandel zwischen 1650 und 1850 in vier Abschnitte:

1. *Die Periode von Guinea* (zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts). Der Name Guinea bezeichnete damals die Ostküste Afrikas nördlich des Äquators. In diesem Gebiet lagen außer der als portugiesisches und spanisches Guinea bezeichneten Länder die heutigen Länder Liberia, Elfenbeinküste, Togo, Ghana, Dahomé, Nigeria, und die Inseln von Kap verde, Sankt Thomas und Principe;

2. *Die Periode von Angola und dem Kongo* (17. Jahrhundert), welche das heutige geographische Gebiet von Zaire, Gabun, Kamerun und der Republik Zentralafrika umfasst;

3. *Die Periode der Minenküste* (die die ersten drei Viertel des 18. Jahrhunderts umfasst). Der Name Mine ist eine ungenaue Bezeichnung, die sich wahrscheinlich von einem in dieser Region gelegenen Fort herleitet, welches in dieser Periode als Verschiffungshafen für Sklavinnen und Sklaven nach Brasilien diente. Er umfasst die Länder der ersten Periode, vor allem Nigeria und Daomé;

¹¹ Vgl.: BERGMANN, MICHEL, *Nasce um Povo*, Petrópolis, 1977, 21–38; KOCH-WESER, M.R.M., *Yoruba-Religion*, Bonn, 1976, 75–76; BASTIDE, ROGER, *Religiões Africanas no Brasil*, Vol. I, São Paulo, 1971, 50–54 [Künftig zit.: Bastide, *Religião I*]; BEOZZO, JOSÉ OSCAR, »As Américas Negras e a História da Igreja: Questões Metodológicas«, in: CEHILA (Hrsg.), *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Petrópolis, 1987, 34.

4. *Die Periode des Golfs von Benim, Daomé und Nigerias*. Diese Periode fällt in die letzten drei Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts und damit schon in die Illegalität.¹²

Allgemein unterscheidet man unter den Völkern dieser Gegenden zwei große linguistische Gruppen: die *Sudanesen* und die *Bantu*. Die Bantu wurden verstärkt in der Landwirtschaft eingesetzt, während die sudanesischen Gruppen vor allem als Haussklaven und »gewinnbringende Neger« eingesetzt wurden, weshalb sie am Prozess der Urbanisierung einen größeren Anteil hatten.¹³ Anfangs getrennt, begegneten sich diese verschiedenen Gruppen im langen Migrationsprozess innerhalb Brasiliens immer wieder aufs Neue, wobei die Sklavin und der Sklave entsprechend den wirtschaftlichen Interessen und dem Bedarf an Arbeitskräften eingesetzt und an andere Orte transportiert wurden. Auch der Prozess der Urbanisierung und die schlichte Tatsache ihrer sozialen Stellung als Sklave trug dazu bei, dass verschiedene kulturelle Gruppen zusammenlebten.

Die Gruppen, die sich im Laufe dieses Prozesses kulturell am deutlichsten hervorhoben waren die Ioruba. Die islamisierten Gruppen, die sich anfangs durch ihre intellektuelle und politische Führung hervorgetan hatten und die Führer der wichtigsten Widerstandsbewegungen der Schwarzen in Brasilien gewesen waren, wurden durch die Repression liquidiert. Den aus mehreren Gruppen bestehenden Bantu gelang es nicht sich kulturell durchzusetzen, so dass sie am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die kulturelle Vorherrschaft der Ioruba akzeptierten.

Zwei Gruppen fallen in diesem Prozess besonders auf: die Nago und die Gege (Ewe). Die Spuren der Gege finden sich heute in strukturierter Form nur noch in São Luiz do Maranhão. Die Nago, die in der letzten Periode der Sklaverei nach Brasilien verschleppt wurden, wurden weder auf den Zuckerrohrplantagen noch im Bergbau eingesetzt, wo sich schon erste Zeichen des Verfalls zeigten, sondern kamen als Haussklaven in die städtischen und vorstädtischen Gebiete des brasilianischen Nordostens, vor allem nach Salvador und Recife. Sie hatten mehr Freiheit, sich zu bewegen und Gruppen zu bilden, und praktizierten ihre Religion auf geordnetere Weise. In den Negerhütten der Zuckerrohrplantagen und in den Bergwerken war die Kontrolle über die Sklaven größer, so dass eine etwaige Systematisierung ihres religiösen Lebens schwieriger war. Hieraus erklärt sich der markante Einfluss der Ioruba in der mystischen und sazerdotalen Struktur des Candomblé.

Der Candomblé

Die Bezeichnung Ioruba, die ursprünglich eine kleine, in der Umgebung von Oyó, der alten Hauptstadt Nigerias, beheimatete ethnische Gruppe meinte, wurde zu einem kollektiven Begriff, den die Franzosen auf mehrere nigerianische Stämme anwandten. Ebenso bezeichnet der Ausdruck Nago die Sprache, die von allen in Daomé lebenden

¹² VERGER, PIERRE, *Fluxo e Refluxo*, São Paulo, 1987, 9–17.

¹³ CARNEIRO, EDISON, *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro (ohne Datum), 57 [Künftig zit.: Carneiro, Candomblés].

Ioruba gesprochen wurde. Die französische Kolonialverwaltung nannte die Sprache der Menschen von Daomé »Gege« und übertrug diese Bezeichnung auf die Stämme, die während der Stammeskämpfe aus dem Zentrum Daomé kamen. Während der Kriege, die die Menschen von Daomé im 18. Jahrhundert mit ihren Nachbarn führten, wurden mehrere nigerianische Gruppen gefangengenommen, die später als Sklaven nach Brasilien verschickt wurden: die Egba, Egbado, Igêcha, Sabê, Ijebú und vor allem die Ketu, Gefangene der Daomenianer von Abomey, bildeten das größte Kontingent an Sklaven, das vom Hafen Ajuda (Vuidah) aus nach Bahia verschifft wurde. Sie wurden dadurch in der Organisation des Candomblé die Gruppe mit dem größten kulturellen Einfluss.¹⁴ Diese Traditionen sind in den vier wichtigsten Terreiros des Candomblé in Bahia noch heute lebendig: im Axé Opo Afonja, in Alaqueto, Engenho Velho und Cantois.

Der Candomblé, in seiner heute präsenten mythischen und sazerdotalen Form, ist relativ neuen Datums. Erst nach der »Befreiung« der Sklaven wurde die Organisation des Candomblé möglich, hauptsächlich wegen der Möglichkeiten, die der Prozess der Urbanisierung in Brasilien mit sich brachte. Die Schwarzen, die auf den großen Latifundien lebten, genossen nicht die gleiche Freiheit, ihre kulturellen Erfahrungen zu strukturieren und ihre religiösen Erfahrungen auszudrücken, wie es die städtischen Schwarzen konnten. Der Candomblé ist deshalb bis heute ein typisch städtisches Phänomen.¹⁵

Die Schwarzen, die in Afrika gefangengenommen und nach Brasilien transportiert wurden, wurden gezwungen sich dem Christentum anzuschließen. Sie wurden schon in den Verschiffungshäfen in Afrika oder kurz nach der Ankunft in Brasilien getauft. Das Christentum, oder besser der Katholizismus, war die offizielle Religion und es gab keine andere Möglichkeit als »den christlichen Glauben anzunehmen«. Die katholische Kirche war die ganze Zeit über präsent, und bis auf ganz wenige Ausnahmen war sie mit der Versklavung der Schwarzen nachsichtig. Sie nahm den Schwarzen gegenüber nicht die gleiche Haltung ein wie im Falle der Indios.

Von den gefangenen Schwarzen erwarteten die Herren und die Kirche die absolute Verleugnung ihrer kulturellen Welt. Die erste Sorge der Kirche in der Kolonialzeit galt der Sakramentalisierung, die von einer schwachen Katechese begleitet wurde, welche auf einer mit dem *status quo* der Herren übereinstimmenden Theologie gründete. Für die »Rettung ihrer Seelen« wurde den Schwarzen nur die Möglichkeit gelassen, den Stand der Sklaverei, welchem sie unterworfen waren, passiv anzunehmen. Um ihre Werte und den Sinn ihres Lebens in der neuen sozialen Realität, zu der sie verurteilt waren, wiederaufzubauen, hatten die Schwarzen keine andere Möglichkeit, als sich des mythisch-symbolischen Arsenal des Christentums zu bedienen.

¹⁴ »Es waren vor allem die Ketu, die die Kultur der Ioruba nach Bahia verpflanzten, wo sie ihre Institutionen wiederaufbauten und sich der neuen Umgebung anpassten. Dies geschah mit so großer Treue zu den charakteristischsten Werten ihrer ursprünglichen Kultur, dass sie noch heute das dynamische Bollwerk der afro-brasilianischen Werte bilden.« Vgl.: SANTOS, JOANA ELBEIN DOS. *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, 1976, 28 [Künftig zit.: Santos, *Os Nagô*].

¹⁵ »Die Gründung des Candomblé Engenho Velho in Bahia, wahrscheinlich 1830, bezeichnet den Beginn einer neuen Phase in der Existenz des organisierten Kultes afrikanischen Ursprungs.« Vgl.: CARNEIRO, Candomblés, 19.

Sie übernahmen die Mythen und Symbole des Christentums, aber nicht seine Theologie mit ihren metaphysischen Vorstellungen. Anfangs nutzten sie die Prozessionen, die Heiligen, die liturgischen Riten, um weiter ihren Gott und ihre Vorfahren zu feiern. Diese Tatsache ist als der »afro-brasilianische Synkretismus« bekannt. Wenn sie an den Festen und liturgischen Feierlichkeiten in den katholischen Kirchen teilnahmen, tanzten und sangen sie in ihren eigenen Sprachen für ihren Gott, was den Weißen wie profaner Gesang und Tanz erschien, der toleriert werden musste.¹⁶

Tatsächlich enthält diese Erfahrung, die von vielen als Synkretismus bezeichnet wird, zwei wichtige Aspekte. Der erste bezieht sich auf die Afrikanerinnen und Afrikaner, die, aus Afrika entführt, auf ihrer Haut und an ihrem Fleisch die grausame Erfahrung der Sklaverei fühlten und die Religion der Weißen als absolute Wahrheit akzeptieren mussten, der anzuhängen sie verpflichtet waren. Für sie bedeutete die Annahme des Christentums die Verleugnung dessen was zutiefst in ihren Seelen lag. Die Erfahrung des Synkretismus bedeutete für sie eine Strategie des Widerstandes, was verständlich ist und Bewunderung verdient.

Doch im Laufe der Zeit gewann ein zweiter Aspekt an Wichtigkeit in diesem Prozess, eine unbewusste Anpassung und Neubewertung der afrikanischen kulturellen Werte in der brasilianischen Gesellschaft, so dass wir bei dieser Erfahrung nicht mehr von einer Strategie der Schwarzen sprechen können um einen Platz in der brasilianischen Gesellschaft zu erobern. Es ist ganz normal in den Candomblés Menschen zu begegnen, die sich selbst als Christen betrachten und gleichzeitig aktiv am Candomblé teilnehmen, ohne darin einen Widerspruch oder irgendeine Art von Strategie gegen die Herrschaft der Weißen zu sehen. Aus der Tiefe ihrer religiösen Erfahrung heraus empfinden sie sich als Teilnehmer beider Erfahrungen, die ihnen als komplementär und in keiner Weise als widersprüchlich erscheinen.

Es ist uns immer bewusst, dass wir in dieser Arbeit aufgrund der uns gesetzten Grenzen unmöglich die Vielfalt dieser religiösen Erfahrung in ihrer ganzen Komplexität und ihrem Reichtum aufzeigen können. Und selbst wenn uns genug Zeit und Raum zur Verfügung stünden, wäre es unmöglich, die Totalität jener komplexen und dynamischen Erfahrung zu erfassen, die die afro-brasilianische Religion ist. Wir werden uns auf vier Punkte beschränken, die uns helfen sollen, einen Einblick in den Reichtum dieses Phänomens zu bekommen: *Struktur und Funktionieren, Gottesbild und Orixas, der persönliche Charakter der Gottheit und die Erfahrung der Besessenheit.*

¹⁶ Noch heute gibt es in Salvador da Bahia und Recife bestimmte liturgische Feste des christlichen Kalenders, bei denen sich afro-brasilianische Gruppen nach der offiziellen Feier an der Kirchentür treffen um weiterzufeiern, z.B. das Fest des Senhor do Bom Fim in Salvador und das Fest Unserer Lieben Frau vom Karmel in Recife.

Das Terreiro: Struktur und Funktionieren

Die Mehrheit der Terreiros des Candomblé befinden sich nahe der Peripherie der großen brasilianischen Städte. Um ihre Bedeutung zu verstehen ist es wichtig, sich die Stellung der Schwarzen in der brasilianischen Gesellschaft zu vergegenwärtigen. Seit der Kolonialzeit erfuhren die Schwarzen, im Gegensatz zu den Europäern, strukturelle Ablehnung ihrer Religion, ihrer Familienstruktur, ihrer politischen Organisationsformen, kurz ihrer gesamten kulturellen Welt. Die einzige in der »neuen Welt« zugängliche Möglichkeit war die kulturelle Welt des Weißen, Europäers, Patriarchen und Christen. Für die Schwarzen änderte sich im Laufe der brasilianischen Geschichte beinahe kaum etwas: die Sklaverei in der Kolonialzeit, schlechtbezahlte Lohnarbeit im kapitalistischen System oder Arbeitslosigkeit und ein Leben an der Peripherie der brasilianischen Großstädte, wo sie in den Favelas wohnen und dazu verdammt sind, unter ungerechten und unmenschlichen Bedingungen zu leben. Die einzige Möglichkeit, in der Gesellschaft aufzusteigen ist es, die kulturelle Welt der Weißen zu übernehmen und gleichzeitig zu verleugnen, dass sie Schwarze sind. Wie das Sprichwort sagt »nur wenn es ein Neger mit einer weißen Seele ist« kann ein Farbiger einen Platz in der brasilianischen Gesellschaft erobern.

Brasilien wurde immer als »radikale Demokratie« dargestellt,¹⁷ was in Wirklichkeit keineswegs den Tatsachen entspricht. Angesichts dieser Rolle der Farbigen in der Gesellschaft präsentiert sich das Terreiro des Candomblé als ein symbolischer Ort ihrer Würde, an dem die Schwarzen – und nicht nur sie, denn alle sind willkommen – ihre verlorene Würde wiederfinden, wo Männer und Frauen, die in der Gesellschaft systematische Ablehnung erfahren, gemeinsam die *Bestätigung ihrer Identität* feiern.

Zum größten Teil handelt es sich um einfache Lokalitäten, die im Labyrinth der Hütten der Favelas nahe der Peripherie versteckt sind. Der Name Terreiro stammt von den althergebrachten Wohnbedingungen, die heute fast nur noch die alteingesessenen Terreiros genießen können. Die ersten Terreiros wurden in abgelegenen Vierteln am Stadtrand errichtet und konnten noch ein relativ großes Grundstück für die Verteilung der Altäre, des öffentlichen Kultplatzes und des Wohnortes des Priesters oder der Priesterin und einiger Mitglieder des Terreiro, die alle auf dem gleichen Grundstück wohnten, stellen. Ein Platz, auf dem sich das Natürliche und das Übernatürliche in einer einzigen architektonischen Totalität vermischten. Heutzutage ist diese Möglichkeit, angesichts der rasanten städtischen Entwicklung in Brasilien, für die Mehrheit der Terreiros nicht mehr gegeben.

Jedes Terreiro des Candomblé wird von einer Mãe-de-Santo (*Ialorixá*) oder einem Pai-de-Santo (*Babalorixá*) geleitet, die/der spirituelle Macht über die spirituelle Anleitung ihrer Söhne und Töchter und über die liturgischen Akte hat. In der Regel handelt es sich um Menschen mit einem großen mündlich überlieferten Wissen über die Mythen, die Riten, die Kraft von Kräutern und ähnliches. Unter den Söhnen und Töchtern eines Terreiros existiert eine komplexe Hierarchie, welche der Verantwortung entspricht, die der/die

¹⁷ Vgl. Die klassische soziologische Studie von GILBERTO FREIRE: *Casa-Grande e Senzala*. Trotz der Tiefe und des Reichtums seiner Forschung versucht der Autor, diese These zu beweisen.

Einzelne für das Funktionieren der Gemeinschaft trägt. Neben den liturgischen Aufgaben hat jeder seinen persönlichen Orixá, dem an einem bestimmten Wochentag sein besonderer Kult gewidmet ist sowie eine ganze Reihe kleiner Rituale im Laufe des Jahres. Doch obwohl die Andacht für den Orixá eine persönliche Angelegenheit ist, partizipiert die ganze Gemeinde an der Energie (*Axé*), die er seinem Sohn oder seiner Tochter und der Gemeinschaft, zu der er oder sie gehört, zukommen lässt.

Normalerweise sind die Terreiros einfache Wohnorte, die sich auf einen Altar ausserhalb des Eingangs des Terreiros beschränken, der der Gottheit *Exú* gewidmet ist, dem Boten zwischen den Orixás und ihren Söhnen und Töchtern. Auch am Eingang einiger Dörfer und Tempel in Afrika finden sich dieser Gottheit gewidmete Altäre. Es gibt einen großen Saal, in dem ein Ort für die Menschen reserviert ist, die an der liturgischen Feier teilnehmen, ein Ort für die drei heiligen Trommeln und in einigen Terreiros noch ein besonders reich geschmückter Sitz für die Babalorixá oder den Ialorixá. In der Mitte des Saales sind schon bei der Einweihung des Tempels Opfer dargebracht und heilige Objekte niedergelegt worden. Um diesen mystischen Ort herum tanzen die Söhne und Töchter der Heiligen kreisförmig zum Klang der Trommeln. Dies ist der mystische Ort, an dem sich für einige Augenblicke die Erde öffnet und sich das Heilige in all seinem Glanz offenbart.

An einer Seite des Saales gibt es zwei weitere Zimmer: in eines von ihnen wird der Teilnehmer geführt, wenn er in Trance gefallen ist, um dort die liturgischen Gewänder anzuziehen und die mystischen Objekte seines Orixás zu erhalten. Er kehrt dann in den Saal zurück, wo ihn die Gemeinde mit Spannung erwartet. Dort wird er mit allen notwendigen Zeremonien empfangen. Das andere Zimmer, das *pejé*, ist das wichtigste des Candomblé. Dort werden die heiligen Gegenstände der Orixás aufbewahrt sowie die Steine auf denen die Opfer dargebracht werden. Außerdem hat dort jeder Sohn und jede Tochter des Heiligen, nachdem sie ihren *bori* gemacht hat, ihren Altar vor ihrem Orixá. Es handelt sich hierbei um den heiligsten Ort im Terreiro des Candomblé, der nur mit Erlaubnis des Priesters oder der Priesterin betreten werden darf. Dort werden auch die heiligen Rituale der Initialisierung, der Reinigung und der Anbetung der Gottheiten durchgeführt. Um in diesen mystischen Raum eintreten zu können, müssen eine ganze Reihe ritueller Tabus beachtet werden.

Doch die physischen Grenzen können die Weite des Mystischen und Symbolischen nicht einengen. Der Terreiro ist eine symbolische Miniatur Afrikas im Herzen Brasiliens. Er repräsentiert die Ganzheit der Welt. Der Welt, die vom Eroberer verneint wurde, die aber im Terreiro von den Opfern neu interpretiert und bestätigt wurde.

Das Bild Gottes und der Orixás

Wir können uns an dieser Stelle nicht auf die Details der verschiedenen Mythen einlassen, die die symbolische Architektur des Candomblé bilden. Nach den von Nina

Rodrigues¹⁸ und Artur Ramos¹⁹ durchgeführten Arbeiten präsentiert sich die Forschungsarbeit von Edsom Carneiro²⁰ als die beste auf diesem Gebiet. Auch die Arbeit von Roger Bastide fällt, was die Darstellung der Fakten angeht, qualitativ nicht hinter den anderen zurück. Erst seit den Forschungen von Pierre Verger²¹ und Juana Elbein dos Santos²² lässt sich bezüglich dieses Aspekts eine qualitative Entwicklung feststellen. Wir folgen der Arbeit von J.E. dos Santos.

Für die Nago existiert der Kosmos auf zwei Ebenen: 1) der *aiyé*, der das physische Universum und die existierenden Lebewesen umfasst und 2) der *órum*, der dem Jenseits, dem übernatürlichen Raum entspricht. Es handelt sich beim *orum* um etwas immens großes und weites, dessen Ort nicht festgestellt werden kann und in dem alle übernatürlichen Wesen, alle Individuen, Pflanzen und Tiere ihren spirituellen Doppelgänger haben. Er darf nicht mit dem Himmel der christlichen Mythologie verwechselt werden. Aus den Mythen geht hervor, dass es ursprünglich keine Trennung zwischen den beiden Dimensionen der Existenz gab. *Aiyê* und *órum* waren Teile der gleichen Ganzheit, in der sich die Wesen ohne Schwierigkeiten bewegen konnten. Die definitive Trennung zwischen den beiden wurde durch die Übertretung eines Verbots hervorgerufen, und so entstand der *Sanmô*, der atmosphärische Himmel, der die Trennungslinie markiert. Zwei mythische Erzählungen (*itans*) berichten von diesem Geschehen. In einer von ihnen berührt ein menschliches Wesen unrechtmäßigerweise den *órum* mit schmutzigen Händen und provoziert dadurch den Zorn *Olorums*, des höchsten Wesens. Die andere Erzählung spricht von einem Burschen, der ohne innezuhalten die Grenze zwischen *órum* und *aiyé* überschreitet. Jenseits des materiellen Horizonts wird er von *Oxalá* zurückgerufen, der, um ihn aufzuhalten, seinen rituellen Hirtenstab, den *opaxorô* nach ihm wirft. Dieser bohrt sich in den *aiyé* und trennt ihn auf alle Zeiten vom *órum*. Das Symbol des Universums ist bei den Nago ein aus zwei Hälften bestehender Kopf, wobei die untere Hälfte den *aiyé* repräsentiert und die obere den *órum*.

Andere Mythen (*Itan*) beschreiben die Geburt der materiellen Welt. Am Anfang war nichts als Luft. *Olorum* ist eine unendliche Masse aus Luft. Als sie sich bewegte und atmete, verwandelte sich ein Teil der Luft in Wasser und *Orixalá* war entstanden. Die Luft und das Wasser bewegten sich gemeinsam. Aus dieser Bewegung ging der Schlamm hervor und aus diesem Schlamm ein kleiner Berg, die erste mit Form bedachte Materie. Ein rötlicher und schlammiger Felsen. *Olorum* bewunderte diese Form, blies sie an und gab ihr so Leben. Dies war die erste mit individueller Existenz ausgestattete Form, der *Proto-Exu*, das Symbol des ersten erzeugten Elements.²³ Während *Oxalá* mit Wasser und Luft in Verbindung gebracht wird, wird *Oduduwa* (Ododua) mit Wasser und Erde assoziiert.

¹⁸ RODRIGUES, NINA, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, ⁵1977.

¹⁹ RAMOS, ARTUR, *O Negro Brasileiro*, Recife, ²1988.

²⁰ CARNEIRO, Candomblés, 77-98.

²¹ VERGER, PIERRE, *Orixás – Deuses Yorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, 1981.

²² SANTOS, Os Nagô.

²³ Exu wurde von den christlichen Missionaren als die Figur des Bösen interpretiert, der Teufel der christlichen Mission. Eine Vorstellung, die in keiner Weise mit der Bilderwelt der Nago übereinstimmt.

Es handelt sich um das weibliche und das männliche Prinzip, die die Schöpfung aller Lebewesen einleiten.

Es handelt sich nicht um eine polytheistische Religion, denn ein einziges höchstes Wesen ist Schöpfer von allem, was existiert. Dieses Wesen kann jedoch nicht in einem eigenen Ritus symbolisiert und angebetet werden. Die *Orixas* sind geschaffen worden um sich um die irdischen Wesen zu kümmern und so die verlorene Brücke zwischen *órum* und *aiyê* zu ersetzen. Es handelt sich bei ihnen um stille Massen, die sich langsam bewegen. Sie sind im Gleichgewicht und werden mit der Herrschaft der Welt und der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht. So sind sie in den Elementen der Natur, in der Luft, im Wasser, im Feuer, in den Steinen, den Metallen, den Pflanzen etc. enthalten.

Der persönliche Charakter der Gottheit und die Erfahrung der Besessenheit

In Nigeria und Daomé war der Orixá mit der Familiengruppe verbunden, er galt als Vorfahr der Gruppe. Im Umkreis der Heiligtümer gab es Bruderschaften, in denen die Lehre und die Initiationsriten gemeinschaftlich durchgeführt wurden. Da in Brasilien im System der Sklavenhaltung die Aufrechterhaltung der afrikanischen Familienstruktur unmöglich war, verwandelte sich der Orixá dort in eine personengebundene Wirklichkeit, d.h. jedes Individuum hat seinen eigenen Orixá, der sich von denen der Blutsverwandten unterscheiden kann.²⁴ Dieser Orixá ist für immer mit dem eigenen Schicksal verbunden; das Individuum kann sich ihn nicht aussuchen. Dieses Schicksal aber wird erfahrbar durch *Exu* oder im Orakel *Ifá*, welches mit Hilfe vom 16 kleinen Muscheln durchgeführt wird, die diesem Zweck geweiht sind. Der *Babalorixá* oder die *Ialorixá* schließt sie in den muschelförmig gehaltenen Händen ein. Er/Sie betet, und nach dem Öffnen der Hände lässt sich aus der Lage der Muscheln zueinander »die Nachricht lesen«, die die Orixás den Gläubigen übermitteln.

Charakteristika der alten afrikanischen Familienstruktur finden sich bei der *Familie der Heiligen* des Terreiro wieder. Was in Afrika über die Dörfer und Städte mit ihren Gottheiten, ihren Riten und Mythen verteilt ist, findet sich in Brasilien im Terreiro des Candomblé vereint. Die Erfahrung der Familie wird durch die Erfahrung Tochter oder Sohn-des-Heiligen eines Priesters oder einer Priesterin zu sein, die die geistliche Leitung des Terreiros ausüben und für die geistliche Entwicklung der Teilnehmer verantwortlich sind, wiederhergestellt.

Die persönliche Beziehung zum Orixá gestaltet sich durch die priesterlichen Unterweisungen, so dass die Riten durchgeführt werden, die für die Herstellung einer harmonischen Beziehung nötig sind. Die Beziehung zwischen der priesterlichen Führung des

²⁴ Außer des »Orixá des Kopfes«, des wichtigsten Orixá, gibt es die zusätzlichen: Orixas, die beim Schutz des Individuums helfen. Vgl.: CACCIATORE, OLGA GUDOLLE, »Juntó«, in: *Dicionários de Cultos Afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, 1977, 160.

Candomblé und dem Gläubigen ist wie eine Eltern-Kind-Beziehung. Der Priester ist dem Gläubigen Mutter oder Vater, denn sie oder er leitet die liturgischen Akte, die zwischen dem Gläubigen und seinem Orixá nötig sind. Nach Durchführung der notwendigen Initiationsriten ist die Person für alle Ewigkeit an einen Orixá-Archetypen gebunden.

In diesem Akt ist außer einem komplexen rituellen System ein ganzer initiatorischer Prozess enthalten, in dem der Gläubige auf symbolische Weise neu geboren wird. Er durchläuft eine lange Lehrzeit, in der er von neuem lernt sich zu bewegen, zu kommunizieren, kurz seine Identität aufzubauen. Andererseits betrachten sich die Teilnehmer an einem Terreiro als Schwestern oder Brüder-des-Heiligen, weil sie dieselbe Mãe oder denselben Pai-de Santo haben und gemeinsam die Riten der Vorbereitung auf den *Bori* begangen haben oder oft den gleichen Orixá als Begleiter ihres Schicksals haben.

Durch das Orakel oder die Trance während einer Candombléfeier lässt sich erfahren, zu welchem Orixá jemand »gehört«. Der Kontakt zwischen dem Gläubigen und der Gottheit vollzieht sich auf besondere Art in der mystischen Trance während der liturgischen Feiern. Zum Klang der drei heiligen Trommeln (*rum*, *rumpi*, *lê*) werden heilige Lieder zu Ehren jeder einzelnen der Gottheiten angestimmt²⁵ und entsprechend einer relativ festen Reihenfolge fallen die anwesenden Söhne und Töchter zum Klang der ihrem Orixá gewidmeten Lieder in Trance. Dies ist dann der inmitten der Gruppe durch seinen Sohn oder seine Tochter anwesende Orixá, dessen Präsenz durch Gesten während des Tanzes und Symbole, die im Laufe der Trance herbeigebracht werden, ausgedrückt wird. Das mythische Drama wird angesichts der ganzen Gruppe neu durchlebt. Dies ist der Kulminationspunkt der liturgischen Feier, in dem die ursprüngliche Einheit wiederhergestellt wird, und die Trennung zwischen *órum* und *aiyê* aufhört zu existieren. Das Göttliche lässt sich auf das mystische Spiel mit dem Menschlichen ein und die Identität wird wiedergefunden.

Ist eine Versöhnung zwischen »Vater und Mutter« möglich? Auf der Suche nach der Identität ...

Es ist keine einfache Aufgabe, die Gründe der Situation der Schwarzen in der brasilianischen Gesellschaft ausfindig zu machen und die Konsequenzen, die das für unseren kollektiven Identitätskonflikt hat, darzustellen. Wir haben zuvor den Platz des Schwarzen in der brasilianischen Kolonialgeschichte und seinen Standort in der Gesellschaft beschrieben. Die Kolonialisierung Brasiliens bei der Ankunft der Europäer, der Genozid an mehreren indigenen Völkern, der gewaltsame Transport vieler afrikanischer Völker und ethnischer Gruppen nach Brasilien und ihre Ausbeutung als versklavte Arbeitskräfte mit der später folgenden Einreise von europäischen und asiatischen

²⁵ Aufgrund von Umständen, die hier nicht weiter dargelegt werden können, blieben von den vielen Traditionssträngen, die die Sklavinnen und Sklaven mit sich nach Brasilien brachten, nur 12 bis 15 erhalten, die in den Terreiros des Candomblé angetroffen werden können.

Immigranten, schafft ein weites und komplexes Panorama für die Erforschung der Rassenmischung in Brasilien.

Wie wir schon vorher gesehen haben gibt es einen entscheidenden Unterschied bei der Ankunft der Schwarzen in Brasilien. Da sie gewaltsam aus Afrika verschleppt worden waren und als versklavte Arbeitskräfte missbraucht wurden, blieb ihnen als einzige Möglichkeit der sozialen Anerkennung nur die Annahme und Imitation des weißen patriarchalischen Modells. Nur wenn sie ihre Symbole und ihre Familienstruktur verleugneten, einen anderen Namen annahmen, ein anderes religiöses System, kurz sich in einen »Neger mit weißer Seele« verwandelten, konnten sie Anerkennung finden und in der Gesellschaft aufsteigen. Wenn man schon nicht weiß war, dann wenigstens »Moreno«,²⁶ und zwar möglichst ein hellhäutiger Moreno. Um als Individuum in der brasilianischen Gesellschaft aufzusteigen bleibt den Schwarzen keine andere Möglichkeit, sie müssen die weißen Werte anerkennen und konsequenterweise alles von sich weisen, was nach Schwarzen aussieht – es entsteht ein unbewusstes Sehnen danach weiß zu werden. Roger Bastide sagt dazu: »Die Zivilisation der Weißen wurde ersehnt als Technik sozialer Mobilität, als einziger verbliebener Ausweg ..., um aus einer unerträglichen Situation herauszukommen; sie wurde in Freiheit und systematisch ersehnt. Dies nahm zwei Formen an, eine ganz und gar kulturelle, nämlich die Annahme des Katholizismus, die Anpassung an Gewohnheiten und Verhaltensweisen der Weißen, und eine biologische Form: das Blut reinigen, es läutern durch Schlafen mit einem Weißen, hellhäutigere Kinder zur Welt bringen, deren Väter sich um sie kümmern würden, und die vom Joch der Sklaverei frei sein und später eine bessere Position im wirtschaftlichen Wettbewerb haben würden.«²⁷

Der Wunsch weiß zu werden ist eine Folge des Minderwertigkeitskomplexes, den die Schwarzen im Lauf der Jahrhunderte in Bezug auf die Weißen internalisiert haben. Das Ideal, dem zu folgen ist, ist das »weiße Ideal«, das sich als Totalität präsentiert, welche das Sein definiert. Was die schwarze Bevölkerung angeht, so wird sie entweder in die Gesamtheit integriert, oder sie wird als Nicht-Seiend ausgeschlossen. Der einzige Weg der gewiesen wird um in diese Ganzheit aufgenommen zu werden, ist die freiwillige Verleugnung seiner selbst in Bezug auf das Modell des »weißen Europäers«,²⁸ der sich als *das Zentrum des Seins* definiert. Enrique Dussel stellt fest: »Ausgehend von dieser durch das Schwert und den Schmerz errungenen Zentralität betrachtet der Europäer sich als ein konstituierendes ich.«²⁹

Andererseits leben die Söhne und Töchter der Begegnung des Weißen mit der Schwarzen, die Morenos, einen anderen Konflikt, der jedoch mit dem ersten (dem Weißen werden als Form der Mobilität) in Verbindung steht: das Problem der Anerkennung durch den »europäischen Vater«. Hier findet sich unserer Ansicht nach der grundlegende Konflikt

²⁶ Moreno ist der brasilianische Ausdruck für einen farbigen Menschen dessen Vorfahren von allen drei Haupttrassen, weiss, schwarz und Indio, herkommen. Die Übersetzerin.

²⁷ BASTIDE, *As Religiões* I, 99–100.

²⁸ Wir benutzen den Ausdruck »Europäer« nicht unbedingt mit einer geographischen, sondern vielmehr mit einer ontologischen Bedeutung.

²⁹ DUSSEL, ENRIQUE, *Filosofia da Libertação*, São Paulo, 1977, 14.

bezüglich unserer Identität. Bewusst oder unbewusst versuchen wir unseren »mütterlichen Ursprung« zu verleugnen, die Indio- oder Schwarzenmutter, die im Moment der Gründung unserer Identität vom Weißen vergewaltigt wurde.³⁰ Wir wollen vom »Vater« anerkannt werden, der die Macht hat, und der uns all die Jahrhunderte hindurch als blond, schön und klug dargestellt wurde, als Zentrum und Modell, als Ideal, das zu bewundern und dem zu folgen war. Doch dieser »Vater« hat uns in all diesen Jahrhunderten nie als legitime Söhne und Töchter anerkannt, wir sind Mestizen ... Wir sind schon keine Indios mehr³¹, waren nicht und werden nie Europäer sein, sind keine Afrikaner und wollen auf gar keinen Fall Schwarze sein. Nach offiziellen Daten betrachten sich nur 4,6% der brasilianischen Gesellschaft als Schwarze, 39,9% als Morenos und 55,3% als Weiße.³²

Wer sind wir wirklich? Hier stoßen wir auf eine der großen lateinamerikanischen Misere und in unserem Fall auf jene Brasiliens: der Rassenkonflikt ist mit dem sozialen und dem Klassenkonflikt verbunden – eine sehr komplexe Totalität.³³ Die Frage nach der Schwarzen und dem Schwarzen in der brasilianischen Gesellschaft ruft zur Reflexion der Basis der brasilianischen Gesellschaftsstruktur auf und ist unserer Ansicht nach zugleich ein fundamentales Thema bei der Suche nach Antworten über die Identität der Brasilianer.

Hoornaert sagt: »Das Mestizentum hat nach allgemeinem Urteil seinen Ursprung in einer Vergewaltigung, der Vergewaltigung der Indiofrau durch den weißen Mann. Das schmerzhaft und beunruhigende Bild der vergewaltigten Mutter ist in die Kultur der Mestizen eingegraben und hinterlässt unauslöschliche Spuren, obwohl die gleiche Kultur sich bemüht, diese Erinnerung für immer auszulöschen. Das Resultat ist, dass im Bewusstsein des Mestizen das Bild des Vaters als obligatorischer Bezugspunkt hervortritt, während das Bild der Mutter die Sünde selbst symbolisiert.«³⁴ Unserer Ansicht nach liegt das Problem nicht in der Scham über die vergewaltigte Mutter, die zu einem Symbol der Sünde wurde, sondern in einer Mischung aus *Faszination* und *Hass* gegenüber dem Vater. Die Scham über die Indio- oder Schwarzenmutter folgt nicht aus einer unbewussten moralischen Verurteilung, sondern aus einer ideologischen Verinnerlichung, die ökonomisch-kulturelle Wurzeln hat. In diesem Prozess übernehmen wir das Bewusstseins des Herrschenden – des Vaters, der vergewaltigt und ausschließt – und distanzieren uns von unserer Indio- und Schwarzenseele – der Mutter. Dussel sagt dazu: »Von dem Moment an, wo der Sklave seinen Feind in sich trägt, findet der Kampf nicht nur äußerlich gegen

³⁰ Vgl.: HOORNAERT, EDUARDO, *O Cristianismo Moreno no Brasil*, Petrópolis, 1991, 22 [Künftig zit.: Hoornaert, O Cristianismo].

³¹ Die ca. 1% der brasilianischen Gesellschaft ausmachen. Siehe The New Grolier, 1993 (Cd-Version).

³² Vgl. IBGE: *Anuário Estatístico do Brasil 1992*, Rio de Janeiro, 1992, TB. 22.1 (Diskettenversion)

³³ Der Rassismus in der Wirtschaft:

Unselbstständige	Autonome	Unternehmer
59% Weiße	49% Weiße	79% Weiße
34% Farbige	44% Farbige	16% Farbige
7% Neger	6% Neger	1% Neger
1% Andere	1% Andere	4% Andere

Vgl. IBGE, 1980.

³⁴ EDUARDO, Cristianismo Moreno, 22.

objektive Strukturen statt, sondern auch gegen sein eigenes subjektives Sein. Herr sein wird mit frei sein verwechselt.³⁵

Die Erfahrung der Faszination und des Hasses gegenüber dem Vater ist zutiefst ambivalent: einerseits hat er sich immer als Vorbild und Modell dargestellt dem wir folgen müssten, und von dem wir fasziniert sind. Dies ist der ideologische Kontext in dem wir aufgewachsen sind. Auch er ist ein Teil von uns. Gleichzeitig bewirken die Erinnerungen an die gewalttätige Herrschaft, die er praktiziert hat, und seine Verleugnung unserer selbst, dass wir ihn hassen.

In der Debatte über die 500 Jahre Herrschaft in Lateinamerika wurde diese Ambivalenz in Bezug auf Brasilien deutlich, als von »den Europäern« gesprochen wurde. Meist wurde von den Indio-völkern und Schwarzen als Ganzheit im Gegensatz zu den Europäern gesprochen, doch die Realität zeigt, dass in Brasilien etwa 1 % der Bevölkerung als indigen angesehen wird (was ein Beweis für die Aggressivität der Kolonialisierung ist) und nur ungefähr 4,6 % sich als Schwarze betrachten.³⁶ Was sich in der Wirklichkeit als große Herausforderung präsentiert, ist der Versuch des Aufbaus einer Identität der Schwarzen und Mestizen. Hier stellt sich folgendes Problem: was bedeutet es Schwarze oder Mestize zu sein und seine kollektive Identität aufzubauen, während man in sich den Dualismus zwischen dem (europäischen) Vater und der (India- oder Schwarzen-)Mutter trägt.

Auf symbolisch-religiösem Niveau konstruieren die Mitglieder der Terreiros des Candomblé, mit ganz wenigen Ausnahmen, ihre Werte und den Sinn ihres Lebens von zwei religiösen Systemen ausgehend, die als komplementäre Realitäten erfahren werden. Dies ist schwer nachvollziehbar für unsere, durch den Dualismus und die Notwendigkeit, mit »klaren und unterscheidbaren Konzepten« zu arbeiten geprägte Vorstellung. Der Candomblé ist ein symbolischer Ort, an dem sich das afrikanische Substrat (die Mutter) in all seinem Glanz im Herzen Brasiliens zeigt. Beim Versuch des Aufbaus einer Identität für die brasilianischen Schwarzen und Mestizen fällt dem Candomblé eine fundamentale Rolle zu, denn er ist der *Ort des nicht verlorenen Gedächtnisses*, der Begegnung mit der schwarzen Mutter.

In den offiziellen Erhebungen erscheint auf die Frage nach der Religionszugehörigkeit, soweit nur eine Antwortmöglichkeit gegeben ist, natürlich die Antwort: katholisch. Doch wenn die Frage mehr als eine Antwort zulässt, sind die afrobrasilianischen Religionen sehr stark vertreten. Dies ist verständlich wenn man die ganze historische Last des Sklaven in Brasilien und das Verhältnis zu den afrikanischen Religionen im Blick hat. Doch der Candomblé ist, wie die Mehrheit der afrobrasilianischen Religionen, eine fast nur nachts gefeierte Religion, auf kleinen Höfen auf dem Lande, in Gässchen, in ganz einfachen Häusern, wie auch das Leben seiner Gläubigen einfach ist. Nachts, wenn die Herren und Herrinnen schlafen, schreien die Trommeln die Erinnerung an die Mutter heraus, die

³⁵ DUSSEL, ENRIQUE, »Racismo, América Latina Negra e Teologia da Libertação«, in: *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Petrópolis, 1987, 224.

³⁶ Es ist wichtig, sich die Grenzen und ideologischen Interessen daran zu vergegenwärtigen, die Rassenproblematik in Brasilien mittels der offiziellen Daten auf ein Minimum zu reduzieren.

Sehnsucht, die verlorene Einheit ... Dies geschieht vor dem Schlafengehen, um am nächsten Tag wieder der Härte des Lebens gegenüberzutreten, der Ausbeutung bei der Arbeit, in den Küchen, in den Fabriken ... etc. Die Trommeln werden geschlagen, und für einige Stunden trifft das *Órum* auf das *Aiyê*, die Mythen werden erzählt, die Erinnerung an die Mutter Afrikas wird gegenwärtig und die Identität wird individuell und kollektiv wiedergefunden.

Bis zu welchem Punkt diese symbolische Erfahrung Konsequenzen für die sozialen Beziehungen in der brasilianischen Gesellschaft hat, übersteigt das Interesse dieser Studie, aber das große Potential an Widerstandskraft und sozialer Veränderung, das in dieser religiösen Erfahrung liegt, dürfte klar sein. Es handelt sich nicht um eine passive Religion. Der Kontext ihrer sozialen Konstruktion selber ist ein Kontext von Widerstand sowie die Affirmation von Identität. Das Problem ist ihr Ort und ihr Verhältnis zum Rest der verschiedenen sozialen Gruppen, die die brasilianische Gesellschaft bilden.

Die Identität muss gesucht und aufgebaut werden in einem Dialog zwischen diesen verschiedenen und oft widersprüchlich beteiligten Gruppen. Dieser Dialog dürfte nicht theoretisch sein, es handelt sich nicht allein darum, die Widersprüche der Vergangenheit und theoretisch die Würde der Schwarzen anzuerkennen. Der Ort, an dem er stattfinden müsste, wäre die kollektive Praxis dieser verschiedenen Gruppen und Individuen bei dem Versuch, die in der Vergangenheit begangenen Ungerechtigkeiten wieder gutzumachen, welche noch heute die sozio-politischen und ökonomischen Verhältnisse zueinander in der brasilianischen Gesellschaft bestimmen. Nur wenn wir uns einer Praxis verpflichtet fühlen, die die Strukturen, die unsere kollektive Entfremdung hervorbringen, verändert, wird es uns möglich sein, unsere verleugnete Identität aufzubauen. In diesem Prozess müsste den *Stimmen der Opfer* ein vorrangiger Platz eingeräumt werden, wenn auch nicht ein exklusiver. Eine mögliche gemeinsame Grammatik für einen Dialog auf der Suche nach der post-kolonialen kollektiven brasilianischen Identität müsste von den Erinnerungen und Worten der Opfer ausgehen. Die Gegenwart der Opfer, ihre Erinnerungen, ihre Geschichte müsste jeglichen Versuch der Manipulation und Universalisierung verhindern, um nicht wieder in einen Monolog mit sich selber zurückzufallen (oder mit dem, wovon wir glauben, dass wir es sind ...). In die Einsamkeit der Bestätigung des »Ich«, das sich für das Zentrum hält, von dem aus alles definiert wird ... Im schwarzen Gesicht, das verleugnet wird, und dass von der Sklaverei und der Unterdrückung in der brasilianischen Gesellschaft gezeichnet ist, präsentiert sich uns der Andere als Exteriorität jenseits meiner Einsamkeit, in der sich die Möglichkeit einer Begegnung zu einer gemeinsamen Transzendenz ergibt. Dort kann die verleugnete Geschichte unserer entfremdeten Heranbildung als Volk langsam neu gestaltet werden; nicht als Rückkehr in eine in der Vergangenheit verlorene mythische und romantische Epoche, sondern als offene, gemeinsam aufzubauende Zukunft ... Wenn dies nicht geschieht sind wir sicherlich dazu verurteilt, einfach nur Nachahmer von etwas zu sein, was wir niemals erreichen werden, weil wir es nicht sind ...

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Veronika Küper Nóbrega

DER CANDOMBLÉ UND DIE FRAGE NACH DER IDENTITÄT

von Joachim G. Piepke

Die Frage nach der Identität des Brasilianers, sei er nun weiß, schwarz oder gemischt, ist eine in der neueren belletristischen sowie wissenschaftlichen Literatur Brasiliens durchgängige Frage. Es geht mir in diesem Artikel nicht darum, dieser Frage umfassend und erschöpfend nachzugehen, weshalb ich auch auf bibliographische Angaben aus der Literatur verzichten möchte. Es geht mir vielmehr darum, die afrobrasilianische Religion und speziell den Candomblé¹ in Verbindung mit dieser Suche nach Identität zu bringen.

Die Frage nach der Identität

Das Phänomen des Überlebens und der Revitalisierung der afrobrasilianischen Kulte in der neueren Zeit² wurde auf mannigfache Ursachen zurückgeführt. Die älteren Autoren wie Nina Rodrigues und Artur Ramos führen das Überleben der Kulte auf die kollektive Widerstandskraft des Afrikaners gegenüber der herrschenden weißen Gesellschaft zurück (Nina Rodrigues 1945: 377–398; Ramos 1947: 526–529)³. Der Kult ist demnach der einzige, sozial-religiöse Zufluchtsort gewesen, der dem Afrikaner zumindest in einem gewissen Maß einen Freiraum geboten hat. In diesem Freiraum des Kults hat sich der kulturelle und soziale Widerstand des versklavten Menschen artikuliert und gleichzeitig organisiert. Der religiöse Widerstand des Afrikaners, unter dem Deckmantel katholischer Heiliger und kirchlicher Einrichtungen wie der Bruderschaften legalisiert, war somit das Symbol der Befreiung des afrikanischen Menschen aus der Sklaverei. Diese Erklärungstheorie wird heute weithin von der schwarzen Bevölkerung akzeptiert und von den schwarzen Befreiungsbewegungen Brasiliens auf die heutige Zeit übertragen. Dabei werden die Koordinaten umgekehrt und die afrobrasilianischen Kulte zur einzig wahren und authentischen Religion der Schwarzen Brasiliens erklärt. Denn der Kampf des Afrikaners

¹ Die sogenannte afrobrasilianische Religion zerfällt in verschiedene Kultformen, deren bekannteste heute die Macumba, die Umbanda und der Candomblé sind. Das Wort »Candomblé« leitet sich aus dem Bantu-Wort »candombe« ab, das die begleitenden Rhythmusinstrumente des Kultes bezeichnet.

² Genaue Zahlenangaben für die Verbreitung der afrobrasilianischen Kulte liegen nicht vor. Man kann davon ausgehen, dass es allein in den Metropolen von Rio de Janeiro und São Paulo jeweils mehr als 10.000 registrierte Kultstätten gibt, an denen regelmäßig zwischen 100 und 200 Personen teilnehmen. Die Zahl der nicht registrierten Kultstätten dürfte noch um ein vielfaches darüber liegen. Man kann aber davon ausgehen, dass heute zwischen 25 und 30 Millionen Menschen, die annähernd 20% der Bevölkerung entsprechen, mit dem Kult in Berührung stehen.

³ RAIMUNDO NINA RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil*. São Paulo–Rio de Janeiro, 1945; ARTUR RAMOS, *Introdução à Antropologia Brasileira*. Vol. 2. Rio de Janeiro, 1947.

um die rechtliche Gleichstellung vor dem Gesetz ist heutzutage durchgestanden, zumindest auf theoretischer Ebene. Nun muss er darauf achten, seine letzten kulturellen Elemente, die zu seiner Identitätsfindung gehören, zu bewahren, wozu in besonderer Weise der Candomblé und seine Varianten gehören. Der Schwarze Brasiliens soll nicht einem weißen Christus der Europäer gehören, sondern den Orixás⁴ Afrikas, die ihr Volk in die Sklaverei des Exils begleitet haben (vgl. Pereira Barretto 1989: 104)⁵.

Für Roger Bastide dagegen liegt der Grund des Überlebens einerseits im Traditionsdruck, der von den älteren Generationen auf die jüngeren ausgeübt wird, und andererseits in der Rekonstruktion der afrikanischen Gesellschaftsstruktur, vor allem im städtischen Bereich Brasiliens, wo das kollektive Gedächtnis des Afrikaners das Erbe der Väter im religionsgeographischen Raum des Candomblé zum Großteil wieder herstellen konnte. Er schreibt: »Die Candomblés stellen mit ihren heiligen Stätten, ihren heiligen Baumgruppen, mit ihren Totenhäusern und der Quelle Oxalás die Wiederherstellung der heiligen Topographie des verlorenen Afrikas dar, wobei hinzuzufügen ist, dass die ersten heiligen Steine von Afrika herüber gebracht wurden, noch getränkt mit der übernatürlichen Kraft der Orixás, die durch mystische Teilhabe auf die ganze Umwelt übergang« (Bastide 1985: 343)⁶. Die Rekonstruktion des religionsgeographischen Raums garantierte die Rekonstruktion der sozialen Grundstrukturen Afrikas mit ihren Hierarchien, Mächten, Abhängigkeiten, reziproken Verpflichtungen, Verwandtschaftsbeziehungen u.a.m. Auf dieser sozialen Basis hatte der Kult wiederum die Kraft zum Überleben. Es handelt sich nach Bastide also nicht um eine monokausale Beziehung, sondern um ein dialektisches Verhältnis zwischen der Welt der religiösen Ideen und der sozialen Realität (1985: 548). Die Frage nach der Identität des Afrobrasilianers wird somit an die traditionelle afrikanische Sozialordnung einschließlich der religiösen Traditionen verwiesen, denn sie garantieren das Selbstbewusstsein des Afrikaners in der Fremde Brasiliens.

Edison Carneiro deutet eine andere Lösung an, wenn er schreibt: »Diese Kulte... stellen eine Welt dar, ein Gesamt von Verhaltensweisen, eine *Subkultur*, die nur mithilfe von tiefgreifenden und wesentlichen Veränderungen der archaischen objektiven und subjektiven Voraussetzungen, deren Reflex sie sicherlich darstellen, überwunden werden kann« (Carneiro 1961: 36)⁷. Wenn man auch nicht der Schlussfolgerung Carneiros folgen muss,

⁴ Der Name »orixá« ist abgeleitet aus dem Yoruba-Wort »orisha« und bezeichnet den Schutzgeist, der Heil von Gott den Menschen vermittelt. Jeder Mensch besitzt seinen besonderen Schutzgeist, den sogenannten »orixá de cabeça«, der ihm mit der Geburt gegeben ist. Für die Aufnahme in die Kultgemeinde ist die Identifizierung des Schutzgeistes mittels des Orakels Voraussetzung.

⁵ MARIA AMÁLIA PEREIRA BARRETTO, »Cultos afro-brasileiros: o problema da clientela«, in: LEILAH LANDIM (org.): *Sinais dos Tempos. Tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro (ISER), 1989: 87–105.

⁶ »Os candomblés, com seus pegis, seus bosquetes de árvores sagradas, suas casas dos mortos, a fonte de Oxalá, constituem a reconstrução da topografia sagrada da África perdida, sendo preciso acrescentar que as primeiras pedras sagradas foram trazidas da África, ainda embebidas da força sobrenatural dos Orixás, força que, por mística participação, passou a todo o espaço ambiente.« (*As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, 1985).

⁷ »Estes cultos ... são um mundo, todo um estilo de comportamento, uma *subcultura*, que pode ser vencida somente através de alterações profundas e substanciais das condições objetivas e subjetivas arcaicas de que são certamente o reflexo.« (*Candomblés da Bahia*. Editora Tecnoprint, 1961).

dass das Ziel aufgeklärten Christentums darin bestehen solle, die afrobrasilianischen Kulte zu überwinden, so kann man zumindest in der »Subkultur« mit ihren »archaischen objektiven und subjektiven Voraussetzungen« einen brauchbaren Ansatzpunkt dafür sehen, von dem aus das Phänomen des Überlebens und der heutigen Renaissance der Kulte besser erklärt werden kann. Die religiöse Subkultur, die sich nicht nur streng auf den religiösen Bereich beschränkt, sondern darüber hinaus das gesellschaftliche Leben des brasilianischen Afrikaners beeinflusst, ist ein bestimmender Identitätsfaktor seiner Gesamtkultur und seines Selbstverständnisses. Die familiäre Zugehörigkeit der Welt der Orixás zur Welt der Menschen und die intime und direkte Abhängigkeit des Menschen von dieser transzendenten Welt gehören zu den archaischen Voraussetzungen des Religionsverständnisses und damit des Welt- und Menschenbildes. Die Identität des schwarzen Brasilianers verweist daher auf die innige Verbindung der Welt der Menschen mit der Welt der Orixás, so dass man von einem Alter-Ego des Individuums in der Transzendenz sprechen kann.

In jüngster Zeit hat Sérgio Vasconcelos den Versuch unternommen, die Spannung zwischen »weiß« und »schwarz« tiefenpsychologisch auf einen Konflikt zwischen den Archetypen »Vater« und »Mutter« zurückzuführen. Er schreibt: »Der Candomblé ist ein symbolischer Ort, an dem sich das afrikanische Substrat (die Mutter) in all seinem Glanz im Herzen Brasiliens zeigt. Beim Versuch des Aufbaus einer Identität für die brasilianischen Schwarzen und Mestizen fällt dem Candomblé eine fundamentale Rolle zu, denn er ist der Ort des nicht verlorenen Gedächtnisses, der Begegnung mit der schwarzen Mutter« (Vasconcelos 2000: 273)⁸. Demnach stellt die Religion des weißen Vaters, das Christentum, die Vergewaltigung des schwarzen Menschen dar, den geistigen Ausdruck und Hintergrund der gesellschaftlichen Sklaverei und der bis heute andauernden Diskriminierung. Die Renaissance der Afrokulte wäre somit auf die Wiederentdeckung der »schwarzen Mutter« zurückzuführen, die dem Menschen die emotional-religiöse Heimat, Geborgenheit, Freiheit und Selbstverwirklichung bietet. Dieser tiefenpsychologische Erklärungsversuch ist m.E. zu oberflächlich, denn er übersieht, dass individualpsychologische Elemente nicht ohne weiteres auf die Ebene der sozialen Gegebenheiten übertragen werden dürfen. Der Candomblé ist nicht die »schwarze Mutter«, sondern er stellt dem Menschen eine ganz andere, umfassende Weltanschauung zur Verfügung, mit deren Hilfe der Afrobrasilianer auch die Welt des sogenannten »weißen Vaters«, des Europäers, deutet. Der vom Afrobrasilianer gelebte Dualismus in zwei verschiedenen Welten, der Welt der Weißen und der Welt der Schwarzen, was übertragen auf den religiösen Bereich hieße: der Welt des Katholizismus und der Welt des Candomblé, sieht nur oberflächlich wie ein Dualismus aus, ist aber im Grunde genommen kein echter Dualismus. Denn der Afrikaner integriert das religiöse System des Katholizismus voll und ganz in sein eigenes Denkgebäude, nämlich in das des Candomblé, und deutet das religiöse Geschehen im christlichen Ritus als paralleles Kulthandeln in denselben religiösen Parametern des archaischen Religionsverständnisses.

⁸ SÉRGIO S. DOUETS VASCONCELOS, *Der Candomblé und die Suche nach der brasilianischen Identität*. ZMR 4/2000.

Bei meinen Untersuchungen in Rio de Janeiro und Salvador⁹ wurde ich immer wieder darauf hingewiesen, dass ich als Priester der Katholischen Kirche auf derselben hierarchischen Stufe mit dem Pai de Santo oder der Mãe de Santo¹⁰ stehe, denn durch beide Ämter werde »Axé« (heilende Kraft Gottes) vermittelt, trete der Mensch in Verbindung mit den Orixás (Schutzgeistern) und mache sie sich zu Diensten. Der Unterschied bestehe nur darin, dass ich als Priester mehr und stärkeres Axé besitze, da ich durch einen Bischof geweiht sei (!), und dass mein Wirkungsbereich sich auf die Weißen beschränke, da Christus der Oxalá¹¹ der Weißen sei. Der christliche Kult und die Sakramente wurden als Dienstbarmachen des Orixá Jesus Christus für den bedürftigen Menschen gedeutet. Der Afrobrasilianer lebt also nicht in einem religiösen Dualismus (zwischen Vater- und Mutterreligion), sondern kennt nur ein einziges religiöses Weltbild, in das er ohne Schwierigkeiten fremde Elemente integriert. Typisch für dieses integrative Denken sind die biblischen Erklärungen meines Informanten Pai Valfredo: »Die Manifestation [der Orixás] stellt die spirituelle Seite [der Religion] dar, denn wir besitzen die spirituelle Seite, die seit Anbeginn da ist, einschließlich sogar Jesu Christi, der ein Spiritueller [Geistbesessener] war, weil die Heilige Schrift sagt, dass er bei seiner Wundertätigkeit erzitterte, was bedeutet, dass er den Heiligen Geist empfang. Das heißt nach meiner Lehre, dass er ein Geistbesessener war.«¹² Die Besessenheit durch den Orixá im Trancezustand wird hier parallel auf Jesus, vom Heiligen Geist besessen, übertragen, so dass die religiöse Struktur des Candomblé sogar in den Evangelien des Katholizismus wiedergefunden werden kann.

Die Frage nach der Identität ist hier eindeutig beantwortet: Sein Selbstbewusstsein, sein Selbstwertgefühl und sein Streben nach Selbstverwirklichung sind in der reziproken Abhängigkeit des Menschen von den Orixás mit all den dazu gehörigen kultischen Handlungen beheimatet. Diese Welt ist für ihn Vater und Mutter zugleich, sie verweist auf seinen afrikanischen Ursprung in der Welt der Orixás, aber auch auf seine neue Beheimatung Brasiliens, in der Elemente der indianischen Kultur (Caboclos) und des Katholizismus (Heilige) mit in die religiöse Welt aufgenommen wurden. Eine andere Informantin, Dona Helena, drückt dies so aus: »Nun, es gibt die Taufe im Terreiro [Kultstätte], aber immer tauft man im Terreiro und auch in der Kirche, nicht wahr? Taufe in der Kirche, weil ich glaube, nun ja, die anderen können vielleicht das Gegenteil

⁹ Von Februar bis April 1991 lebte ich in Rio de Janeiro und Salvador unter der schwarzen Bevölkerung des Candomblé und besuchte 25 Terreiros (Kultstätten), wobei ich umfangreiche Interviews mit den Kultleitern und -leiterinnen führte. Ich selbst wurde auf Anraten meiner Mãe de Santo, Palmeirinda de Omolú, mit Oxalá initiiert, um tiefer in die Kenntnisse der Welt der Orixás eindringen zu können.

¹⁰ »Pai de Santo« wörtl. »Vater des Heiligen«, »Mãe de Santo« wörtl. »Mutter des Heiligen«: KultvorsteherInnen beim Candomblé.

¹¹ »Oxalá« oder auch »Obatalá« stellt in der Yoruba-Mythologie den Himmel und damit den männlichen Orixá der Schöpfung dar. Aus seiner Vereinigung mit »Odudua«, der Erde, ging die Schöpfung hervor. Von diesem Ursprungspaar stammen die Ahnengeister, die heutigen brasilianischen Schutzgeister oder »Orixas« ab. »Oxalá« ist heute in der brasilianischen Form der vornehmste und mächtigste Schutzgeist des Candomblé, gleichgesetzt mit Jesus Christus.

¹² »A manifestação é a parte espiritualista, porque nós temos assim a parte espiritual, que vem do princípio, inclusive, até Jesus Cristo era espiritualista, porque diz as Escrituras que, parece, milagres que ele fez, estremezia, então, ele recebia o Espírito Santo. Então dentro da minha doutrinação, ele era espírita também« (Pai Valfredo, Belford Roxo-Parque S. José, 25.02.91).

glauben, weil ich glaube, dass der Katholizismus keinen großen Unterschied zum Spiritismus [gemeint ist hier der Candomblé] hat, weil der Mensch glaubt, ich zum Beispiel, ich versäume keine Messe. Schau, Aschermittwoch ging ich hier um halb sechs Uhr morgens los. Das Dumme ist, dass ich zur Messe nur in Duque de Caxias gehe. Da war ich also zur Messe. Nun werde ich Palmsonntag, so Gott will, zur Messe gehen. Ich lasse eine Messe für die Seele meiner Mutter lesen, für die Seele meines Vaters. Es ist für den Orixá; was ich nicht hier beten kann, bete ich dort in der Kirche.«¹³

Zwar behalten die soziologischen und kulturhistorischen Erklärungen ihre Gültigkeit, wenn auch in eingeschränkter Weise, sofern es sich nämlich um Aspekte historischer Abhängigkeiten und sozialer Verknüpfungen handelt. Sie erklären aber nicht, warum gerade die heutigen Mitglieder des Candomblé und seiner Varianten diese Religion praktizieren, denn sie sind nicht mehr dem Traditionsdruck des alten Afrika ausgesetzt, noch müssen sie dadurch der Gesellschaft gegenüber ihren Widerstand manifestieren. Die Erklärungen sagen auch nichts darüber, warum die »derivate Form« des Candomblé, die Umbanda, wie Bastide sie nennt (1985: 466–471), eine weite Verbreitung vor allem unter der weißen Bevölkerung gefunden hat, die den Candomblé zahlenmäßig bei weitem übertrifft. Denn weder der afrikanische Widerstand, noch der afrikanische kulturelle Hintergrund, noch die soziologische Struktur des heutigen brasilianischen Schwarzen erklären die explosionsartige Ausbreitung dieses Kults. Meine eigenen Erhebungen führten dann auch zu keiner kulturhistorischen Begründung des Phänomens, sondern zu religionspsychologischen und religionssoziologischen Ursachen, die zur Neubelebung sogenannter »archaischer« Denkformen beigetragen haben und weiterhin beitragen werden.

Im Folgenden möchte ich kurz darstellen, warum der Candomblé mit seinem spezifischen Welt- und Gottesbild so attraktiv für den heutigen Menschen Brasiliens ist – und nicht nur für den Afrobrasilianer, womit auch die Frage nach der Identität des Afrobrasilianers beantwortet wird, der seit langem sein religiöses Weltbildspezifikum des Candomblé an die weiße Mehrheit der brasilianischen Bevölkerung der Umbanda verloren hat.

Das unmittelbar erfahrene Heil in dieser Welt

Ausnahmslos alle von mir befragten, im Candomblé initiierten Personen gaben als Grund für die Initiation im Candomblé eine persönliche Krankheit an, die nicht auf herkömmlichem, medizinischem Weg zu heilen war. Es handelte sich um somatische Reflexe sogenannter »spiritueller« Störungen (Magenschmerzen, Leibschmerzen, Kopf-

¹³ »Bom, tem o batizado no terreiro, mas sempre a pessoa batiza no terreiro e batiza na igreja também, entendeu? Batismo na igreja, porque eu acho, não sei, os outros até podem achar que não, que eu acho que catolicismo com o espiritismo não tem muita diferença, porque o que a gente acredita, eu, por exemplo, eu não perco uma missa. Olha, Quarta-feira de Cinzas, eu saí daqui às cinco e meia da manhã. Pior que eu vou na missa só em Caxias. Aí fui prá missa. Agora, Domingo de Ramos, se Deus quiser, eu vou prá missa. Eu mando rezar a missa pela alma da minha mãe, pela alma do meu pai, é pro santo, o que eu não posso rezar aqui, rezo lá na igreja« (Dona Helena, Centro Espírita de S. Joana d'Arc, Belford Roxo, 27.02.91).

schmerzen, Lähmungen der Glieder bis hin zu Knochenkrebs), die nur auf dem Weg der »spirituellen« Behandlung geheilt werden konnten. Daher suchten sie den Weg zum Candomblé bzw. er wurde ihnen gewiesen, wo sie wiederum ausnahmslos durch die Identifizierung ihres Orixá geheilt wurden. Die Krankheitssymptome kehrten danach nicht mehr zurück. In der Interpretation der Befragten wurde dies so gedeutet, dass ihnen der Weg zum Candomblé mittels der unheilbaren Krankheit von ihrem Orixá selber gewiesen wurde, was für sie eine übernatürliche Berufung durch den Orixá bedeutete.

Der Weg zum Candomblé ist ihnen nicht durch kulturhistorische oder soziologische Daten gewiesen worden – obwohl sie diese kennen und auch bejahen –, sondern durch die persönlich erfahrene Ausweglosigkeit aus einer Unheilssituation, vor der jede menschliche Kunst versagte. Diese Tatsache ist religionspsychologischer Natur und nur bedingt soziologisch erklärbar, nämlich nur insofern, als dass der Weg zum Candomblé als effektive Problemlösung durch die gesellschaftlichen Vorgaben offen stand und auch begünstigt wurde. Die Entscheidung dazu wurde jedoch durchweg als persönliche erfahren und oft genug gegen die Kritik des eigenen Verstands und ein inneres Widerstreben gegenüber dem Candomblé und seinen Forderungen durchgeführt. Die kulturellen Wurzeln des schwarzen Menschen in Afrika, die rekonstruierten sozialen Strukturen oder die emotionale Beheimatung im Candomblé spielten dabei keine Rolle. Sie gewannen erst später in einer reflexiven Phase der Konvivenz im Candomblé an Bedeutung, in der das Mitglied über die Wurzeln afrikanischer Kultur und Religion unterrichtet wurde.

Dieser Initialbeweggrund ist m.E. entscheidend und bisher zu wenig beachtet worden. Denn er verweist auf sogenannte »archaische« religiöse Wurzeln, wie Carneiro es ausdrückt, die heute noch genauso in Geltung sind wie Jahrtausende zuvor. Der Mensch, der in der persönlichen Not die Grenzen menschlicher Heilkunst erfährt, vertraut sich der heilenden Macht eines übernatürlichen Wesens an. Das Vertrauen schließt im Candomblé eine totale Übergabe des Menschen ein, ein Sich-Ausliefern an das Heilige, wodurch der Mensch in den Dienst des Heiligen genommen wird. Dieser Akt wird als Heilung der somatischen Störungen erfahren, so dass dadurch die Richtigkeit des Sich-Anvertrauens bestätigt und jeder Zweifel hinsichtlich der realen Existenz dieser oder jener Gottheit genommen wird. Der so durch den Heiligen in Dienst genommene Mensch wird versuchen, treu seinen religiösen Verpflichtungen und Kulthandlungen nachzukommen und darüber hinaus die heilende Wirkung der Übernatur anderen hilflosen Menschen weiter zu vermitteln. Der fundamentale Faktor der Renaissance afrobrasilianischer Religion ist somit die persönliche Erfahrung der heilenden göttlichen Macht in einer Situation der Ausweglosigkeit, eine Erfahrung, die in der offiziellen Großkirche des Katholizismus so nicht erfahren werden kann.

Die Art und Weise, wie diese göttliche Macht interpretiert, strukturiert und verehrt wird, hängt zweifelsohne von den diesbezüglichen kulturhistorischen Wurzeln und den soziologischen Voraussetzungen der Umwelt ab. Das Göttliche oder das Heilige wird als Kraftfeld (ähnlich dem »Mana« der Polynesier) erklärt, das das ganze Universum durchwaltet und am Leben erhält. Störungen in diesem Kraftfeld manifestieren sich in Krankheiten, Schicksalsschlägen oder auch schon in kleineren Rückschlägen des

Alltagslebens. Der Grund für diese Störungen liegt meistens in negativen Strömen, die von anderen Personen ausgehen, um diesem oder jenem Schaden zuzufügen. Der Grund kann auch in schuldhaften oder unbewussten Akten der Verletzung heiliger Tabus bzw. der Sphäre des Heiligen liegen. Sind solche Gründe (mithilfe des Orakels) identifiziert, kann ihren negativen Wirkungen entgegen gewirkt werden. Dazu steht ein Arsenal homöopathischen Heilwissens zur Verfügung und ebenso verhelfen kultische und magische Rituale sowie die von den Schutzgeistern (Orixás, Caboclos, Pretos Velhos) im Trancezustand nahegelegten magisch-symbolischen Handlungen. Stellt sich der Erfolg nicht in absehbarer Zeit ein, waren die eingesetzten Mittel zu schwach, um die Störungen im Kräftefeld zu beseitigen. Folgerichtig wird dann nach stärkeren Mitteln gesucht, den Störungen Herr zu werden.

Diese Interpretation des Heiligen mag für einen »aufgeklärten« Menschen archaisch oder primitiv-magisch erscheinen, besitzt aber in der gesellschaftlichen Situation der heutigen, modernen Urbanisierung Brasiliens Aktualität und Griffigkeit. Der hier lebende Mensch, gleichgültig ob afrikanischer Abstammung oder weißer Herkunft, aus der Schicht der armen Masse oder des ums Überleben kämpfenden Mittelstands, sieht sich vor die persönliche Ausweglosigkeit gestellt, die früher durch die sozialen Strukturen der Familie mehr oder weniger aufgefangen wurde. Die durch die Industrialisierung und Verstädterung zerschlagene Großfamilie hat ihre sichernde Kraft verloren und konnte nicht durch staatliche Einrichtungen der sozialen Absicherung ersetzt werden. Einem ähnlichen Prozess sieht sich die katholische Kirche ausgesetzt, die, trotz neuerer Versuche solidarischer Gemeinschaftsbildung durch den Aufbau von Basisgemeinden, für die breite Masse eine anonyme Instanz der Sakramentenverwaltung geblieben ist. Das Individuum sieht sich daher allein gelassen und sucht nach einer möglichen Absicherung in Situationen der Krise. Das Heilige, das sich in den afrobrasilianischen Kulturen anbietet, garantiert eine derartige Sicherheit durch Riten der Manipulation und Solidarität der Kultgemeinde, wenn auch letztere recht beschränkt ist¹⁴. Die Erfahrung der effektiven Wirksamkeit der Manipulation des Heiligen an sich selbst oder an anderen nahestehenden Personen bestätigt immer wieder die Richtigkeit dieses Welt- und Gottesbildes.

Die Macht über das Heilige

Die Wirksamkeit der Machtausübung über das Heilige mittels einer Symbolwelt, die die ganze menschliche Erfahrungswelt einschließt, verleiht dem Menschen die Gewissheit, dass er nicht der Ohnmacht überlassen ist, sondern durchaus von Gott her zur Macht über das Heilige berufen, berechtigt und befähigt ist. Die Reinigung des Heiligenarsenals und der

¹⁴ Auf meine Fragen nach solidarischer Hilfe innerhalb der Kultgemeinschaften bekam ich die Antwort, dass nur menschlich nächststehenden Personen materiell und finanziell geholfen wird, d.h. Freunden oder Verwandten. Dem normalen Gläubigen wird allenfalls hinsichtlich der finanziellen Bestreitung ritueller Verpflichtungen unter die Arme gegriffen. Von einer teilenden Solidargemeinschaft kann aber im Candomblé nicht die Rede sein.

Paraliturgie in der Katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil hat dazu beigetragen, die Macht über das Heilige verstärkt außerhalb dieser Kirche zu suchen. Den Gläubigen sind seither innerhalb der Kirche die Hände gebunden, weil die Kenntnisse, und damit die Befähigung zum Umgang mit dem Heiligen, an die innerkirchlich etablierte hierarchische Ordnung gebunden sind. Diese »Ordnung« hat in ihrer Liturgiereform ein mehr rationales Glaubensverstehen und einen streng intellektuell bezogenen Umgang mit dem Heiligen verordnet, so dass der verbleibende Raum für symbolisch-magisches Handeln innerhalb der Kirche sehr eng geworden ist. Ähnlich wie in der protestantischen Reform des 16. Jahrhunderts gewann die Frage nach der »Reinheit« des Glaubens und der zu praktizierenden »Wahrheit« die Oberhand. Der direkte Zugang des Gläubigen zum Heiligen mittels symbolisch-magischer Rituale und die damit verbundene Identifizierung des Gläubigen mit dem Heiligen (in der Heiligenverehrung) wurden ausgeschaltet.

Der Candomblé fordert durch die unmittelbar manipulierbare Heilszuwendung der göttlichen Kraft im Alltag und in Situationen der menschlichen Not und Hilfsbedürftigkeit das bisherige Heilsmonopol der kirchlichen Instanz heraus. Das von der Katholischen Kirche verkündete »Ewige Heil« steht für den Afrikaner außer Frage, denn das Eingehen in die Welt der Ahnen nach dem Tod ist für ihn eine Selbstverständlichkeit. Die Qualität des jenseitigen Lebens hängt auch für ihn von der rechten ethischen und religiösen Lebensführung ab. Die sakramentale Heilsvermittlung der Kirche aber verleiht ihm keine hinreichende Erfahrungsgrundlage in dieser Welt, weil christlich vermittelte Gnade nicht in dem Maße sichtbar und greifbar wird, wie das im Candomblé vermittelte Axé. Hier zeigt sich, dass für weite Teile der Bevölkerung Brasiliens, und darüber hinaus ganz Lateinamerikas, die christlichen sakramentalen Heilszeichen nicht das bewirken, was man von ihnen erwartet, nämlich ein unmittelbares Sichtbarwerden des Heils in den Nöten des täglichen Lebens. Die von der Kirche geforderte christliche Liebe, die eine solche Sichtbarkeit und Wirksamkeit in den Nöten des Alltags herstellen sollte, verbleibt größtenteils auf der Ebene des reinen Postulats und damit in einer theoretischen Abstraktheit der Weltfremdheit.

Der symbolisch-magische Umgang mit dem Heiligen, durch den der Mensch im Ritus Einfluss auf das Heilige zu gewinnen gedenkt, darf nicht als Rückfall in die Primitivität oder den Aberglauben abgestempelt werden. Vielmehr ist er Ausdruck eines religiösen Grundsubstrats der menschlichen Psyche, das durch die archetypischen Bilder des kollektiven Unbewussten geformt wird. Der Begriff des Archetyps ist von großer Bedeutung, weil sich in der religiösen Symbolwelt und im Mythos die archetypischen Formen par excellence niederschlagen¹⁵. Der im Ritus aktualisierte und vollzogene Mythos

¹⁵ Der Begriff des »Archetyps« geht auf die tiefenpsychologischen Arbeiten Carl Gustav Jungs zurück. Archetypen sind demnach spezifisch determinierbare Teile des Grundsubstrats der menschlichen Psyche, in denen invariabel die grundlegenden Sinndeutungen der menschlichen Existenz vorgegeben sind. Die Archetypen gehören zum kollektiven Unbewussten und werden je nach Kultur und Erziehung im Individuum verschieden aktiviert. Die Form der Welt, in die der Mensch durch die Geburt eintritt, ist ihm somit als virtuelles Bild mitgegeben (vgl. CARL GUSTAV JUNG, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*. In: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. Gesammelte Werke, 9/1. Olten und Freiburg, 1935).

ist ein wesentlicher Teil der Ichfindung des Individuums und der Identität einer Gesellschaft oder Gesellschaftsgruppe. Wird dieser Prozess durch kirchliche Verbote oder ideologisch-materialistische Vorurteile abgeblockt, verkümmert der Archetyp im Unbewussten und sucht sich Ausdrucksformen, die individuelles und gesellschaftliches Fehlverhalten erzeugen. Pedro Iwashita hat exemplarisch an den Figuren von Maria und Iemanjá eindrücklich gezeigt, wie das gesellschaftliche Rollenverhalten von Mann und Frau in der brasilianischen Gesellschaft archetypisch gesteuert wird. Die symbolisch-magische Manipulation des Heiligen integriert die gegensätzliche Polarität des Archetyps¹⁶.

Der Gläubige als Werkzeug der Heilsvermittlung

Im Katholizismus sind der soziale Aufstieg zum Priesteramt und die damit verbundene Nähe zum Heiligen dem normal Sterblichen versagt, denn um zu diesem Ziel zu gelangen, muss er einen langen, mühsamen akademischen und moralischen Reifungsprozess durchlaufen – dabei vorausgesetzt, dass er männlichen Geschlechts ist. Innerhalb der afrobrasilianischen Kulte dagegen ist der Aufstieg zur vollen Kenntnis des Heiligen nicht an eine eigene Priesterkaste gebunden. Im Prinzip hat jeder – ob Mann oder Frau – dazu Zutritt, der die hierarchischen Schritte der Initiationsstufen beschreitet. Im Laufe dieses Weges erlangt der Mensch immer tiefere Einsichten in die Geheimnisse des Universums und des Lebens.

Die Kenntnis um das Heilige und damit auch die Fähigkeit der Machtausübung sind nach oben hin offen, d.h. der Eingeweihte lernt auf seinem Weg nie aus, sondern entdeckt immer tiefere Zusammenhänge und wirkkräftigere Mittel der Problemlösung. Das Phänomen der Trance verstärkt und bekräftigt diese Fähigkeiten, durch die der Eingeweihte seine eigene Persönlichkeit formt und festigt. Da jede Person von Geburt an einen »Orixá de Cabeça«, einen ihn dominierenden Schutzgeist besitzt, kann sie mithilfe dieses Orixá tiefer in die Geheimnisse des Universums eindringen. Auf diesem Weg formt der Orixá gleichzeitig die menschliche Persönlichkeit gemäß seinem Ebenbild, d.h. der Mensch schreitet auf dem Weg der Spiritualität fort und wird seinem Orixá immer ähnlicher.

¹⁶ Im kollektiven Unbewussten stellen Maria und Iemanjá (weiblicher Schutzgott im Candomblé) komplementäre und kompensatorische Bilder des einen komplexen Bildes des Weiblichen dar. Sie sind die zwei Seiten desselben Archetyps, durch die die Gegensätze miteinander kompensiert und versöhnt werden. Die unberührbare und reine Jungfrau, die ganz im göttlichen Licht erstrahlt, und die chthonische, der Erde verhaftete, libidinöse und inzestuöse Verführerin, die in der Dunkelheit des Schattens verbleibt, – sie sind das Licht und der Schatten des Weiblichen, Bewusstsein und Unbewusstsein, männliche und weibliche Seite der menschlichen Psyche. Der Schatten ist die negative Seite der Personalität, die Summe der verborgenen und unvorteilhaften Eigenschaften der Person, die ins Unbewusste verdrängt werden. Sexualität, Erotik, Leidenschaft, Verführung und Sündhaftigkeit sind in ihm enthalten. Das Licht aber als positive Seite der Personalität zeigt die idealisierte Person: die gütige Mutter, die sich aufopfernde Mutter, die verklarte Mutter, die unberührte und reine Frau, die unbefleckte Frau, die erhabene Frau und weise Ratgeberin. Der Archetyp ist erst in seiner Ganzheit verwirklicht, wenn seine gegensätzliche Polarität voll integriert ist. Geschieht dies nicht, entstehen pathologische Tendenzen der Psyche, die auch im kollektiven Unbewussten gegenwärtig sind (vgl. PEDRO KUNIHARU IWASHITA, *Maria no Contexto da Religiosidade Popular Brasileira. Análise religiosa e psicológica do sincretismo entre Maria e Iemanjá, na perspectiva de C.G. Jung*. Fribourg/Suisse, 1987: 269–285).

Auf diese Weise erreicht der Mensch die Kenntnis um das Heilige, Reifung der Persönlichkeit und sozialen Aufstieg in einer Hierarchie, die nicht nur in ihrem engeren religiösen Kreis anerkannt ist. Er ist nicht mehr der unwissende, kleine und nichtssagende Konsument der Religion, sondern der aktive Produzent religiöser Betätigung und damit Vermittler von übernatürlicher Kraft. Jeder, der sich bedingungslos dem Heiligen unterwirft, symbolisch durch die Prostratio im Trancezustand ausgedrückt (*bolar no santo*), wird zur zentralen Mittlerfigur göttlicher Kraft (*axé*) für andere. Pai Valfredo beschreibt diese Tatsache folgendermaßen: »Ich war bei der Straßenbahn angestellt und ging als Bürodieners in den Ruhestand. Bei der CTC, der Companhia de Transporte Coletivo (Gesellschaft des Öffentlichen Verkehrs) von Rio. Und jetzt bin ich Sklave des Orixá. Das aber ist eine Sklaverei der Zuneigung, der spontanen Hingabe. Sich spontan hingeben, das bereitet mir Freude, bereitet meinem Orixá Freude. Außer der Mission ist es mehr spontan die Liebe, die Liebe. Wer seine Mission hat und dagegen verstößt, hat nicht die Liebe, er macht es nur als Mission. Ich aber nicht, ich gehe aus Liebe, ich diene meinem Orixá aus Liebe.«¹⁷ Der Besitz und die Vermittlung von *Axé* verleihen dem sonst ohnmächtigen Menschen Macht und dem bedeutungslosen Habenichtes Bedeutung. Die Symbolwelt des Heiligen ersetzt die Bedeutungslosigkeit des Alltags, oder besser gesagt, der im Alltag machtlose und bedeutungslose Mensch wird durch die Symbolwelt des Heiligen zu einem Teil des Geheimnisses des Universums, befähigt, durch die Symbolwelt hindurch den Alltag zu verändern.

In ganz besonderer Weise trifft dies auf die Situation der Frau zu. Sie ist traditionellerweise in der brasilianischen Gesellschaft auf den privaten Bereich der Familie fixiert (»dona de casa«, »rainha do lar«) oder wird als Sexualobjekt des männlichen Machismus angesehen. Im religiösen Bereich der Kirche ist ihre Stellung strukturell nicht anders, auch hier ist sie dem dienenden und sich aufopfernden Mutterbild verhaftet oder wird als sexuelle Verführerin des Mannes marginalisiert. Im Candomblé dagegen steht sie im Mittelpunkt der Heilsvermittlung, sozusagen als Medium zwischen Himmel und Erde, ganz unabhängig von ihrer Stellung als Mutter, Gattin oder Hure. Sie ist dabei von keiner männlichen Hierarchie abhängig, sondern im Gegenteil sie beruft das männliche Geschlecht in ihr eigenes Terreiro (Kultstätte) und bestellt es sich zu Diensten. Sie wird ehrfürchtig von der männlichen Linie in ihrer Position anerkannt und wächst in ihrer Vorrangstellung mit zunehmender Praxis und fortschreitendem Alter. Sie ist der Garant der religiösen Tradition und kann dieser Tradition ihren individuellen Charakter geben¹⁸. Diese

¹⁷ »Fui despachante de bonde e me aposentei como auxiliar de escritório. Já na CTC, essa Companhia de Transportes Coletivos do Rio. E agora sou escravo do santo. Porém uma escravatura assim dedicada, espontânea. Espontâneo, me agrada, agrada o meu espírito. Além de ter a missão, más espontaneamente, por amor. Por amor. Que é daqueles que tem a missão e vai contrariar, não vai por amor, vai porque tem a missão. Agora não, eu vou mesmo, eu sirvo ao santo por amor« (Pai Valfredo, Belford Roxo, Parque S. José, 25.02.91).

¹⁸ Meine Informantinnen betonten immer wieder, dass ihre religiöse Tradition im Terreiro eigenständig und von keiner anderen Kultstätte oder übergeordneten Instanz abhängig ist. Jede Mãe de Santo ist stolz darauf, einer ganz bestimmten Traditionslinie anzugehören, die in keiner Weise mit einer anderen gleichgesetzt oder gar verwechselt werden darf. Diese individuell geprägte Selbständigkeit bezieht sich auf den Inhalt der Lehre (der Mythologie), den Ablauf der Rituale und Feste, die Initiationsriten, der Disziplin und der Behandlung von Kundschaft. Jede Mãe de

Vorrangstellung im kultischen Bereich überträgt sich auch auf den gesellschaftlichen, so dass eine Mãe de Santo oder eine Filha de Santo¹⁹ auf gesellschaftlicher Ebene hoch angesehen und geehrt wird, wenn auch diese Stellung meistens auf das engere geographische und soziale Umfeld beschränkt bleibt²⁰.

Die Frage nach der Identität des Afrobrasilianers kann daher vom Candomblé her gesehen so beantwortet werden, dass der in seiner sozialen Welt diskriminierte Schwarze und von mannigfachem Unheil geplagte Mensch sich seine eigene heile Welt erbaut, die eine große kosmische Einheit der im Candomblé initiierten Gläubigen mit der Welt der transzendenten Orixás bildet. Diese eine kosmische Welt wird von der universalen, Leben spendenden und Leben erhaltenden Kraft Gottes, dem Axé, durchwaltet. Gläubige wie Orixás besitzen das Axé und können es anderen vermitteln, jeder aber nach Maßgabe seiner spirituellen Fähigkeiten. In diesem Kraftfeld des kosmischen Axé findet der Mensch mit Hilfe der Orixás seinen ihm von Gott vorherbestimmten und zugewiesenen Platz, der seinem Leben den eigentlichen Sinn und Wert, seine Würde und sein Selbstbewusstsein verleiht. Die Identität des Menschen ist zuinnerst mit der Person seines Orixá verbunden, der ihm geistigen Rückhalt, Gesundheit, Wohlergehen, spirituelle Erfahrung (vor allem durch die Trance) und schließlich Axé garantiert, so dass der Mensch seinen spirituellen Auftrag der Heilsvermittlung in dieser Welt voll und ganz durchführen kann. Somit weiß sich der Gläubige als direktes Werkzeug seines Orixá und indirektes Werkzeug göttlichen Heils. Hierin liegt seine eigentliche Identität begründet, die alle äußeren diskriminierenden Umstände des alltäglichen Lebens vergessen macht und auch überwinden lässt.

Santo wacht persönlich über die strenge Einhaltung der von ihr aufgestellten Regeln. Sie selber ist der Maßstab der Orthodoxie und Orthopraxis.

¹⁹ Wörtlich »Tochter des Heiligen«, bezeichnet die im Kult Initiierte und einem Orixá als trancefähiges Medium überschriebene Person.

²⁰ Immer wieder konnte ich feststellen, dass meine Anwesenheit und mein Interesse am Terreiro und an der Person der Mãe de Santo bzw. der Filha de Santo das Selbstbewusstsein dieser Frauen erheblich stärkte. Denn normalerweise begegnet ihnen ein Priester der Katholischen Kirche mit Skepsis, Ablehnung oder sogar offener Feindseligkeit, die sich nicht selten in Androhung von Höllenstrafen äußert. Im öffentlichen Leben sind vor allem die Kultdienerinnen angesehen, weil bei ihnen der »direkte Draht« zur Transzendenz vermutet wird. Literaten, Politiker und andere Personen des öffentlichen Lebens lassen sich gerne in den Terreiros blicken.

MISSION – GLOBALIZATION WITH A DIFFERENCE*

by Theodor Ahrens

1. Some observations concerning Christianity and globalization

The word ›globalization‹ has made a remarkable career in recent years because worldwide processes of exchange in the fields of economics, communication, transport of ideas, and migration of religions have gained such an enormous speed that in many people's consciousness it appears as if our globe were ›shrinking‹. Globalization as such may not be all that new. Globalization may represent a new phase in the process of modernization which began in Western Europe and North America and consequently affected the whole world.¹ But it is certain, now that the global and the local have come closer to each other, that the impact which globalization makes on our consciousness *is* new.

Some effects of globalization surprise us because they seem to enlarge and to intensify our possibilities to interact, to make ourselves part of the global network of exchange of ideas and goods. Just a few decades ago, such possibilities were beyond common man's imagination. We know more, we see more, we hear more, we communicate with greater speed and larger radius, but do we also gain a more precise understanding and a clearer vision of how different people may live together with their differences in future? It is far from obvious what globalization and regional counter-movements entail in terms of missiological and ecumenical imperatives.

We do know that globalization does affect both churches, in the North and in the South, in fact, the whole network of ecumenical relationships. What follows are no more than a few sketchy hints:

First, Christianity has always been on both sides: For a very long time it has been involved in the process of globalization. Luke tells us that early Christian missionaries were accused of ›turning the whole world (oikoumene) upside down‹ (Acts 17,6).

* Paper read in Breklum 4th Sept, 2000 at the ›Gurukul Summer Institute‹ consultation ›Communicating the Gospel in the Context of Globalization‹ arranged by the Northelbian Centre for World Mission & Church World Service, Hamburg Germany and Gurukul Theological College & Research Institute, Chennai, India

¹ Robert Robertson emphasizes the continuity between globalization and modernity as it emerged in the 18th and 19th century cf. Roland Robertson as quoted in BEYER, PETER: *Religion and Globalization*, Sage Publications/London 1997 (1994), 26ff. From a different perspective, but the same point is made by MCNEILL, WILLIAM: *The Rise of the West. A History of the Human Community with a retrospective essay*, University of Chicago Press/Chicago-London 1991, pp. XVff.; cf. GIDDENS, ANTHONY: *Der Dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie*, Suhrkamp/Frankfurt a.M. 1998, 152ff. (engl.: *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*) and BECK, ULRICH: *Was ist Globalisierung?* Suhrkamp/Frankfurt a.M. 1997, 48ff.

Concurrently, Christianity has been involved in many a counter-initiative by which people sought to reassert themselves in their particularity over against the forces of globalization.

In fact, the modern missionary movement and the resulting Ecumenical movement of the 20th century were both a response to and a product of a new phase of globality brought about by Western colonialism and imperialism.

If many a missionary during the imperial era of the West imagined Christianity should and would replace other religions, the balance sheet on that account suggests that these missions were a bit of a failure. Counted in absolute figures the number of Christians has increased considerably during the last century from approx. 521 million to approx 2.5 billion adherents. When we look at the percentage, we get a different perspective. David Barrett, in his statistics of world Christianity, estimates that at the beginning of the 20th century, for instance, about 34,4 percent of the world population claimed membership in one church or another. As the century drew to its close, about 33,4 percent of the population claimed membership in a church at least.² The only group which registered a disproportionately big rise in numbers is the group Barrett refers to as »atheists«. It may be possible that they are just agnostics – people who state that they are not religious and don't need religion. They may be the most interesting group.

While Christianity grew very much in the South – and mostly among poor people – it suffered disproportionately high losses in the North, particularly in Western Europe, not only in traditionally Protestant countries like Sweden, Norway, Denmark, Northern Germany and the Netherlands, but also in places where traditionally the Roman-Catholic Church was strong or even dominant, e.g. in Italy, Spain, Portugal, the Czech Republic, Poland, further in Canada, the U.S. Also in Russia Christianity suffered great losses. Nowhere has Christianity been weakened as much as in those regions where it is still moving in the shade of its former »state-church« relationships, in fact was constituted as a state church, i.e. Scandinavia, Germany, Italy, Spain, Portugal. While these churches are financially still very powerful – which gives them a disproportionately great weight in ecumenical relationships – they are fighting a losing battle for the allegiance of their constituency.

I point out only a few implications of such developments: While Christianity unfolds its missionary dynamics mostly in the South and especially among poor people, World Christianity has become mostly a religion of the poor. Further: Churches in Western Europe have been fighting embittered battles for two Centuries trying to come to terms with Enlightenment and to make a stance in an increasingly secularized society. As yet we do not know whether Europe's secularization will also be globalized and thus give an indication as to what the rest of the world may expect for its own religious future or whether secularization in Europe viewed against developments in the rest of the world is

² BARRETT, DAVID B. AND JOHNSON, TODD M.: *Annual Statistical Table on Global Mission: 2000*, IBMR, Vol 24, No. 1, January 2000, p. 25.

nothing but an exception, an European particularity.³ We simply do not know that. If secularization in one form or the other will catch up with the rest of the world, it might be interesting to take a closer look at those battles which Christianity in Western Europe fought with Enlightenment in general and with pragmatic rationalism in particular.

On the positive side, Protestantism seeks to be answerable to modern secular man. While liberal Protestantism insists that pragmatic rationalism is wrong if it denies the value of spiritual life, Christian theology agrees with Enlightenment that truth claims should be unfolded in such a way that they may make sense to people who consider religion non-sense.

On the negative side, Western Christianity found itself caught up in continuous, and at times bitter battles which have resulted in a slow but continuous withdrawal and loss of influence in society at large. I observe three types of withdrawal (– outsiders may view them as West-European forms of inculturation): 1. A withdrawal into a fully privatized, individualistic spirituality. The current wave of mysticism is an *epiphenomenon* of that development. 2. A withdrawal to the field of ethics – since secular society has no use for religion except for its contribution in the field of ethics and social ethics. With such expectations there is always ›a sweet temptation‹, particularly in a church which as a matter of fact still lives and works with privileges of the former state-church arrangement. 3. The third form of withdrawal can be met in that ›give me back my old-time religion‹ mentality. Carried to the extreme, this withdrawal might end in fundamentalism.

After having zeroed in for a moment on a fairly parochial West-European perspective, let us draw a few more general conclusions:

While the modern missionary movement was not successful in terms of ›winning the world for Christ in this generation‹⁴, not successful in its attempts to conquer the world, it was indeed successful in making Christianity a world religion. Christianity, being ecumenical from its very beginnings, became ecumenical worldwide only during the last two hundred years. In fact, what emerged is a polycentric pluralistic world-religion. No version of Christianity, no Lutheranism, Anglicanism, Methodism or any other Christian dialect, not even Roman-Catholicism (how can something be Catholic which means ecumenical and Roman, which is of course parochial, at the same time?), is any longer in a position to present itself as if it were the normative model and as if it should be made dominant⁵.

³ MARTIN, DAVID: *A General Theory of Secularisation*, Basil Blackwell/ Oxford 1978; more recently: MARTIN, DAVID: ›Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel‹, in: KALLSCHEUER, OTTO (ed.): *Das Europa der Religionen*, Fischer/Frankfurt a.M. 1996, 161–180.

⁴ A film documentation ›Missionare bis ans Ende der Welt‹ broadcast on ARTE TV Channel in Germany (20th April 2000) suggests that currently 70–80 multibillion Dollar projects are under way which still exploit the vision to christianize the world in this generation.

⁵ This seems to be the main outcome of the Papal conflict with Latin American liberation theology during the 80ies: I have only the German texts to refer to: *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ›Theologie der Befreiung‹*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 1984; and *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986.

Roman-Catholicism has tried for centuries to officialize and universalize its version of Christianity. Likewise did Lutherans, Anglicans, Methodists. Now Pentecostalism does it. The mainline churches did not merely export their version of Christianity, universalized it and officialised it as the model to be followed in their mission fields. Perhaps more important was that the mainline churches as they had taken up their responsibility in global mission allied themselves with the idea of progress, in fact, also of Human Rights and of Enlightenment. It was this – let us say – Anglo-Saxon version of Protestant Christianity which was globalized during the 19th and 20th century. And it was this type of Christianity which was officialised in the Ecumenical movement and which dominated the debate in its various forums right up to the 60ies of the 20th century through the international missionary movement. Since then representatives of the Churches from the South have questioned and challenged the dominance and normative nature of this Anglo-Saxon version of Christianity. They use these forums trying to push and to officialize *their* versions of Christianity⁶. As a result, a power struggle is going on in the Ecumenical movement.

Lesslie Newbigin and David Bosch have argued⁷ that the modern missionary movement drew much of its strength and much of its convincing power from being tied in so closely with the western project of progress and Enlightenment. As a result they argued that the crisis of Christian mission must to a large degree be attributed to the loss of credibility of the western model of Christianity. Western progress and Enlightenment have become objects of sceptical scrutiny. If one would accept these conclusions or not, L. Newbigin and David Bosch are raising a critical question as to whether the Christian mission offers more globalization of the same kind or rather globalization with a difference.

The question becomes increasingly urgent. As Christianity unfolds its intercultural dynamics amid the multifaceted processes which we refer to as 'globalization', as Christianity continues to take root in every and any possible context, relations between churches are getting more and more complex. In fact, relations between churches are no less complicated than are relationships between societies or nation states. Relationships between Christian Protestants in Germany and Russian Orthodox Christians are no less complicated than relationships between their societies and their governments. Relationships between Protestants in USA and Protestants in China are no less complex than are relationships between their governments.

As Christianity unfolds its intercultural dynamics and establishes itself in a multitude of local Christian dialects, the ecumenical debate as to what constitutes an 'authentic', proper response to the Christ event is heating up. In fact, the identity of Christianity remains a contested concept as long as the intercultural dynamics of Christianity are well and alive. The debate as to what constitutes Christian identity is spurred by the missionary dynamics

⁶ STAPLES, P.: »Official and Popular Religion in an Ecumenical Perspective«, in: VRIJHOF, PIETER H. / WAARDENBURG, JACQUES (eds.): *Official and Popular Christianity. Analysis of a Theme for Religious Studies*, Mouton Press/The Hague–Paris–London 1979, 293–294.

⁷ BOSCH, DAVID: *Transforming Mission. Paradigm shifts in theology of mission*, Orbis / Maryknoll NY 1991, 262ff; for LESSLIE NEWBIGIN cf. *Foolishness to the Greeks*, Eerdmanns Grand Rapids 1986. I used the German translation: »Den Griechen eine Torheit«. *Das Evangelium und die westliche Kultur*. Neukirchen 1989, 7ff.

of Christianity and it is dealt with in the Ecumenical Movement. The debate involves many Christian dialects all relating to Christianity as a metacultural system of symbols⁸. If this is so, missionary Christianity must be accounted for as a secularizing force in world events.

2. Mission – Globalization with a difference!

In what follows, I shall suggest that the Gospel itself calls for – globalization *with a difference*. The difference lies in the notion of the Gospel itself.

The strict theological meaning of the term ›Gospel‹ was determined when the first Christians connected their prayer for the Kingdom to come with the story of Jesus who had come. For Christians therefore it is impossible to pray for the coming of the Kingdom of God as if it were completely outstanding – a vague vision – open to be filled with any wild fantasies. Praying for the Kingdom they look back to the figure of Jesus preaching and healing, teaching and forgiving, walking from Galilee to Jerusalem, united with his Father in the Holy Spirit, yet vulnerable and weak. A weak God provokes protest and persecution.

This was the reason why after the crucifixion the disciples were terrified – in spite of visions and words which assured them that Jesus was not with the dead but alive with God and in God (Luke 24,5). They hid themselves away in their closed upper room trying to work through their memories, their sadness, their disappointment. It was the Holy Spirit who released them from their hiding place in the upper chambers (Acts 1,13) and lead them into the open. They come to understand that a life in the Spirit of Christ is a real possibility for every and any human person. The promise of the Gospel is that each and any person shall be united with God in the same way as Jesus was – under the conditions of human existence – vulnerable and weak. The Gospel is communicable worldwide to any human being because God voluntarily made himself available under such limitations of human existence.

What the disciples come to realize then is that that pagan officer, of whom Mark tells in his account of the crucifixion, was right when he said looking at Christ crucified: This man was truly the Son of God (Mk 15,39 cf. 38). It is at the foot of the cross that the God of Israel, who introduced himself at Mount Sinai as a God of mercy, a God of grace, a God of patience (Jonah 4,2), is fully revealed, recognized and adored as such. For that reason Christians insist that they are not violating the 1st commandment having given the Jesus name a place in the godhead.

The fact that Christianity is both local and global then has its roots in the Gospel itself. The Gospel Story refers both to a unique event, Jesus' free obedience, his faithful

⁸ Cf. BURRIDGE, KENELM: *In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavours*, UBC Press/Vancouver 1991, 71ff. Burrige is of the opinion that Christianity as a metaculture by provoking a response in different milieus does influence the situations in direction of secularization; cf. 168ff.

commitment to fulfill the will of his Father (John 4,34), ›sacrificing‹ his life – not to appease his father's wrath – but to live out his mission of God's love. At the same time the Gospel story reveals a pattern of human existence. In short, his manifestation in the flesh, his vindication in the Spirit, his being taken up in glory (Romans 1,3; 1st Timothy 3,16) refer both to a unique story at a particular place, and at the same time these words refer to universal truth and reality. This happened once and for all, and this is how things happen time and again everywhere. Everyone anywhere is involved in the mystery of God's passion. However, without this unique event we would never have known. Now we know once and for all and we shall look for it everywhere. The pouring out of the Spirit at Pentecost makes possible and facilitates a universal communication which up to that point could not be imagined. People can relate to that story, and as they do so they can search and find that pattern in every event.⁹

It is in this sense that the mission of Christianity stands for a different kind of globalization. Because in spite of the tensions, misunderstandings and non-communication of which we have more than we really need, it remains a fact that Christianity is a community in the Spirit, a community of faith, a community under one calling, a community celebrating around the Lord's table anticipating that the Kingdom of God will come to the earth in the shape of the passion story only.

3. What is due? To rediscover our mission we need to ask ourselves a few tough questions and avoid soft answers!

To rediscover its mission is not a matter of advocating additional church activities, which because they are ›additional‹ might just as well be dispensed with. A rediscovery of its mission concerns foremost the churches themselves and the self-awareness of the church workers and their perception of the Gospel. Thus, a church rediscovering its mission is engaged in a foundational probe.

The top priority of a missionary church will be to keep the Christian notion of God alive and in sharp focus. There are others who are concerned about food, shelter, justice, sustenance of creation. The church is, for very valid reasons also committed to such important causes just as others are – coming from the background of their motivations. However, the Church is irreplaceable and in fact, unique only as a worldwide lobby for the language of faith of which Jesus Christ is the key witness and foundation stone.¹⁰

A missionary Church places its notion of God in an intercultural and interreligious perspective. It starts doing so in its own vicinity. The Church will discover that the language

⁹ I am indebted to JOHN V. TAYLOR's missiology ›*The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Message*‹, SCM Press/London 1972. I used the German translation: *Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt*, Patmos/Düsseldorf 1977, cf. p. 197ff.

¹⁰ Faith here is taken in its strict theological sense of the word and not as a simply formal term meaning something like ›being more or less vaguely religious‹.

of faith has become a foreign language for many people even if they continue to be members of the church. This holds true at least for our society here in Germany and in particular in an urban setting like Hamburg. People are simply unable to link whatever good or grave experience they may have in their everyday life with the Gospel and vice versa. A group of vicars came for a one-week course to the Mission Academy in Hamburg to discuss ›Salvation and Liberation‹ placing these words in an interreligious perspective. They visited a Buddhist monk in his shrine to learn the Buddhist notions of awakening and deliverance. After a discussion, the Buddhist monk asked them the question: ›What is the meaning of these big words in your tradition, in your hearts and minds?‹ This turn-around of the question-answer situation took them by surprise; in fact it caused a bit of consternation. The vicars – as they later informed me – discovered that they were unable to respond both on a conceptual level and from a background of personal experience.

When we discuss mission, it is certainly not enough to let words like ›convivenzia‹ and ›dialogue‹ carry the load of the word and let social work legitimize the being of the church – leaving the rest to a fully privatized vague spirituality.

What is at stake is, of course, a mission in the Spirit of Christ, a mission from within, and yet not just a spiritual mission! Usually we discuss the dialectics of such a statement under the label ›holistic mission‹. But what is holistic mission? This is far from clear, and in fact, quite controversial between mainline conciliar churches and the Pentecostals, between orthodox and liberation theologies, maybe even between mainline Churches in the North and in the South. I suggest that the decisive perspective on holistic mission is opened once people come to believe that to live a life in the Spirit of Christ is a real possibility. It is in this way that human existence in its totality and mankind in its totality are addressed by the Gospel. The Gospel places every and any human existence with all its ambiguities, its ruptures, its frictions within the horizon of this divine promise.

It is in this way that the Gospel corresponds with three basic human needs. The Gospel corresponds with a basic human need for dignity and self-respect. It further corresponds with a basic human need to be rooted somewhere and yet have a sense of belonging which transcends the commitments of clan and neighbourhood. Thirdly, it responds to the need for a future which is neither void nor empty, but certainly different.

Having said this, two implications should be made explicit. First, in a final analysis the Gospel will always be compatible with any culturally conditioned sense of self-esteem. Secondly, the Gospel will always be more than just a confirmation of social, cultural and economic claims.

So much for my basic sense of direction. Though it is nowadays a common place, let me add that the praxis of mission to which we now turn has been de-territorialized. Yet, mission remains a move of faith towards the boundary, a walk of faith along the boundary-line, an endeavour of faith which can, and in fact should bring the Church off balance time and again.¹¹

¹¹ Cf. MOOREN, THOMAS: *Auf der Grenze – Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen*, Peter Lang/Frankfurt et al. 1990, 72ff.

In a Church which shares among its workers and its constituency a broad consensus regarding the missionary nature of the Gospel will – instead of calling for additional activities – actualize this basic sense of direction within those forms and structures in which Christian faith and life have found their place:

- in the lives and life-stories of individuals;
- in congregational and family worship;
- in pastoral care and family counselling;
- in care and attention for people who are weak, distressed or without recognition.

Further,

- in groups and in group networking;
- in all the work which is properly and well done *ad intra* such as in church committees, in synods and administrative services;
- in Churches media work – both in Church run media and *ad extra* in secular media.

A missionary Church will be an interlocutor in civil society.

A church guided by such notion of mission will not place its mission above the missions which others pursue – be it other religions or ideologies. It will place its mission alongside the legitimate missions of others who follow their calling. However, a church in mission will not ›duck‹ the issue of truth. ›Couldn't my truth be also your truth?‹ No more and no less. The question works both ways, of course. But the question as such cannot be suspended.

Further, a Church in mission will cultivate a ›disinterested benevolence‹, serve the weak and the downtrodden and build supportive alliances with every person and group which takes care of the weak and downtrodden, not to show them the other heaven, but to help them because we are debtors of grace and as such can easily afford to attend to them. Mission is, of course, life-centred. However, the question ›what makes for a good or a poor life?‹, produces controversy. Regarding this controversy, a missionary church will put its cognitive cards on the table and allow itself to be held accountable for its witness of faith and for its praxis of ›disinterested benevolence‹. In doing so, the church works on the reciprocity of witness and service, mission and diakonia.¹² She opens new worlds for the Gospel and the Gospel for new worlds. Faith gains its experience as it sets out to protect the body, the freedom, the dignity of fellow human beings. And such commitment will discover that it needs faith as a motivational resource.

A Church committed to such mission will not presuppose that the Gospel is likely to gain majority support; the Church is also not worried to represent the concerns of a minority. On the contrary, a missionary church will re-examine its involvement for voluntary ›inappropriate conformities‹. ›Inappropriate conformities‹ can take different forms:

¹² Cf. NORDSTOKKE, KJELL: ›Mission as Diaconia‹, in: *LWF Consultation on Churches in Mission Nairobi*, Kenya Oct. 1988, ed. Lutheran World Federation Study Department, 1999, 131–138.

- The church modernizes its outward appearance, introduces new means of communication and considers such steps to be the fulfilment of its missionary mandate.
- Another ›inappropriate conformity‹ would be those nostalgic desires for a restoration of ›glorious‹ past - ›Give me back my old time religion!‹ Evangelistic campaigns as that of Billy Graham tend to produce only short-term results. They neither bring back those people who already left the church nor those who while continuing membership in the Church have gone into an ›inner exile‹ within the Church.

›Inappropriate conformity‹ takes place also in many a sermon that employs the great old words of Christian tradition, mercy and grace, law and Gospel, faith and forgiveness. But apparently many a pastor hands them around with some sense of embarrassment. Though the words pop up at the right places in the course of a worship, nobody is quite sure what they are standing for and what, in fact, they conceal. If we don't know what to do with these words, if we are unable to liberate these ›pearls‹ from their medieval ›encrustment‹, then in fact, we are gambling away the most central concerns of our faith heritage to the humanistic disciplines such as psychotherapy, medicine, social action, the arts, cultural anthropology etc. — where people also struggle with the meaning of these great concepts.

In brief, the question is not whether Christian mission in spite of its past, in spite of its history on record still has a future. The question rather is whether conciliar Churches still have a future unless they allow themselves to be confronted with the challenge, the foundational contents — and the ambiguities (!) of mission. Whoever believes that after much remorse and soul searching an ›authentic and credible‹ Christian mission can be established may go ahead and do so. I prefer to assume that it will be impossible to lift the fog of ambiguity from Christian mission just as much as it is impossible to move human existence beyond the shade of ambiguity into the clear light of Christian authenticity. *Simul iustus et peccator*.

4. A few objectives for Christian mission in a globalized world

While modern communication networks offer many people opportunities to articulate their own interests and to communicate with each other, they also conceal that uncounted numbers of people are not in a position to articulate their interests in and through those networks and are even not represented there.

In our ecumenical networks which are networks of global communication these ›others‹ do have a place. At least they should have a place there.

I am not fully convinced that every theologian who claims that proper theology can only grow out of a praxis of solidarity with the poor is really speaking from the side of the poor. There remains a difference between an option for the poor and options which the poor may have. Within the Ecumenical Movement the poor who now form a majority, do have a place. At times they even take centre stage and are even listened to. If this happens then I take such events in all their ambiguity as a witness to the fact, that the world

Christian fellowship is not guided by the rationale of share-holder values, but by the Spirit of Christ. Our partnership forums, our ›Ecumenical multinationals‹ may show obvious weaknesses. In spite of those they are indispensable because they offer time and space for those to speak who have no forum anywhere else. In fact, they offer structures and forums where mutual accountability may be exercised. How do you, how do we account for our handling the Gospel in our context? The praxis of mutual accountability is important, simply because no version of Christianity as I have mentioned can claim dominance and normative power. Ecumenical debates may at times be tough; at least they display that kind of honesty which can be afforded only in family circles.

Christians stand by each other in spite of their differences, in fact, they meet each other in their differences. What we have come to refer to as ecumenical or intercultural learning will at its best be nothing else than an exercise in Christian fellowship, a praxis of mutual encounter. As far as possible both sides try to look at their own situation through the spectacles of the other. We try to distance ourselves a little bit from our own plausibility structure trying to appreciate the inner coherence and the sense of priorities of someone else's world view. At least, we may learn to appreciate with a somewhat improved sensitivity the view, priorities and hierarchy of commitments of others. A slightly improved understanding and appreciation do not automatically lead to deeper mutual love. Certainly, they are no substitutes for one's own commitments. Since misunderstandings tend to grow like weeds, it is of paramount importance that we nurture ecumenical forums where we meet each other as persons, where we may question and encourage each other in the Spirit of Christ. There is no substitute for personal encounters – and their emotionality!

Sometimes an impression is created as if the globalization of the market would provide more people than ever before with more and better opportunities to improve their lives. Perhaps this might be so. However, the word ›globalization‹ does conceal that the market simply by-passes many people and countries. In addition, the market tends to look at other people, at other countries' natural resources as if they were at the market's disposal for whatever profit may be gained out of their exploitation.

Viewed in the context of market forces, Churches and the whole Ecumenical Movement are certainly just marginal realities. However, the churches and their networks of groups are not without influence. We can be fairly certain that poverty and violence will continue to make their way up on the agenda of churches in mission.

A church in mission need not produce utopian ideologies about a world without exploitation and/or a culture without violence. A church in mission which accepts the ambiguities, the tough, conflictual issues within its own context and beyond and lets itself be drawn into the discussion of these controversies will achieve at least one thing: It will be more difficult for those in power to sidestep the tough issues. It will be more difficult for those in power to ignore the question of what really contributes to collective good life in a word-wide relatedness. Yet, for the churches there is no solidarity with a clean slate. They ask themselves the same questions and re-examine their own praxis.

Churches and Christians in mission will time and again experience that faith in God opens possibilities to act, possibilities which make sense and which are close to reality. We are quite aware of our own limitations and yet we trust that God does act within these limitations and in spite of these limitations. So he acts globally. The reason why the faithful should believe just that is because they cling to a God who out of his own free will became completely involved in the human drama of Jesus on his way from Nazareth via Galilee to Jerusalem, and who again as Holy Spirit continues his commitment in a world of destruction, deceit and violence, in short, in a world of sinfulness. Within the limitations which already characterized the mission of Jesus, God continues his presence in the world. In fact, his future as the Creator of this world depends on the future which the stories of faith, of love and confidence have in this world. Mission then as the lobby of faith participates in the limitations which God accepted out of his own free will for himself and for his mission. Christian missionary commitment participates in the weakness of God in this world, a weakness, however, we trust which will not fall prey to the power of evil. And for this simple reason evil has lost its authority, yet not its power.

Buchbesprechungen

Amstutz, Josef: *Missionarische Präsenz – Charles de Foucauld in der Sahara*, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Verein zur Förderung der Missionswissenschaft, Schriftenreihe Vol. 35 / Immensee 1997, 179 S.

Vorliegender Band fasst drei Essays des Autors zusammen, die in den Jahren 1994 und 1997 in der NZM erschienen sind. Alle drei behandeln das Thema »missionarische Präsenz« bei Charles de Foucauld. Sie beleuchten verschiedene Etappen der missionarischen Tätigkeit Foucaulds in Nordafrika und zielen darauf, aus den Quellentexten dessen Missionsverständnis zu erheben. Ausdrücklich betont AMSTUTZ in der Nachbemerkung, dass es ihm nicht um einen neuen Beitrag zur Biografie de Foucaulds ging, sondern um die Beleuchtung seiner Praxis, in der das »missionarische Präsentwerden: die Behutsamkeit des Nahekommens, das In-Erfahrung-Bringen der Güte, des Zugetanseins, die Identifikation im Schicksal« konkret wird (178). Diesen roten Faden verfolgt der Autor in drei biografischen Großszenen:

Der erste Beitrag (7–85) rekapituliert die Gründung des Klösterchens Beni-Abbès (1901–1903). Erweitert um eine Einleitung zum Vorverständnis von »missionarischer Präsenz« und zur Struktur der Biografie de Foucaulds werden Planung und Gründung sowie die Berichterstattung Foucaulds an seine Oberen, schließlich die Auswertung des Visitationsberichts von 1903 analysiert. Die für Charles de Foucauld typische und wohl auch ursprünglich ihm zuzuschreibende Leitidee der missionarischen Präsenz – also einer missionarischen Wirkung durch das bloße Dasein, Verwirklichung des Evangeliums, nicht explizite Verkündigung (vgl. 45 u.ä.) – kristallisiert sich bereits hier deutlich heraus. Zugleich zeigt sich, dass die Mittel, die Charles de Foucauld in dieser Etappe wählt, der Situation nicht in jeder Hinsicht angemessen sind. Zu viel von utopischen Hoffnungen geprägt, zu groß angelegt erscheint das Unternehmen, so dass es den einsamen »missionarischen Mönch« überfordern muss.

Vor diesem Erfahrungshintergrund ist die zweite biografische Etappe zu sehen, die unter der Überschrift »Missionarische Präsenz in der Karawane« beleuchtet wird (86–144). Auf Einladung seines Freundes, des französischen Offiziers H. Laperrine, nimmt Charles de Foucauld zwischen 1904 und 1910 an mehreren »tournée de pacification« in die Gebiete der von Frankreich unterworfenen Tuareg-Stämme teil. Er hofft, in diesen – trotz der Vermischung von politisch-militärischen und religiös-missionarischen Interessen problematischen – Unternehmungen zur Vertrauensbildung und damit zur Grundlegung einer Missionierung der Tuareg beitragen zu können. Schließlich sucht er auf diesen Tournées nach einem geeigneten Platz, um sich selbst im Gebiet der Tuareg als missionarischer Mönch niederlassen zu können, ohne dort die Fehler von Beni-Abbès zu wiederholen. Einen geeigneten Ort findet er in Tamanrasset, das die Szenerie für die dritte biografische Etappe bildet, die im letzten Beitrag näher betrachtet wird (145–178).

Alle drei Essays sind nah an Primärtexten Charles de Foucaulds gearbeitet und versuchen, dessen leitende Gedanken zum Wesen missionarischer Tätigkeit, zu den Bedingungen der Missionstätigkeit in der Sahara und zu den zu missionierenden Stämmen nachzuzeichnen. Dabei werden die grundsätzlichen Optionen deutlich, die den Weg Charles de Foucaulds bestimmen: eben das Modell der missionarischen Präsenz als Option für eine christliche Praxis ohne explizite Verkündigung, die damit eng zusammenhängende Option für die Armen und das Setzen auf konkrete Begegnung und Vertrauensbildung. All dies hat über den zeitbedingten Rahmen des Wirkens von Charles de

Foucauld hinaus Gültigkeit und kann auch für eine moderne Missionstheologie wichtige Impulse geben. Zugleich werden aber auch viele Momente deutlich, die aus heutiger Perspektive als überholt angesehen werden müssen, die Charles de Foucauld als Kind seiner Zeit und als Träger einer kolonialistischen Ideologie ausweisen (was seiner spirituellen Autorität keinen Abbruch tun muss, aber worüber eine redliche Geschichtsschreibung nicht aus hagiografischen Interessen hinwegsehen darf): die durchweg negative Einschätzung der Muslime, der als verderblich eingeschätzte Einfluß des Islam, die Überheblichkeit, mit der die »Eingeborenen« als Menschen niederer Kultur und Barbaren betrachtet werden, die durch die europäische Zivilisation der Kolonisatoren erst auf eine höhere Kulturstufe gebracht – ja erst Menschen werden! (vgl. 156) – müssen, schließlich die unkritische Bejahung des Kolonisationsprojektes als Großtat der französischen Nation.

Gleichwohl gibt es auch im Rahmen dieser zeitbedingten Auffassungen Ansätze prophetischer Kritik, auf die der Verfasser deutlich hinweist (vgl. v.a. 168–173), z.B. in Bezug auf ethisch fragwürdiges Verhalten französischer Besatzungstruppen im Sudan. Auch sieht er die Perspektivität der französischen Wahrnehmung der »Eingeborenen«, die ihrerseits die Kolonisatoren für »Heiden« und »Barbaren« halten. Diese sensiblen Wahrnehmungen bleiben nicht ohne Auswirkung auf seine Ideen von missionarischer Tätigkeit.

Es ist positiv zu vermerken, dass Charles de Foucauld in den Darlegungen des Verfassers vielfältig selbst zu Wort kommt. AMSTUTZ zitiert viel aus programmatischen Texten und aus Briefen Foucaulds und gibt dazu – vergleichsweise sparsam und zurückhaltend – eigene Kommentare und auswertende Überlegungen. Erschwerend und bisweilen ermüdend für die Lektüre ist allerdings, dass sich Primärtexte wie Überlegungen des Verfassers z.T. mehrfach wiederholen. Auch die Anlage des ersten Kapitels ist in sich – im Rahmen des Buches – nicht stimmig und für die Leserführung wenig hilfreich: Mitten in diesem Kapitel ist ein ausführlicher Anhang mit Dokumenten und Quellentexten sowie einem Quellen- und Literaturverzeichnis plaziert. Dies wäre sehr viel sinnvoller am Schluß des gesamten Buches zu stehen gekommen. So bleibt bei allen interessanten Materialien und Gedanken, die das Buch zu präsentieren vermag, der Eindruck, eine stärkere redaktionelle Bearbeitung der ursprünglich einzeln publizierten Beiträge hätte den Band nicht nur leichter lesbar, sondern auch noch ergiebiger gemacht.

Bamberg

Marianne Heimbach-Steins

Brinkman, Martien E. / Vlug, Hugo (Hrsg.): *Faith in the City. Fifty Years World Council of Churches in an Secularized Western Context: Amsterdam 1948–1998* (IIMO Research Publication 50) Meinema / Zoetermeer 1998; 105 S.

Im Jahr 1998 jährte sich zum 50. Mal die Gründung des Weltkirchenrates in Amsterdam. Dies ist für die Mitgliedskirchen Anlass genug, um auf vielfältige Weise der zurückliegenden Zeit zu gedenken und die Herausforderungen der Gegenwart zu reflektieren – nicht zuletzt auch im Blick auf die achte Generalversammlung des Weltkirchenrates in Harare, Zimbabwe.

Das kleine Buch *Faith in the City. Fifty Years World Council of Churches in a Secularized Western Context: Amsterdam 1948–1998* stellt eine Dokumentation von Beiträgen dar, die auf einem Symposium in Amsterdam mit dem Thema *Faith in the City* vorgetragen wurden. Die Veranstalter (Niederländischer Rat der Kirchen, Amsterdamer Kirchenrat, Theologische Fakultät der Freien Universität Amsterdam, Interuniversitäres Institut für missiologische und ökumenische Forschung (IIMO) in Utrecht) sehen das Symposium auch als westlich – kontextuellen Beitrag zur Vorbereitung der Versammlung in Harare.

Die Sammlung der Aufsätze beginnt mit der einleitenden Fragestellung, ob es Glauben in der Stadt überhaupt gäbe. MARTIEN E. BRINKMAN stellt diese Frage in den Kontext westlicher, säkularisierter Städte. In dieser Situation gelte es nach der Aufgabe der ökumenischen Bewegung zu fragen. BRINKMAN nimmt kritisch Stellung zum anglikanischen Bericht *Faith in the City* von 1985, er verweist auf die multikulturelle, multireligiöse und soziale Lage in Amsterdam vor dem Horizont globaler Wanderungsbewegungen, und er betont die städtischen Wurzeln des Christentums, um nach einem neuen Gesicht der Kirche in der Stadt zu fragen sowie nach einer urbanen Theologie. Er schließt seine Überlegungen mit einer Reflexion über die Bedeutung von kosmopolitischer Grenzüberschreitung und heimatlicher Grenzziehung, von der Stadt als möglichem Ort der Vorbereitung der ›Stadt Gottes‹, ab.

INEKE BAKKER gibt einen breiten Überblick über die ökumenische Situation in den Niederlanden. Dabei referiert sie, wie die ökumenische Bewegung gemeinsame Herausforderungen im Bereich der Liturgie sowie des sozialen Engagements der Kirchen beantwortet hat. Außerdem nennt sie die Einflüsse seitens des Weltkirchenrates hinsichtlich des Umgangs mit der Problematik des Rassismus, des konziliaren Prozesses und der ökumenischen Dekade der Solidarität mit den Frauen. Als aktuelle Herausforderungen in den Niederlanden sieht sie das Thema der Versöhnung zwischen den vielfältigen Kirchen und den Religionen und das der sozialen Versöhnung und der Ethik.

KONRAD RAISER setzt sich mit der Frage nach der Bedeutung des Kirche-Seins im westlichen, säkularen Kontext auseinander. Nach einem Überblick über die Anfänge der ökumenischen Bewegung stellt er einen Rückgang der ökumenischen Reflexion über die Rolle der Kirchen in säkularisierten Kontexten fest, der erst heute allmählich umgekehrt werde. Dabei versteht RAISER Säkularisierung als Konsequenz modernitätsbedingter gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse. Er sieht die Aufgabe der Kirchen im Aufbau von Gemeinschaften in der Stadt, im Kampf gegen alle Formen der Entfremdung, im Ringen um religiöse Sprache und um Spiritualität.

ANTON HOUTEPEN fragt nach der Gegenwart Gottes im Kontext der großen Städte und nach der Bedeutung von Ökumene. In der ökumenischen Bewegung sieht er die Chance, das Gottesbild für einen modernen städtischen Lebenskontext neu zu formulieren. Es geht ihm um die Betonung eines Welt und Menschen zugewandten, auf Seiten der Armen stehenden Gottes. Als gegenwärtige Aufgabe nennt er darüber hinaus die Versöhnung von Glaube und Wissen in der westlichen Kultur.

ANTON WESSELS legt den Schwerpunkt seiner Überlegungen auf die Frage nach einer stadtgemäßen, heutigen ›devotio moderna‹. Neue Spiritualität sieht er verwirklicht in multireligiösen Gruppen, die miteinander ihre ›Erzählungen‹ austauschen und möglicherweise zu einem Neu-Lesen und Neu-Verstehen ihrer heiligen Schriften gelangen.

Die Glaubwürdigkeit einer geteilten Kirche stellt den Ausgangspunkt für MARGOT KÄSSMANN'S Überlegungen dar. Sie vertritt die Grundthese, Einheit durch gemeinsames Handeln zu gewinnen. Die Verbindung von Ekklesiologie und Ethik sieht sie in den Projekten des Ökumenischen Rates der Kirchen bei den Themen Rassismus, Armut, Frauen, konziliarer Prozess und dem Programm gegen Gewalt realisiert. Sie fordert von den Kirchen in Westeuropa eine inklusive, niemanden ausschließende Haltung in kirchlichen und ethischen Fragen.

Schließlich referiert NICO GILLE über den Amsterdamer Stadtteil Bijlmermeer, der als sozialer Brennpunkt zugleich auch ein Ort florierenden Christentums, mit mittlerweile 58 christlichen Gemeinden, sei. Er berichtet von einem christlichen Drogenabhängigenprojekt, aus dem wieder Gemeindebildung hervorgehe. Als Aufgabe für die Christen in der Stadt nennt er vor allem den Dialog zwischen Kirchen und Religionen.

Die im vorliegenden Buch erschienenen Beiträge geben einen knappen Überblick über Anstrengungen innerhalb der ökumenischen Bewegung, die Herausforderung der Säkularisierung für die Kirchen zu beantworten. Dabei fällt das Schwergewicht immer wieder auf (theologie)geschichtliche Rückblicke und allgemeine Überlegungen. Das Thema *Faith in the City* wird

leider nur marginal erwähnt. Es erscheint eher als Anlass für allgemeine Erörterungen über die theologische Richtungssuche der ökumenischen Bewegung auf nationaler, europäischer und weltweiter Ebene. Damit verliert das Buch den Bezug zu einer einheitlichen Fragestellung. Diese scheint in der Feststimmung des 50. Jubiläums der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen untergegangen zu sein.

Münster

Arnd Bünker

Butzke, Paulo: *Gemeindeaufbau in Brasilien. Konzepte in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien seit 1945.* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, 26) Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Erlangen 1999; 523 S.

Die vorliegende Arbeit des Brasilianers PAULO BUTZKE wurde 1996 von der Theologischen Fakultät Erlangen als Dissertation angenommen. Sie stellt sich zur Aufgabe, die Gemeindeaufbaukonzeptionen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Brasiliens (EKLBB) im Zeitraum nach dem Zweiten Weltkrieg bis zur Gegenwart darzustellen und zu analysieren. Das Ende des Weltkriegs bedeutete eine radikale Zäsur des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens der deutschen Einwanderergemeinden, von wo aus ein totaler Neuanfang in Angriff genommen werden musste. Die hier eingeleitete Öffnung der Evangelischen Kirche zur brasilianischen Gesellschaft hin hat das Selbstverständnis der Kirche konstant verändert und damit auch verunsichert. Diese Situation spiegelt sich im Leitthema der Jahre 1995/1996 konkret wieder, das lautete »Wir sind Kirche – welche Kirche sind wir?«.

Das Buch ist in neun Kapitel gegliedert. Kapitel I »Gemeindeaufbau vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis Anfang der sechziger Jahre« (19–67) schildert eindrucksvoll den durch den Zusammenbruch des Deutschen Reichs notwendig gewordenen Bruch mit einer rein deutschen Identität völkischer und religiöser Prägung. Der Übergang war nicht leicht zu vollziehen. Allein die Umstellung vom Gebrauch der deutschen auf den der portugiesischen Sprache brachte eine Unzahl mentaler, organisatorischer und finanzieller Schwierigkeiten mit sich. In dieser Situation wurde unter Führung Ernesto Th. Schliepers eine neue Konzeption intensiver Gemeindegemeinschaft unter dem Leitgedanken der bekennenden Kirche gefunden, die im Anschluss an die Barmer theologische Erklärung das Bekenntnis im sichtbaren Ausdruck einer lebendigen Gemeinde postulierte. Der pietistische Einfluss in jener Zeit ist unverkennbar, der sich in der spirituellen Erneuerung der Pfarrerschaft im Sinne einer brüderlichen Gemeinschaft und der Bildung aktiver Zellen innerhalb der Gemeinde Ausdruck verlieh.

Kapitel II »Gemeindeaufbau in den sechziger Jahren« (68–122) beschreibt einerseits den Einfluss der Gründung einer Evangelischen Akademie, als »Wanderakademie« ohne festen Standort eingeführt, vor allem auf die Erwachsenenbildung und die aktive Beteiligung der Laien am Gemeindeleben, andererseits das aus dem nordamerikanischen Protestantismus kommende Konzept der Haushalterschaft (Stewardship), das Zeit, Besitz und Talente als von Gott anvertraute Gaben betrachtet und dem Gläubigen nur die Verwaltung dieser Gaben in Verantwortung und Treue zuschreibt. Haushalterschaft gilt für das Individuum, die Gemeinde und die Gesamtkirche. Ziel dieses Gedankens war, von »bedienten Gemeinden« zu »dienenden Gemeinden« zu gelangen, um durch Aktivierung der Gemeindemitglieder die Evangelisationsarbeit in der eigenen Gemeinde durchführen zu können. Gemeinden, die diesen Haushalterschaftsprozess in Gang setzen konnten, erfuhren eine tiefe geistliche Erneuerung.

Kapitel III »Die ökumenische Debatte um die Struktur missionarischer Gemeinden – Das Konzept ›Kirche für andere‹« (123–171) beleuchtet den Einfluss des ökumenischen Ringens um eine lebendige, missionarische Gemeinde, wie sie international in den Etappen von Neu Delhi (1961), Järvenpää (1966), Uppsala (1968) und Cartigny (1969) allmählich Form angenommen hat. Die »Missio Dei« wird zum Handlungsschema der Mission der Kirche, d.h. ein Handeln an der Welt und ihrem Weg hin zur Vollendung des Reiches Gottes. In der EKLBB fand dieser Gedankenprozess eine geteilte Rezeption. Auf der einen Seite wurde die missionarische Kirche durch Bertoldo Weber positiv rezipiert, der eine Aufgabe des Vereinskirchentums zugunsten einer Hinwendung zu den konkreten Problemen der brasilianischen Gesellschaft forderte, also eine strukturelle Veränderung der Gemeinde als Voraussetzung der Evangelisation vorsah. Auf der anderen Seite war es Lindolfo Weingärtner, der eine strukturelle Veränderung nur in einer natürlichen Konsequenz aus der Wortverkündigung akzeptierte, weil aus einem richtigen Glauben auch ein richtiges Handeln erfolgen werde. Weingärtners Sicht trug am Ende der sechziger Jahre den Sieg davon, wiewohl die Strukturdebatte damit nicht vom Tisch war.

Konkret wurden diese Gedanken wieder in der III. Kirchenregion (Westen von Santa Catarina und Nordwesten von Rio Grande do Sul) aufgegriffen, die im Kapitel IV »Gemeindeaufbau in der III. Kirchenregion« (172–209) zur Sprache kommt. Die missionstheologische Grundlage der Missionarischen Gemeinde bildete die von Gottfried Brakemeier angeregte »Missionarische Aktion«, d.h. die Einheit von Martyria, Diakonia und Koinonia. Aufgrund der realen Situation des Mangels an Pfarrern kam es Anfang der siebziger Jahre zur Betonung des verkündigenden Laienamts und der Bildung kleiner Gemeinschaften, sogenannter »Organischer Zellen« (vergleichbar mit den CEBs katholischer Prägung). Systematisch wurde diese kirchliche Strukturveränderung durch den »Plano Integrado de Ação Interparoquial« (PIAI) etabliert, der, zunächst erwachsen aus einer Mangelsituation, durch »Conscientização« (Bewusstseinsbildung), die Laien befähigen sollte, in Gemeinde und Gesellschaft missionarisch-diakonische Aufgaben selbständig wahrzunehmen.

Im Kapitel V »Die Gemeindeaufbaukonzeption des ›Catecumenato Permanente‹« (210–240) wird eine kirchliche Bewegung beleuchtet, die die Gemeindeerneuerung durch die ständige Weiterbildung im Glauben erwartete. 1974 als Priorität beschlossen, starb dieses Projekt bereits zwei Jahre später aufgrund massiver ekklesiologischer Kritikpunkte. Kapitel VI »Die Gemeindeaufbaukonzeption der ›Encontro-Bewegung‹« (241–286) stellt eine parallele Bewegung vor, die, ausgehend von nordamerikanischen evangelikalen Einflüssen, auf eine verstärkte missionarische Ausrichtung der Gemeinde setzte. Evangelisation (= individuelle Bekehrung), ECOS-Gruppen Bildung (= evangelisch-missionarische Basisgemeinden) und Schulung der Gemeindeleiter waren Schwerpunkte dieses Programms, das bis heute überlebt hat und lebendig ist.

Kapitel VII »Gemeindeaufbau und Befreiungstheologie« (287–352) schildert die Konzeption der »Kirche des Volkes«, wie sie von Dario Schaeffer entwickelt wurde. Die Daseinsberechtigung der Kirche besteht in ihrem radikalen Dienst am notleidenden und ausgebeuteten Volk Brasiliens. Kirchesein bedeutet, den Weg Christi mit den Armen und Unterdrückten in Solidarität mitzugehen. Damit steht diese Konzeption in krassem Kontrast zur EKLBB, die von ihm als »traditionell« und »evangelikal-fundamentalistisch« sowie als passives Instrument der Unterdrücker bezeichnet wird. Die Gemeindefarbeit richtet sich also nicht mehr auf innerkirchliche Ziele, sondern auf die Bewusstseinsbildung der Mitglieder zum Engagement im Befreiungskampf. Um diese Bewusstseinsbildung voranzutreiben, wurde Mitte der achtziger Jahre die »Pastoral Popular Luterana« gegründet, die ihre theologischen Grundlagen aus der Befreiungstheologie bezog. Kapitel VIII »Migration und Gemeindeaufbau« (353–428) beleuchtet zwei verschiedene neue Situationen des protestantischen Gemeindeaufbaus in Brasilien. Zum ersten die Erfassung der ländlichen Bevölkerung der neuen Siedlungsgebiete im Norden (Amazonasgebiet), die einer entsprechenden Gemeindestruktur bedurften und zerrissen waren zwischen einer traditionellen Gemeindestruktur und einer befreiungs-

theologisch ausgerichteten missionarischen Option, und zum zweiten die Pastoral unter der neuen urbanen Bevölkerung, die vom Land in die industriellen Ballungsräume strömte, wo sie entfremdet und religiös entwurzelt lebte. Die meist mittelständischen traditionellen evangelischen Gemeinden der Großstadt waren unfähig, diese Bevölkerungsschicht anzusprechen, geschweige denn zu integrieren. Daher entwickelte sich eine »Pastoral Urbana« mit der Forderung nach Gründung kleiner Gemeinden, der Einrichtung von Pastoralteams zusammengesetzt aus interdisziplinären Spezialisten, dem Angebot von beruflichen Bildungsmöglichkeiten, der Stärkung der pastoralen Laienämter wie des prophetischen, ökumenischen, diakonischen, poimenischen und evangelistischen Amtes.

Kapitel IX »Kirchenleitung und Gemeindeaufbau« (429–473) würdigt vor allem den Beitrag Brakemeiers zur Reflexion über den aktiven und missionarischen Gemeindeaufbau, der vielfach durch die völkische oder traditionelle Kirchenstruktur verdeckt wurde und bis heute noch z.T. verdeckt wird. Brakemeiers Konzept einer »einladenden Gemeinde« stützt sich auf urchristliche Wurzeln des Evangeliums und gesunder lutherischer ekklesiologischer Tradition. Gemeinde muss partizipativ sein, d.h. alle Mitglieder müssen in der einen oder anderen Form an ihr aktiv teilnehmen; sie muss inklusiv sein, d.h. sie muss die unterschiedlichen Menschen und Gruppen integrieren können; sie muss eine Gemeinde der Gruppen sein, d.h. sie muss die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen ansprechen können; und sie muss eine Gemeinde der Zellen sein, d.h. sie muss die Angebote der einladenden Gemeinde dezentral in die jeweiligen Lebensräume der Menschen bringen können. Dazu gehört der Wille zum Wachstum und zur Mission. Ein einheitlicher Missionsbegriff konnte aber bisher nicht erreicht werden. In den neunziger Jahren erfolgte eine Restrukturierung der Ämter in der EKLBB, so dass heute neben dem Pfarramt das katechetische und das diakonische Amt eingeführt wurden.

In einem kurzen und letzten Kapitel X »Ausblick« (474–475) zieht der Autor ein kritisches Resümee der Gemeindeaufbaukonzeptionen der letzten fünfzig Jahre. Wenn auch alle o.g. Konzeptionen einen gewissen »Erfolg« ihrer Programme vorzeigen können, die zweifelsohne der Mühe wert waren, so spiegeln doch alle Konzepte theologische und weltanschauliche Grundhaltungen wieder, die nicht nur nicht unter dem Stichwort Pluralismus eingeordnet werden können, sondern darüber hinaus die innere Konfliktivität der evangelischen Gemeinden zu Tage treten lassen. »Insofern reflektiert die Geschichte des Gemeindeaufbaus in Brasilien, die über weite Strecken auch als eine Geschichte des Scheiterns von Gemeindeaufbaukonzeptionen beschrieben werden muss, eigentlich ein theologisches Problem: es ist offensichtlich der EKLBB nicht im notwendigen Maß gelungen, die Tradition der eigenen Gemeinden sowie die eigene Theologie zu verbinden, im Konsens weiterzuentwickeln und für das Wachstum der Gemeinden fruchtbar zu machen. Die EKLBB ist – auch numerisch – eine Kirche der Stagnation« (475). Für den Autor ist die Frage nach einem gemeinsamen Konsens, d.h. nach einem von allen Gemeinden getragenen gemeinsamen Selbstverständnis, die entscheidende Frage für die Zukunft dieser Kirche in Brasilien. Dem Autor ist für seine offene und klärende Darstellung der ekklesiologischen Fragen der EKLBB zu danken – vielleicht ist sie ein Ansporn, die evangelisch-lutherische Tradition des christlichen Glaubens in einem so »magisch-religiösen« Land wie Brasilien als Korrektiv verstärkt aufleben zu lassen.

St. Augustin

Joachim G. Piepke

Firth, Shirley: *Dying, Death and Bereavement in a British Community*, Peeters/Leuven 1997; XIV + 240 S.

Das Buch behandelt die Themen Sterben, Tod und schmerzlicher Verlust in Form einer Vergleichsstudie zwischen der Lebensweise und Vorstellungswelt der Hindus in Großbritannien und solchen in Indien. Dementsprechend werden im ersten Teil die Lebensbedingungen der Hindus in Großbritannien beschrieben, wobei die Vorstellungen von Tod und Wiedergeburt breiten Raum einnehmen. Im zweiten Teil werden dann die Totenrituale in Indien vorgestellt. Hierbei werden vor allem die Vorstellungen von einem guten und einem schlechten Tod erörtert, des weiteren die verschiedenen Etappen des Totenrituals (Vorbereitung des Körpers, Verbrennung der Leiche und Verstreuung der Asche) dargelegt und schließlich die unterschiedlichen Opferriten für die Geister und Ahnen beschrieben. Im dritten Teil werden anhand von konkreten Fallstudien aus Großbritannien die sozialen und psychologischen Dimensionen des Sterbens aufgezeigt, vor allem beim Sterben im Krankenhaus. Hierfür ist eine entsprechende Instruktion der Ärzte und des Pflegepersonals unerlässlich, damit Hindus – wie sie es im Blick auf eine gute Wiedergeburt wünschen – auf dem Boden sterben können (vgl. 115). Zu lösen ist auch die Frage der Einäscherung und der Verstreuung der Asche in einem Fluß, wenn immer mehr Hindus in Großbritannien sterben und es sich weder leisten können noch wollen, dass ihre Asche heiligen Flüssen in Indien übergeben wird. Das Buch zeigt am Beispiel Sterben und Tod, wie sehr gutes Sterben religiös-kulturell bedingt und viel weniger ein medizinisches oder gar ein verwaltungsrechtliches Problem ist. Man darf gespannt sein zu verfolgen, wie Großbritannien damit in Zukunft umgehen wird.

Hannover

Peter Antes

Henryk, Zimoń SVD: *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, RW KUL/ Lublin 1998; 239 S.

Zwischen den Elementen der Natur (Erde, Feuer, Luft, Wasser) besitzt die Erde in den Glaubensvorstellungen und im Kult der Völker von Afrika einen besonderen Platz. Die afrikanischen Völker halten die Erde für das Fundament des Lebens, sie betonen die unerschöpfliche Entstehungsfähigkeit und Vitalkraft der Erde, die sich in Fruchtbarkeit und Fülle zeigt. Der Erde als Mutter und Ernährerin wird besondere Ehre und Respekt entgegengebracht. Bei dem vorliegenden Buch *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej* (Sakralität der Erde bei dem Volk Konkomba in Westafrika), handelt es sich um eine Forschungsleistung, die von Professor ZIMOŃ, einem bekannten polnischen Religionswissenschaftler und Missionstheologen, in dem Gebiet Saboba in der Zeit von Juli 1984 bis Januar 1985 sowie von September 1990 bis August 1991 durchgeführt wurde. Der Autor, Inhaber des Lehrstuhls für Ethnografie und Religionswissenschaft an der Katholischen Universität Lublin, präsentiert die Ergebnisse seiner langjährigen Interessen für Rituale und Glaubensvorstellungen afrikanischer Völker. Seine erste Publikation zu dieser Thematik wurde in deutscher Sprache unter dem Titel *Regenriten auf der Insel Bukerebe* (Freiburg/Schweiz 1974) veröffentlicht. In seinem neuesten Buch schreibt er über die Heiligkeit der Erde bei dem westafrikanischen Volk Konkomba aus dem Nordwesten Ghanas und aus dem Norden Togos, die eines der Themen seiner zweifach geführten ethno-religionswissenschaftlichen Forschungen war.

Das gesamte Buch besteht aus sechs Kapiteln. Das erste Kapitel *Wieżenia o ziemi* (27–45) stellt in seinem ersten Teil eine allgemeine religionswissenschaftliche Analyse der Sakralität der Erde dar. Im zweiten Teil dagegen erscheint eine ausführliche ethnologische Analyse der Glaubensvor-

stellungen über die Erde bei Konkomba. Besonders interessant ist der zweite Teil, in dem der Autor die Göttin der Erde bei Konkomba darstellt. Die Göttin Kiting ist die Universalgöttin aller Konkomba. Sie manifestiert sich vielfach in den lokalen Geistern der Erde oder als Beschützerin der einzelnen Stämme der Konkomba. Im zweiten Kapitel *Kapiani ziemi* (47–76) wird die gesellschaftliche und religiöse Bedeutung des Stammespriesters präsentiert. Außerdem wird das Initiationsritual ins Amt des Priesters der Erde bei den Konkomba von Nordghana gezeigt. ZIMOŃ, als direkter Teilnehmer, schildert detailliert den Verlauf des Einführungsrituals ins Amt des Priesters der Erde N-yebi im Dorf N-nalog. Dann analysiert er dieses Ritual, das aus einigen Ritualen besteht, in denen man immer drei Phasen unterscheiden kann, und er weist weiterhin auf deren religiösen Charakter hin. Im dritten Kapitel *Sanktura ziemi* (77–108) stellt der Autor die Namen, die Plätze und die Gattungen der Erd- Sanktuarien sowie den Verlauf und die Interpretation des Rituals, das im Erd- Sanktuarium im Dorf Bwagbain vollzogen wird, vor. Der Religionswissenschaftler aus Lublin bemüht sich, die gesellschaftliche und religiöse Bedeutung dieser Sanktuarien zu zeigen, die als Kultzentren für fünf Klans vom Stamm Bicabab gelten. Das vierte Kapitel *Kult oddawany ziemi po zbiorach plonów* (109–129) zeigt den Kult, der der Erde bei den Konkomba nach dem Ernteschluß erwiesen wird. Der Verfasser analysiert folgende Rituale: Erntedankfestrituale im Bezug auf die Riten im Sanktuarium des Erdgeistes Kpungo im Dorf Kukulu und Riten im Erd- Sanktuarium im Dorf Nakpando; das Ritual der *Beerdigung der Mutter des Gottes Uwumbor*; Rituale in den Erd- Sanktuarien. In Kapitel fünf *Inne rytuary spelnione w sanktuariach ziemi* (131–150) beschreibt der Autor andere Rituale, die in den Erd- Sanktuarien vollzogen werden. Besonders wird das Ritual aus dem Dorf Gbadagbam, das aus vier Teilen besteht (Riten im Erd- Sanktuarium, Riten im Tempel des Lur Geistes, Riten im Erd- Sanktuarium, Riten im Tempel des Kobal Geistes), dargestellt. Dann präsentiert ZIMOŃ die Rituale, die den Privatcharakter tragen, um im Endeffekt zu zeigen, dass sie sich von den gesellschaftlichen Riten bei den Konkomba unterscheiden. Im letzten Kapitel *Skadanie obiaty ziemi w domodtwach* (151–191) werden die wichtigsten Rederituale, die zum Schluß der trockenen Jahreszeit, vor dem Anfang der Feldarbeiten und der neuen Vegetations- und Wirtschaftsperiode, vollzogen werden, dargestellt. Der Autor analysiert präzise und interpretiert Rituale sogenannter »Trankopfer« (bi kpir kiting), bei denen er im Dorf Nalagoni und Kiteek selbst teilgenommen hat. Es lässt sich feststellen, dass diese Rituale nur an speziell gereinigten Orten durchgeführt werden können. Das Ritual im Dorf Nalogni besteht aus vier Teilen (Riten in einer zum Hof gehörigen Landparzelle, die Gebete von Ubindama und Yangana, Riten am Grab von Tindaana und Riten im Vorhof des Gehöfts). Die Interpretation dieser Rituale weist nach ZIMOŃ auf die vitale Kraft der Erde hin, die sich in Fruchtbarkeit und Fülle zeigt. Die religiöse Bedeutung dieser Rituale beweisen die Adressaten der Gebete, nämlich: Der Gott Uwumbor, Geister der Erde, Fürsorgegeister. Ebenso beweisen dies der Inhalt der dargebrachten Gebete und die dargebrachten Opfer. Zum Ende dieses Buches (193–198) werden nochmals die wichtigsten Ergebnisse und eine Zusammenfassung in englischer Sprache dargestellt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass diese solide, detaillierte und gut dokumentierte Arbeit eine wertvolle Ergänzung der Forschungen über das Volk Konkomba zu solchen Autoren wie D. Taita, J.C. Froelich, A.W. Cardinal, L. Labadie i.R. Cornevin bietet. Diese Studie gibt nicht nur wertvolle Einblicke in die Religionen von Afrika, sondern füllt auch eine Lücke in der Erforschung des religiösen Brauchtums in den westafrikanischen Religionen. Am Ende des Buches findet man einen Autorenindex, Sachregister und ein Register der ethnischen und lokalen Völkergruppen, die eine schnelle Auswahl spezieller Themen und einzelner Autoren ermöglichen. Der reichhaltige Literaturbericht (210) hilft allen Interessierten bei der Vertiefung dieser Problematik. Fazit: Das Buch ist nicht nur den Fachleuten zu empfehlen, sondern auch allen, die ihre Erkenntnisse über afrikanische Religionen vertiefen wollen.

Internationales Leitungsteam des CCFMC (Vors.: Anton Rotzetter OFMCap) (Hrsg.): Grundkurs zum franziskanisch-missionarischen Charisma. 25 Lehrbriefe gedruckt sowie auf CD, da auch Missionsdokumente der Kirche und des Ordens; Franziskanische Quellschriften; Die Bibel. Missionszentrale der Franziskaner/Bonn, Dietrich-Coelde-Verlag / Werl 1998.

Lehrbrief 0 gibt einen guten Überblick über Entstehung und Organisation dieses in verschiedenen Sprachen veröffentlichten Grundkurses, englisch: *Comprehensive Course on the Franciscan Mission Charism* (= CCFMC), der den früheren Grundkurs von 1994 ablöst. Die Hauptinitiative zu diesem Kurs, der mit einem internationalen wie interfranziskanischen Team auf einer Reihe von Symposien in den verschiedenen Kontinenten erarbeitet wurde, lag beim Leiter der Bonner Missionszentrale der Franziskaner P. ANDREAS MÜLLER OFM. Für die Redaktion der Texte standen ihm außer ANTON ROTZETTER OFMCap und OTHMAR NOGGLER OFMCap noch drei Mitglieder aus Frauentorden zur Seite. Vorgesehen war für den Aufbau der Briefe ein einheitlicher Aufbau: *Einleitung – Übersicht über den Lernstoff – Information und Entfaltung des Themas – Übungen – Anwendungen – Verzeichnisse* (Literatur, Bildnachweise u.a.). Vorausgeschoben werden Texte aus den Quellen, am Ende folgen Anregungen »zum Nachdenken«. Zum Aufbau des Kurses gehört auch die Organisation der Hilfsmittel, zu denen neben den Texten des Grundkurses inzwischen ein Nachrichtenbulletin, ein internationales Handbuch, das Quellenbuch und ein »Franciscan Digest« in englischer und spanischer Sprache, schließlich eine CD-Rom gehören. Damit wird ein recht flexibler Umgang mit den Materialien möglich. Grundschematisch ist der bekannte Dreischritt, der vom *Sehen* über das *Urteilen* zum *Handeln* führt. Verwendungszeiten des Kurses sind Seminare, Besinnungstage, Exerzitien und Orientierungstage wie vor allem auch Ordensausbildung in den verschiedenen franziskanischen Gemeinschaften, Vertiefungen in Studienwochen, Kommunitätsbesinnungen u.a.m. Zur Durchführung des Kurses ist ein weltumspannendes Netz von Verantwortlichen und Mitarbeitern bestimmt worden, durch das sichergestellt ist, dass der Grundkurs keine papierene Angelegenheit bleibt, sondern immer neu adaptiert und fortgeschrieben wird.

Auf die methodischen und organisatorischen Überlegungen des Einleitungsbriefes folgt dann die Konkretion der Idee in 25 Lehrbriefen, die in einem Schuber vorliegen, und die wir hier zumindest in ihrer Themenabfolge vorstellen: (1) Christentum als Religion der Menschwerdung, (2) Die franziskanische Familie, (3) Interfranziskanische Zusammenarbeit heute, (4) Bildung und Weiterbildung, (5) Biblisch-prophetische Grundlage der franziskanischen Mission, (6) Der Ursprung der Mission im Geheimnis der Dreifaltigkeit, (7) Franziskanische Mission nach den frühen Quellen, (8) Treue und Verrat: eine Geschichte der franziskanischen Mission, (9) Franziskanische Mission nach den modernen Quellen, (10) Die Einheit von Kontemplation und Mission, (11) Die Entscheidung für Christus und universale Weite, (12) Universale Geschwisterlichkeit: Versöhnung mit Gott, Mensch und Natur, (13) Franziskanische Sendung und die Verkündigung des Wortes, (14) Schwestern und Brüder in einer säkularisierten Welt, (15) Der Dialog mit anderen Religionen: ein franziskanischer Weg, (16) Begegnung mit den Muslimen, (17) Inkulturation als franziskanische Aufgabe, (18) Der franziskanische Traum einer amerikanischen Kirche, (19) Franziskus von Assisi und die Option für die Armen, (20) Befreiungstheologie aus franziskanischer Sicht, (21) Prophetische Kritik an gesellschaftlichen Systemen aus franziskanischer Sicht, Teil 1: Der Kapitalismus, Teil 2: Der Marxismus, (22) »Als Mann und Frau erschuf er sie ...«, eine franziskanische Herausforderung, (23) Franziskanische Friedensarbeit, (24) Unser Verhältnis zu Wissenschaft und Technik, (25) Der bleibende Auftrag der Franziskaner in der Kirche.

Schon die Themennennung der Lehrbriefe bezeugt in ihrer Abfolge einen wohlgedachten Aufbau. Wie ein roter Faden durchzieht den Kurs die franziskanische Inspiration, die sich in einer missionarischen Grundtendenz bewährt. Die didaktische Anlage der Briefe ist vorzüglich und verspricht sowohl eine gute Arbeit am Material wie auch eine entsprechende Einprägsamkeit.

Freilich stellen sich dann auch Fragen. Ich nenne einige: Das *Kirchenbild* bleibt eher hintergründig. Von daher kommen Fragen wie die nach dem Verhältnis von Orts- und Universalkirche, nach Kirchenstrukturen, auch die Sakramentalität der Kirche und die Sakramente, etwa die Eucharistie und ihre Feier, Geschwisterlichkeit und priesterlich-brüderliche Existenz, wenn überhaupt, eher peripher in den Blick. Hier wird meiner Meinung nach vieles eher vorausgesetzt als angesprochen. In der religiösen Situation Zentraleuropas zeigt sich aber inzwischen, dass immer weniger vorausgesetzt werden kann und viele theologischen Grundeinsichten einfachhin ausfallen. So dürfte auch die Rückbindung an die Dreifaltigkeit in der vorgestellten Form nicht mehr ausreichen. Angesichts der neu gestellten Gottesfrage und der Behandlung dieses Fragekomplexes in unterschiedlichen Kulturen und Religionen, aber auch des Ausfalls der Gottesfrage, in der westlich-säkularisierten Welt, verdienen Gott und unsere Gottesverehrung, die Religion, eine eigene Behandlung. Ob nicht Indien bzw. Asien ganz allgemein mit seinen Religionen, aber auch Sozialproblemen einen eigenen Brief verdienen würden?

Überblickt man die Literaturangaben, so erscheinen sie mir gelegentlich zu selektiv, vielleicht auch ein wenig zu Deutsch. Auch die eingeebnete Weise der Vermittlung, bei der kirchenamtliche und franziskanische Texte ebenso wie theologische und nichttheologische Hinweise einfach alphabetisch nebeneinander aufgereiht sind, kann leicht zu Fehleinschätzungen führen. Eine deutlichere Gliederung zwischen Quellen- und Sekundär- bzw. Tertiärtexten würde die innere Zuordnung der Angaben wesentlich erleichtern. Der klassische Band mit den lehramtlichen Texten, der sogenannte Denziger, müsste eigentlich nach der neuesten Edition des Denziger-Hünemann angegeben werden. All dies sind im Grunde Feinheiten, die bei der Gesamtanlage des Werkes nicht zu sehr ins Gewicht fallen. Sie sind denn auch nur als Anregungen im Sinne der Weiterentwicklung des Projekts zu verstehen.

Im Übrigen kann man den Franziskanern nur vielmals zu dem gelungenen Werk gratulieren und wünschen, dass es zur Verbreitung der franziskanischen Anstöße – Versöhnung, Friedenseinsatz und Gerechtigkeit – dient. Andere Ordensgemeinschaften werden in dem Werk ebenso eine Anregung finden, ihr Charisma auf den missionarischen Impetus hin zu prüfen, wie ganz allgemein in diesem Werk ein wichtiger Beitrag zur Erneuerung der missionarischen Gesinnung erkannt werden kann. Der missionarische Auftrag der Kirche und seiner Ordensgemeinschaften ist jedenfalls in diesem großen Werk völlig unbestritten. Lobenswert ist zudem der Einsatz der modernen Kommunikationsmedien, die den Verwendungsgrad des Grundkurses beträchtlich erhöhen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Koltermann, Rainer (Hrsg.): *Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Styria-Verlag / Graz-Köln-Wien 1997; 415 S.

Die Stichwörter des Titels umreißen den weitgefassten Themenkreis dieses Buches, das nach der theologischen Bewertung der Weltentstehungstheorien und der Auseinandersetzung mit Anthropogenese wie (christlicher) Anthropologie sich auch noch der Gotteslehre widmet. Zugleich ist der Titel eine Referenz an den »Vorgängerband« dieses Werkes: *Gott – Mensch – Universum*, in den fünfziger Jahren aus dem Französischen übersetzt.

Der erste Teil »Universum« (15–100) stammt weitgehend vom Herausgeber. Während H.D. MUTSCHLER Weltentstehungstheorien und E. ZENGER in sehr übersichtlicher Weise Aspekte biblischer Schöpfungstheologie referiert, stellt KOLTERMANN Entstehung und Entfaltung des Lebens dar und reflektiert philosophisch wie theologisch Weltentstehung und Evolution, wobei zu fragen

ist, ob die von KOLTERMANN in der philosophischen Reflexion erreichten Aussagen, etwa »Die Lebewesen sind dauernd in Evolution, weil Gott ihr Ermöglichungsgrund [...] ist.« (76) und andere, nicht die Grenze zur Theologie bereits überschritten haben. Die theologisch betitelte Reflexion beschränkt sich auf eine Darstellung der biblischen Aussagen zur Schöpfung, sowie die des Lehramtes und Schoonenbergs und Rahners.

Den zweiten Teil »Mensch« (101–282) beginnt KOLTERMANN, indem er den Menschen als Evolutionsprodukt darstellt, H. SCHÖNDORF und B. WEISSMAHR bestreiten die philosophische Reflexion, wobei SCHÖNDORF eine »wissenschaftstheoretische Zurückweisung von evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik als ungenügend« (117ff.) vorlegt, die neben vielen berechtigten Anfragen an die besprochenen (und nur knapp dargestellten) Theorien auch weniger nachvollziehbare Kritikpunkte benennt. Theologisch wird die Erschaffung des Menschen von W. GROß und N. BAUMERT diskutiert. Im Anschluss stellt H. GOLLER die psychologische Sicht dar und F. RICKEN bestimmt den Menschen als ein Freiheitswesen. Schuld und Sühne werden von M. SIEVERNICH, die Erlösung von N. BAUMERT thematisiert. N. BRIESKORN stellt zunächst das Menschenbild der Soziologie dar und im Anschluss den Menschen als *zoon politikon*. M. KEHL schließlich befasst sich mit der Gemeinschaft der Glaubenden.

Der dritte Teil »Gott« (285–398) besteht nach einer Bestimmung des Menschen als religiösem Wesen (J. SCHMIDT) und der Diskussion von Atheismus – Agnostizismus (P. EHLEN) aus zwei großen Abschnitten. Der erste befasst sich mit den nichtchristlichen Weltreligionen, namentlich Buddhismus (H. WALDENFELS), Hinduismus (F.X. D'SA), Islam (H. VÖCKING) und Judentum (D. KROCHMALNIK), wobei der Titel »Der eifersüchtige Gott Israels« Missverständnisse nahelegt, auch wenn KROCHMALNIK die Eifersucht als »eigentliches Proprium Gottes und Charakteristikum seiner Herrschaft« ausweist. Im zweiten Abschnitt geht es um das christliche Gottesbild als Gott der Offenbarung (E. KUNZ) und Gott Jesu Christi (T. RUTTE). KUNZ entwickelt im Anschluss an Vat. II ein geschichtliches Offenbarungsverständnis, doch diskutiert er weder, was es bedeutet, dass sich die Offenbarung Gottes am deutlichsten im Ereigniszusammenhang von Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi, an einem bestimmten Ort in der menschlichen Geschichte ereignet, noch – was nach anthropologischen Theorien der vorgegangenen Teilen besonders lohnend gewesen wäre – deren Relevanz für einen Offenbarungsbegriff.

Insgesamt bietet der Band einen Überblick naturwissenschaftlicher Theorien zur Welt- und Menschwerdung, über Gottesbilder anderer Religionen und diskutiert die theologische Relevanz all dessen – ein wertvolles, notwendiges Unterfangen, allerdings auch ein kaum zu leistendes, und so kann es nicht verwundern, dass im einzelnen manches »zu schnell« entschieden scheint. Auffallend ist, dass im Vergleich zum Vorgängerband die philosophische Vergewisserung von Gott und Welt fast ganz weggefallen ist, was angesichts des (neuen) Untertitels »Der Mensch vor den Fragen der Zeit« nachdenklich stimmt.

Münster

Georg Poell

Kreiner, Armin: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (Quaestiones Disputatae 168) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1997

Kaum eine Frage erregt das theologische Interesse derzeit so stark wie die der Theodizee. Bei einem Überblick über die Vielzahl der Publikationen gewinnt man allerdings den Eindruck, als ob der Versuch einer Reflexion der Frage, wie sich das Leid in der Welt mit dem Glauben an einen gütigen und gerechten Gott vertrage, längst zu den Akten gelegt ist, ja geradezu als zynisch

gebrandmarkt ist. Statt diese Frage weiter zu bearbeiten, scheint man sich zur Zeit eher darauf zu verlegen, die Frage der Theodizee in das Problem einer praktischen Bewältigung des Leidens zu überführen und die Beantwortung der Theodizeefrage, wenn überhaupt, nur noch für das Eschaton zu erwarten. Der von KREINER vorgelegte Entwurf einer Theodizee verfolgt da ganz andere Intentionen, und zwar um der Möglichkeit des Glaubens willen: Ihm, KREINER, sei es »völlig unbegreiflich«, wie man das Problem der Theodizee »für definitiv unlösbar erklären und desungeachtet weiterhin die Botschaft von einem gütigen und allmächtigen Gott verkündigen« könne (10; vgl. auch 35–40, bes. 40: »Das Theodizee-Problem ist [...] nicht mit dem Leid-Problem identisch!«; ferner das gesamte Kap. 8). Diese Aussage macht klar, worauf sich das primäre Interesse KREINERS richtet: auf eine systematische Prüfung der Argumente, nämlich die einer Lösung des Problems in einem positiven Sinn zuträglich sind. Dabei setzt er mit gutem Grund zweierlei voraus. Erstens, dass Gott nicht der ganz Andere und alle menschlichen Vorstellungen Transzendierende ist, so dass zwangsläufig alles Reden von ihm unter den Anthropomorphismusverdacht fiele. Zweitens, dass es der menschlichen Vernunft erlaubt ist, Fragen wie die der Theodizee zu stellen und nach Antworten zu suchen. (vgl. 11f). Die Möglichkeit des Irrtums ist damit nicht ausgeschlossen, wohl aber die gerade innerhalb der Theodizeediskussion verbreitete Tendenz zurückgewiesen, bereits einen solchen Versuch mit dem Hinweis auf die Würde der Toten bzw. der Leidenden oder gar aus vermeintlich legitimen theologischen Gründen abzuwehren. KREINERS Entfaltung und Reflexion der Theodizeefrage erfolgt in zwölf Kapiteln. Diese sind von vornherein systematisch angelegt. Das heißt, problemgeschichtliche Bezüge werden nicht um ihrer selbst willen hergestellt, sondern sind dem grundlegenden systematischen Interesse untergeordnet. Auffällig ist die Verpflichtung Kreiners gegenüber angelsächsischen Autoren und der sprachanalytischen Philosophie, bei denen er, dies der Grund für diese Präferenz, aufgrund der hier erreichten Standards die »optimalen Voraussetzungen für die Erreichung dessen (findet, M.S.), worum es theologisch-religionsphilosophischer Reflexion vorrangig gehen sollte, nämlich um die dialogisch-kritische Klärung und Überprüfung von Wahrheitsansprüchen« (13).

Kap. 1 (»Der Charakter des Theodizeeproblems«, 15–48) bietet die Problemexposition: Die Aufgabe des theistischen Apologeten sei es, zu zeigen, dass der vermutete Widerspruch zwischen den klassischen Gottesattributen und der Empirie (Unde malum?) nur ein anscheinender bzw. vordergründiger sei. Es müsse der Aufweis gelingen, »dass Gott aus bestimmten Gründen Übel/Leid nicht verhindern kann, bzw. es müssten Motive »als wahre plausibel gemacht werden können«, »die die Zulassung oder Verursachung von Übel/Leid rechtfertigen«. (21) Dabei gehe es beim »Theodizee-Problem nicht um die Rechtfertigung Gottes seitens des Menschen«, sondern »um die Rechtfertigung des Glaubens an Gott angesichts des Einwands seiner offenkundigen Widersprüchlichkeit bzw. Irrationalität« (24; vgl. auch 62).

Die Kap. 1–8 (49–206) wenden sich dem Spektrum der Lösungs- bzw. Behandlungsversuche des Theodizee-Problems zu, wie es sich aus der Tradition und in der Gegenwartsdiskussion darbietet. Die gesamte Diskussion dieses Spektrums hier im einzelnen zu rekonstruieren, ist wegen der vielfältigen Hinweise, die KREINER gibt, unmöglich. Einige Hinweise zu markanten Thesen KREINERS müssen genügen: seine Ablehnung einer von verschiedenster Seite verfolgten Strategie einer Stilllegung des Theodizee-Problems durch eine *reductio in mysterium* durch die letztlich unreflektiert bleibende These von der radikalen Geheimnishaftigkeit Gottes (wobei KREINER nur zuzustimmen ist, wenn er das Verfahren für obsolet hält, »immer nur dann auf die »negative« Theologie zu rekurrieren, wenn die Argumente auszugehen drohen, ansonsten aber unbeeindruckt handfeste Aussagen über Gott und seine Absichten oder Heilspläne zu vertreten« [65; vgl. auch 78]); seine Auseinandersetzung mit dualistischen Erklärungs(Verstehens)konzepten (Marcion; Manichäismus; Fall des Satans; aber auch mit der Prozesstheologie, die KREINER allerdings als Herausforderung für den klassischen Theismus erkennt: »Eine überzeugende Alternative, die sich

weiterhin in den traditionellen Bahnen bewegt, müsste zeigen, wie sich die ›metaphysischen‹ Notwendigkeiten der Prozesstheologie zurückübersetzen lassen in die ›logischen‹ Notwendigkeiten des klassischen Theismus und seines Schöpfungs-, Allmachts- und Freiheitsverständnisses.« [123]), die sich aus Gründen der Geltungslogik zu Recht nicht auf den Hinweis mangelnder biblischer Fundierung beschränkt, sondern die philosophische Problematik und vor allem mangelnde Theodizee-Kompetenz dieses Konzeptes in den Blick nimmt (bes. 97f; 100); den auf der These von der *privatio boni* (das Übel besitzt kein eigenständiges, wesenhaftes Sein neben dem Guten, sondern besteht in einer Beraubung des an sich Guten) aufbauenden Theodizee-Argumentationen (sofern Gott alles Seiende geschaffen hat, dem Übel aber Sein im eigentlichen Sinn nicht zukommt, kann Gott nicht die Ursache des Übels sein) hält KREINER entgegen, dass die Privationsthese in der Theodizeediskussion keinen Schritt weiterführe, da sich weiterhin die Frage stelle, warum Gott eine Welt geschaffen hat, in der der Mangel an Sein als Leid erfahren wird (vgl. 136f); die individuellen wie kollektiven Vergeltungslogiken, denen zufolge, mit entsprechender theodizeeentlastender Funktion, das Leid als Folge der Sünde (in christlich-augustinischer Tradition als Folge der Erbsünde) zu begreifen ist, kritisiert KREINER mit dem Hinweis auf ein höchst problematisches, weder dem modernen Menschen vermittelbarem noch der voraugustinischen Tradition entsprechendem Gerechtigkeitsverständnis (vgl. 158), darüber hinaus mit dem zwar nicht neuen, in der Tat aber schlagenden Argument, dass man ja immer noch sagen müsse, dass Gott die Sünde zumindest zugelassen habe (vgl. 161); der Rede von einem Mitleiden Gottes (hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die, hier leider nicht weiter zu referierende, aber ausgesprochen aufschlussreiche und instruktive Diskussion der Rede von der Unveränderlichkeit Gottes) hält K. entgegen, dass auch hierauf aufbauende Argumentationen keinen Schritt weiter helfen würden, weil die einschlägigen Fragen der Theodizee-Diskussion allesamt wieder auftauchten, so die Frage, warum Gott, wenn er denn allmächtig ist, dem Leiden nicht schon hier und jetzt ein Ende setzt (vgl. bes. 184–189).

Mit Kap. 9 beginnt KREINER, seinen eigenen konstruktiven Beitrag zur Diskussion des Theodizee-Problems zu entfalten, und zwar mit einer Exposition des Begriffs der Willensfreiheit. KREINER rechnet mit einer (ohne sich der späten augustinischen Aporetik einer totalen Schwächung des menschlichen Willens durch die Erbsünde einzulassen) von der Erbsünde zwar betroffenen Willensfreiheit. Unter Erbsünde versteht KREINER eine »natürliche(n) Inklinatio(n) bzw. Versuchung des Menschen zum Bösen« (229), ohne zu der Behauptung einer vollständigen Determiniertheit der Willensfreiheit durch die Sünde überzugehen. Damit stellen sich aber Anschlussfragen: Warum die Schaffung des Menschen durch Gott mit Inklinationen, »die den freien Willen zu Entscheidungen geneigt machen, aus denen unermeßliches Leid für andere resultiert?« Warum wirkt sich die gleiche Disposition bei verschiedenen Menschen so unterschiedlich aus? (232) KREINERS Antworten: Erstens sei der Begriff ›sittlich gut‹ im Hinblick auf menschliches Handeln nur unter Voraussetzung von Versuchungen bzw. Inklinationen sinnvoll (vgl. 234), zweitens seien die bei Menschen unterschiedlichen dispositionalen Voraussetzungen nicht eigentlich theodizeerelevant im Kontext der Diskussion des Argumentes der Willensfreiheit, sondern müssten, sofern Menschen für solche Dispositionen nicht verantwortlich seien, im Kontext der Frage der natürlichen Übel diskutiert werden (vgl. 235f). KREINERS zentrales Argument im Hinblick auf das Theodizeeproblem lautet denn auch abschließend: »Die Existenz der Willensfreiheit ermöglicht die Genese der Sittlichkeit« (238), ist insofern ein positiver Wert, weil nur so im Laufe eines Prozesses eine sittlich qualifizierte Person werden könne, »die sich im Verlauf ihrer Geschichte in Freiheit zu dem macht, was sie schließlich sein wird« (239). Kap. 10 widmet sich einer kritischen Diskussion des Argumentes der Willensfreiheit, zunächst im Hinblick auf die Frage ihrer Wirklichkeit, dann hinsichtlich ihres ethischen Wertes. Ihr zentraler Wert gründe »in der Ermöglichung einer im Kontext der Evolution von Lebensformen qualitativ neuen Daseinsstufe – in der Ermöglichung personalen Seins« (251),

wobei eine solche Willensfreiheit dann auch »notwendigerweise die Möglichkeit des moralischen Übels« (257) voraussetze. Gott habe folglich auch die menschliche Freiheit nicht so beschaffen können, dass er zugleich hätte bewirken können, dass der Mensch immer das Gute tue (vgl. 258), da dies einem logischen Widerspruch gleichkäme. Damit kann aber KREINER zum Kern der Problematik durchstoßen: Denn wenn endliche Freiheit nicht ohne die Möglichkeit der Entscheidung zum moralisch Bösen denkbar ist, dann lautet der Kern des Theodizeeproblems, ob Gott die Erschaffung endlicher Freiheit nicht besser ganz gelassen hätte. KREINER spitzt die Theodizeefrage deshalb wie folgt zu: »Wer Gott die Existenz moralischer Übel anlastet, wirft ihm indirekt die Erschaffung der Menschheit vor, denn die Möglichkeit dieser Übel gehört zur Natur des Menschseins.« (263). Die Alternative aber, an einen unsittlichen Gott zu glauben, liefe für KREINER auf eine Leugnung der Existenz Gottes hinaus, da es für ihn undenkbar ist, dass gemäß des anselmischen Gottesbegriffs Gott nicht sittlich vollkommen sein könnte. (vgl. 262–264) In Kap. 11 diskutiert KREINER die klassische theologische Problematik, wie die Annahme von Willensfreiheit vereinbar sei mit Gottes Freiheit, Allmacht und Allwissenheit (275–319). KREINER zeigt, dass die Allmacht Gottes und die Freiheit des Menschen logisch miteinander vereinbar sind (vgl. 279); dies ist deshalb notwendig, weil Gott dann, wenn dessen Allmacht als Alleinwirksamkeit gedacht würde, das moralische Übel nicht nur zulassen, sondern auch bewirken würde. Deshalb bleibt als entscheidende Frage, ob der Wert der Willensfreiheit die Inkaufnahme des Leids zu rechtfertigen vermag (vgl. 280) – eine Frage, die KREINER bereits positiv beantwortet hatte. Problematischer noch ist für KREINER, mit guten Gründen, die Rede von einem Vorherwissen Gottes, da ein solches die Möglichkeit eines endlichen Subjekts, zwischen Handlungsalternativen real wählen zu können, unterlaufen würde. (vgl. 288f) Negiert wird somit die Rede von einem göttlichen Vorherwissen, weil sich ein solches nicht vertragen würde mit dem von Gott geschaffenen Universum, in dem freie Menschen sind. (vgl. 298f. 313) Folglich kann auch der Begriff des Heilsuniversalismus Gottes nicht so bestimmt werden, als ob der eschatologische Ausgang bereits feststünde, ohne dass damit die Hoffnung darauf, dass sich am Ende kein Mensch gegen seine göttliche Bestimmung entscheiden wird, gleichfalls erledigt, weil logisch unmöglich wäre. (vgl. 317)

Das letzte Kap. 12 widmet sich dem im Rahmen einer Erörterung des Theodizeeproblems noch schwierigeren Problem der natürlichen Übel, die sich ja keineswegs durch den Hinweis auf den Wert der Willensfreiheit rechtfertigen lassen. Insofern stellt dieses Kap. eine Erweiterung der Argumentation von Kap. 10 dar. Gegen Leibniz vertritt KREINER die Auffassung, dass rein logisch betrachtet durchaus eine bessere als die faktisch existierende Welt möglich gewesen wäre. Wie steht es dann aber mit den leidverursachenden Naturgesetzen? Die Möglichkeit eines moralischen Weltverhältnisses sei zwar an die Regelmäßigkeit des Naturverlaufs gebunden (vgl. 336), dennoch trage dieses Argument für die Theodizeefrage nichts weiter, da hieraus »keinesfalls die Notwendigkeit der in dieser Welt faktisch geltenden Naturgesetze« (339) resultiere. Hätte Gott die Welt von vornherein besser ausgestattet, würde sich auch das Problem eines Eingreifens Gottes nicht stellen. Im Hinblick auf das Problem der natürlichen Übel läuft das zentrale Argument von KREINER darauf hinaus, dass es eine »Unverzichtbarkeit der leidverursachenden Faktoren für die Entstehung personaler Werte« (362) gebe, ohne dass dieses Argument auf eine Legitimation des Leids selbst hinausliefe: »Menschen sollen nicht im Leiden wachsen, sondern im Kampf gegen das Leiden – sei es ihr eigenes oder das anderer Lebewesen. Für diesen Zweck wäre ein leidfreies Paradies kein geeigneter Ort.« (362)

KREINERS Buch, dies sei vorweg eingeräumt, besticht aufgrund seiner Akribie und analytischen Brillanz, mit der er in der Theodizee-Diskussion gängige Topoi auf ihre Stichhaltigkeit hin untersucht. Und KREINER ist unbedingt zustimmen, wenn er sich gegenüber theologischen Tendenzen absetzt, die diese gerade für den *glauben*wollenden Menschen so bedrückende Frage (vgl. 329) vorschnell immunisieren. Denn sofern die theologische Reflexion ein unverzichtbares

Moment des Überlieferungsprozesses des Glaubens darstellt, ist sie Teil dieser praktischen Weitergabe des Glaubens und hat dafür zu sorgen, dass die Möglichkeit des Glaubens denkerisch zumindest *offengehalten* wird: Gott will die freie Zustimmung des Menschen und bedarf deshalb auch unser Verstehen. Von dieser, von mir ohne Vorbehalt geteilten Grundüberzeugung aus seien aber auch zwei Rückfragen erlaubt. Erstens eine Rückfrage, die die bereits referierte Überzeugung KREINERS betrifft, in der Theodizeefrage gehe es nicht um eine Rechtfertigung Gottes angesichts der Erfahrung von Leid und Übel in seiner Schöpfung, sondern um die Rechtfertigung des Glaubens angesichts von dessen vermeintlicher Irrationalität gemessen an den harten Fakten der Empirie, die dem Glauben an einen gütigen und gerechten Gott entgegenzustehen scheinen. Ist das Theodizeeproblem nicht doch von grundsätzlicherer Natur, als diese Unterscheidung insinuiert? Dass der Glaube es nur dann verdient, Glaube im Sinne eines Zu- und Einstimmens des Menschen in die freie Gratuität der Liebe Gottes genannt zu werden, bestimmt als Prämisse auch die Reflexionen KREINERS, insofern es ihm darum geht, den Glauben angesichts der bedrängenden Leiderfahrung nicht dem Verdacht der Irrationalität auszusetzen. Ist aber die Theodizeefrage nicht doch ein theologisch legitimer *Rechtshandel* mit Gott, weil Gott selbst sich dazu bestimmt hat, die Freiheit des Menschen zu achten, sein freies Ja zu suchen? Dies schließt aber ein, dass er sich auch nicht über das hinwegsetzen wird, was dem Menschen in eigener Autonomie als nichtzustimmungsfähig erscheint. Deshalb wird der Glaube darauf setzen müssen, dass Gott selbst noch Antworten haben wird. Zweitens die Rückfrage, ob KREINERS Unterscheidung, der Mensch solle nicht am Leiden, sondern im Kampf gegen das Leiden sittlich wachsen, wirklich weiterträgt. Natürlich gibt es die Erfahrung, dass der (gemeinsame) Kampf gegen das Leiden Erfahrungen freisetzt, die einen sittlichen Reifungsprozess ermöglichen. Aber es gibt eben auch die andere Erfahrung: dass der Kampf gegen das Leiden in der Resignation endet. Doch neben dem Problem einer empirischen Verifizierbarkeit dieser These stellt sich ja auch die Frage, ob denn grundsätzlich das analytisch gewonnene Argument Zustimmung verdient. Denn es bleibt ja die Frage, ob nicht ein leidfreier Zustand grundsätzlich die ethisch wünschenswertere Situation wäre, so dass kein Zweck es rechtfertigen könnte, einen anderen Zustand zu wollen. Stimmt dieses Argument, dann trägt KREINERS Argument im Hinblick auf das physische Leid nicht viel weiter. Instruktiver scheint mir da zu sein, ob man im Hinblick auf das physische Leid die Diskussion nicht auf den von KREINER herausgestellten Kern der Theodizeefrage konzentrieren sollte; auf die Frage nämlich, ob Gott das Schaffen des Menschen aus moralischen Gründen nicht besser gelassen hätte, oder aus der Perspektive des Menschen formuliert: ob die Wünschbarkeit des eigenen Nicht-Seins der Freiheit nicht die eigentliche zur Entscheidung stehende Alternative darstellt. Diese Frage aber kann nur in der Instanz des Subjekts selbst entschieden werden, ist folglich eine Frage praktischer Vernunft und wird sich im Rahmen analytischer Philosophie nicht entscheiden lassen. Erstere, die genuin theologische und das Theodizeeproblem im Kern treffende Frage müsste vielleicht doch strikter offenbarungstheologisch, auf der Basis des Grunddatums christlicher Theologie der Selbstoffenbarung Gottes in Leben, Geschick und Auferstehung Jesu angegangen werden, auch wenn sich dann vielleicht herausstellen sollte, dass sich das Theodizeeproblem als resistent gegenüber bestimmten Fragen erweist, so dass seine definitive Lösung nur erhofft werden kann. Was aber nicht bedeuten muss, dass die Möglichkeit des Glaubens nicht offengehalten werden kann.

Kroneberg, Eckart: *Buddha in der City. Achtsam leben im Alltag* (= Herder/Spektrum. Band 4531) Herder / Freiburg u.a. 1997; 217 S.

Der vorliegende Band ist die fortgeschriebene Neuauflage eines 1980 erschienenen Buches »Buddha – Berlin-Wilmersdorf«. Der Autor hat von 1977 an, also vor 20 Jahren, als Mönch auf Zeit in einem buddhistischen Kloster in Sri Lanka gelebt und ist 1980 nach Berlin zurückgekehrt, wo er das Erfahrene zu leben versucht hat. Dem allen fügt er nun – 1997 – eine Zwischenbilanz an – »Zwischenbilanz«, weil er noch ein paar Jahre zu leben gedenkt. Das alles ist interessant, lässt sich aber auch anderswo, teilweise genauer, nachlesen, sieht man von der persönlichen Note des Buches ab. Doch gerade da ist der Leser zugleich enttäuscht. Warum es den in Thüringen geborenen »gelernten Landwirt«, der immerhin evangelische Theologie und Philosophie studiert hat, nach Sri Lanka getrieben hat, wieweit er nun wirklich auf dem Weg des Buddha ist und was Christus heute für ihn bedeutet, darüber sucht man vergebens nach Auskünften. In einer Zeit der Suche und des Dialogs der Religionen hätten solche Aussagen in einem Buch, das stark vom persönlichen Erleben spricht, sehr interessiert.

Bonn

Hans Waldenfels

Mélanges de L'École Française De Rome. Italie et Méditerranée. Les Frontières de la Mission (MEFRIM Tome 109 – 2 – 1997) École Française de Rome / Roma 1997; pp. 485–986

Es ist ziemlich schwierig, diesen Band zu besprechen. Der zweite Teil des Bandes (793–986) – die *Mélanges* – hat recht wenig mit Mission oder Missionswissenschaft zu tun. Im ersten Teil (485–792) sind die Vorlesungen, die während eines Kolloquiums im Dezember 1992 in Rom gehalten wurden, aufgenommen. Leider wurde das Thema »Die Grenzen der Mission (15.–19. Jahrhundert)« nicht klar genug am Anfang herausgearbeitet. Man bekommt den Eindruck, dass es um innere und äußere Hemmnisse der Missionsarbeit geht, wie z.B. die römische Zentralisation, die tridentinischen Vorschriften, die theologischen Auffassungen über Idolatrie oder auch politische und religiöse Streitfälle. Am Ende des ersten Teiles versucht LUCA CODIGNOLA eine kurze Zusammenfassung (785–792). Er stellt fest, dass es den Missionaren in keinem Kontinent gelang, die lokalen Kulturen zu würdigen. Erst im 19. Jahrhundert begannen die Kardinäle der Propaganda Fide, die Lage in den verschiedenen Kontinenten je unterschiedlich zu beurteilen. Schließlich wurden die Methoden der inneren Mission in den Missionsländern einfach weitergeführt.

Es stellt sich die Frage, ob dies alles wirklich immer so geschehen ist.

Wijchen

Arnulf Camps

Messing, Marcel: *Der Buddhismus im Westen. Von der Antike bis heute*, Kösel / München 1997; 230 S.

Das Buch ist die gekürzte Fassung eines ursprünglich holländisch geschriebenen Buches eines – ohne Angaben seines Studien- und Forschungsganges – als Kulturanthropologen und Religionswissenschaftler vorgestellten Autors. Die Zielsetzung des Buches beschreibt dieser selbst folgendermaßen: »Das vorliegende Buch *Der Buddhismus im Westen* will aufzeigen, wie das Christentum und

die (vor allem christliche Gnosis) bis heute mit der Lehre des Buddha umgegangen sind. Ein Thema, das hoffentlich einen Dialog in Gang setzen und weitere Forschungen nach sich ziehen wird.« (9f.) Wer so einsetzt, muss es sich gefallen lassen, dass man als erstes nach den Quellen schaut, aus denen der Autor seine Kenntnisse über die drei Felder Buddhismus, Christentum und Gnosis schöpft, sodann prüft, wieviel er von der Forschung im Feld weiß. Beide Fragen lassen sich nicht befriedigend beantworten. Maß zu nehmen ist hier heute einmal an der bislang gründlichsten Arbeit auf dem Gebiet, dem Werk von P. Schmidt-Leukel (vgl. ZMR 80, 315–318), der nicht nur eine umfassende Literaturübersicht bietet, sondern auch zahlreiche der vom Verf. erneut vortragenen Inhalte über das »Buddhistische im Christentum« sachgerecht geprüft und in ihren Fragwürdigkeiten aufgedeckt hat. Gegenüber einem wissenschaftlich gründlich erarbeiteten Werk wie dem genannten, dem dann zu den drei Bereichen andere grundlegende Werke an die Seite zu stellen sind, wird das vorliegende Buch höchstens zur Anregung für Interessierte und Suchende, den gestellten Fragen einmal genauer nachzugehen. Dann freilich scheinen mir die Theosophie, Krishnamurti, Steiner und die Rosenkreuzer nur bedingt als Vermittlungswege geeignet. Wer sich im Ganzen kundig machen will, kommt nicht umhin, den Weg erneut von den Anfängen des klassischen Buddhismus und Christentums und dann vom vielschichtigen, »Gnosis« genannten Phänomen an zu beginnen.

Bonn

Hans Waldenfels

Okafor, Gabriel Maduka: *Christianity and Islam in West Africa. The Ghana Experience. A Study of the forces and influence of Christianity and Islam in modern Ghana* (Religionswissenschaftliche Studien Bd. 41) Echter Verlag / Würzburg, Oros Verlag / Altenberge 1997; 216 S.

Das vorliegende Buch zeigt auf eindrucksvolle Weise, wie eine ursprünglich hauptlingsorientierte Gesellschaft, bei der Religion alle Bereiche des Lebens prägte (vgl. 27f), zunächst durch den Islam strukturell (d.h. Herrschaftsform, Wirtschaft, Erziehung und Militär; vgl. 30ff) und dann durch das Christentum (Einführung des westlichen Erziehungs-, Gesundheits- und Medizinsystems bei gleichzeitiger Entwicklung kolonialer Vorherrschaft und deutlicher Machtinteressen, die sich mit Überheblichkeit gegenüber der Bevölkerung paarten; vgl. 77ff) verändert wurde, so dass aufgrund all dieser Gegebenheiten das klassische Gesellschaftssystem in Bedrängnis geriet, der Islam davon profitierte und schließlich sich sogar unabhängige Kirchen bildeten und eine nicht unwichtige Rolle beim Kampf gegen das Kolonialsystem und für die Unabhängigkeit des Landes spielten. Das Buch zeigt dann, wie stark diese religiöse Prägung für die politische Führung des Landes in unterschiedlichen Phasen des unabhängigen Ghana relevant geworden und politisch vermarktet worden ist. Die Zukunft von Christentum und Islam im Lande hängt nach Meinung des Vf. davon ab, inwieweit es beiden Religionen gelingt, die Bedürfnisse der Armen zu artikulieren und kooperativ aufeinander zuzugehen. Das Buch ist ein selten gutes Beispiel für eine konkrete Fallstudie von weitreichendem Gewinn für die Thematik im Allgemeinen.

Hannover

Peter Antes

Peter, Anton (Hrsg.): *Christlicher Glaube in multikultureller Gesellschaft. Erfahrungen. Theologische Reflexionen. Missionarische Perspektiven* (= Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa Vol. 44) NZM / Imensee 1996; 422 S.

Der Band geht auf ein zweitägiges Kolloquium zurück, das im Oktober 1994 im Luzerner Romero-Haus stattfand und bei dem sich ein eingeladener Kreis von Fachleuten dem christlichen Glauben angesichts des religiösen Pluralismus stellte. Zweifellos ist es an der Zeit zu fragen, welche Rolle die christliche Mission in diesem Zusammenhang spielt. Die verschiedenen Überlegungen sind in vier Teilen zusammengefasst: I. Christliche Begegnungen mit anderen Religionen. II. Soziologische Analyse der veränderten religiösen Situation in Mitteleuropa. III. Das Problem universaler religiöser Wahrheitsansprüche. IV. Missionstheologische Konsequenzen. Unter diesen vier Überschriften finden sich 21 Beiträge, 6 im Teil I, 1 im Teil II, 13 im Teil III, 1 – gleichsam als Zusammenfassung – im Teil IV. Diese eher formalen Beobachtungen deuten bereits die Schwergewichte der Tagung an; sie liegen zweifellos im Teil III.

Teil I besteht im wesentlichen aus Fallbeispielen und Reflexionen über konkrete Religionsbegegnungen in Asien, in Indien (C. SHELKE), Pakistan (C. AMJAD-ALI), Sri Lanka (A. PIERIS), Japan (H.S. TAKAYANAGI). Sehr lebendig berichtet der neue Generalobere der Bethlehem-Mission Imensee J. MEILI von den Erfahrungen, die er als Missionar in Taiwan mit der Katholischen Arbeiterjugend bis in nichtchristliche Kreise hinein gemacht hat. N. KLAES teilt seine »Erfahrungen in der ›Weltkonferenz der Religionen für den Frieden‹ (WCRP)« mit. In diesem Teil fällt die deutliche Beschränkung auf Asien und der Ausfall aller anderen Kontinente – Afrika, Lateinamerika, Ozeanien – auf, zumal damit zu rechnen war, dass die dortigen Erfahrungen weitere Facetten zur heutigen Zustandsbeschreibung geliefert hätten.

Teil II, mit einem soziologischen Beitrag von K. GABRIEL, wirkt eher wie ein Erinnerungsposten. Im Vordergrund dieser Analyse, die sich durch zahlreiche ähnliche Arbeiten ergänzen ließe, steht die in der Überschrift genannte These einer Entwicklung »vom missionarischen Sendungsbewusstsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus«. Vielleicht wird im Gesamtzusammenhang zu wenig bewusst, dass es sich hierbei um eine soziologische These handelt, die nach einer theologischen Antwort und Verarbeitung ruft. Diese ist sicher im folgenden Teil gemeint; es fragt sich aber, wieweit dabei der im missionarischen Sendungsbewusstsein wirksame Anspruch weniger des abendländischen Christentums als des christlichen Ursprungs, konkret: der Jesusgestalt, zum Problemansatz wird.

Tatsächlich handelt *Teil III* vom Problem universaler religiöser Wahrheitsansprüche, also nicht allein vom christlichen Anspruch. P. ANTES bündelt die Wahrheitsansprüche religionsgeschichtlich zu sechs Typen, die leider im weiteren Verlauf nicht mehr diskutiert werden. Es folgen Ausführungen zur Sache aus der Sicht unterschiedlicher Religionen: des Judentums (S. LAUER), des Islam, Hinduismus und Buddhismus (O. BISCHOFBERGER) mit einem Exkurs zur hinduistischen Bewegung Rashtriya Swayamsevak Sangha (R.S.S.) von F. FREI, des Shinto als einer Religion ohne das Absolute (T. IMMOOS). Der christliche Heils- und Wahrheits- bzw. Absolutheitsanspruch wird eingekreist aus systematischer (A. PETER) und historischer Perspektive (K.H. NEUFELD), bevor P. SCHMIDT-LEUKEL die bekannten Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus vorträgt. Wichtig sind die von A. KREINER zum pluralistischen Wahrheitsverständnis geäußerten kritischen Erwägungen. Bedauerlich ist nur, dass die Thesen von Schmidt-Leukel und Kreiner immer wieder nebeneinander stehen bleiben, ohne dass sich hier ein wirklicher gedanklicher Fortschritt zeigt. Schmidt-Leukel hat auch in diesem Teil das letzte Wort in einem zweiten eigenen Beitrag, der zwar den christlichen Wahrheitsanspruch »angesichts der Kritik und des heutigen Pluralismus« thematisieren soll, im Grunde aber in aufsteigender Linie Fragen zur Gotteserkenntnis formuliert, beginnend mit »Enthält keine der Religionen heilshafte Gotteserkenntnis?« und endend

mit »Gibt es heilshafte Gotteserkenntnis in gleichrangiger Form neben dem Christentum auch in anderen Religionen?«. Die Konzentration auf die pluralistischen Thesen ist auch deshalb zu bedauern, weil sie von den drei vorausgehenden Beiträgen S. SCHROERS zum israelitischen Monotheismus, G. SCHELBERTS zu »Spuren interkulturellen und interreligiösen Lernens im Neuen Testament« und E. GÖSSMANNs zur feministischen Kritik an universalen Wahrheitsansprüchen am Ende ablenken, obwohl gerade die vielfach sehr konkreten Beobachtungen und Gedankengänge dieser Vorträge auf ganz andere Weise theologisch zu reflektieren wären. Am Ende dieses umfangreichen Teiles fällt auf, dass die christliche Botschaft bzw. das, was in der Überschrift mit »christlichem Glauben« bezeichnet ist, leider keinen denkerischen Ausgangspunkt für die Erörterung bildet. Das hat vermutlich mit der nach wie vor verbreiteten Naivität zu tun, die gerade in praktisch-theologischen Kreisen vielfach das »Christliche« als das Selbstverständliche voraussetzt, ohne sich die Mühe zu machen, in den notwendigen Diskurs hinein den eigenen – christlichen – Standpunkt deutlich zu definieren.

Was hier kritisch angemerkt wird, findet leider seine Bestätigung im Schlußwort von A. PETER, der angesichts der pluralistischen Provokation gleich »von einem ekklesiozentrischen zu einem soteriozentrischen Missionsverständnis« springt. Die Fragen bleiben bestehen: Bis zu welchem Grad kann eigentlich die »Tagesordnung der Welt« das Christliche bestimmen, wo fängt die Welt an, sich unter dem Anspruch des Christlichen zu verändern? Was aber ist überhaupt das Christliche? Und wenn man sich einig ist, was macht es verbindlich? Welche Rolle spielt dabei die Gestalt Jesu? Welche Bedeutung kommt noch lehramtlichen Aussagen der Kirche bei der Suche nach einem gültigen Missionsverständnis zu? Es ist zweifellos interessant und hilfreich, um das Ringen in verschiedensten christlichen Kreisen zu wissen. Wo es aber um den christlichen Glauben in multikultureller Gesellschaft geht, darf am Ende der Frage nach dem christlichen Bekenntnis – unabhängig von allen situativen Bedingtheiten – nicht ausgewichen werden. Diese Frage ist dann weniger eine Frage im allgemeinen als eine Frage an jeden einzelnen, der als »christlicher Theologe« zu sprechen beansprucht. Hier liegt leider eine deutliche Grenze dieses sonst so inhaltvollen Werkes. »Soteriozentrische Mission« ist als *christliche* Antwort auf die Herausforderung des religiösen Pluralismus« zu wenig.

Bonn

Hans Waldenfels

Price, Lynne / Sepúlveda, Juan / Smith, Graeme (Hrsg.): *Mission Matters* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 103) Peter Lang Verlag / Frankfurt a.M.–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1997; 232 S.

Der absichtlich doppelsinnige Titel dieses Sammelbandes vereint sechzehn Aufsätze meist jüngerer Autorinnen und Autoren unterschiedlicher Herkunft und Konfession, die sich an der Universität und den Selly Oak Colleges in Birmingham unter Leitung von WERNER USTORF mit missiologischen Themen beschäftigt haben. Nach einem Vorwort des amerikanischen katholischen Missionstheologen ROBERT SCHREITER wird der sehr vielschichtige Stoff in drei Sektionen entfaltet: I. Missionsgeschichte in neuer Sicht; II. Neue missionarische Aufgaben in Großbritannien und III. in Asien, Afrika, Lateinamerika. Eine vollständige Wiedergabe der naturgemäß heterogenen Arbeiten, die häufig auch Entwürfe für größere Projekte bieten, würde den Rahmen der Rezension sprengen.

In Sektion I sind zunächst hervorzuheben die Geschichte afro-amerikanischer Missionspriester der Episcopal Church in Africa (HAROLD T. LEWIS) und die von dem Koreaner MOO SONG GHO

erarbeitete Biografie des wenig bekannten Pioniermissionars R.J. THOMAS in Korea. WERNER USTORF selbst liefert einen bedeutsamen Beitrag zur Geschichte der deutschen evangelischen Mission im Dritten Reich, Teil eines von ihm angekündigten umfassenderen Werks »Protestant Missions and National-Socialism« und deshalb hier nicht separat zu würdigen. GRAEME SMITHS Versuch, die Weltkonferenz von 1937 für Life and Work in Oxford als Missionskonferenz zu interpretieren, wirkt wenig überzeugend – wie kann man über Oxford 1937 schreiben, ohne Bonhoeffer zu erwähnen? CHRISTINE PENNEY schließlich informiert ebenso sachkundig wie amüsant über den Umgang mit Missionsarchiven am Beispiel der Church Missionary Society.

Sektion II beginnt mit einer theologischen Auslegung der Eucharistie, die das Sakrament mit der »kontinuierlichen kenotischen Präsenz Gottes in der Welt« zu verbinden sucht (PETER CRUCHLEY-JONES), und einer ebenfalls auf grundlegende Änderung zielenden Neuorientierung über »mission to- or from- the margins«, mit sehr beachtlichen Überlegungen zum »magisterium of the poor« (MARY BEASLEY). JOHN PARRY, Spezialist für »World Faith and World-Church-Studies«, beschreibt den »faithful agnosticism«, den er sich durch die Begegnung mit Sikhs angeeignet hat. LESLIE WEATHERHEADS (1873–1976) Methode schöpferischer Evangelisierung, die auch heilendes Handeln einschließt, wird von der Methodistin LYNNE PRICE für die Gegenwart erschlossen. ROBERT BECKFORD, Dozent für Schwarze Theologie und Mitglied einer afrikanisch-karibischen Pfingstkirche in Birmingham, präsentiert eine Neufassung schwarzer pfingstlicher Theologie und Christologie, die sich in Widerstand und revolutionärem Freiheitskampf bewährt.

In Sektion III plädiert zunächst der chilenische Pfingstler JUAN SEPÚLVEDA dafür, dass auch die pfingstlerische Botschaft nicht auf kulturelle Inkarnation verzichten könne, dass mithin auch für sie »ein gewisses Maß an Synkretismus unentbehrlich« sei (ob die Berufung auf W.A. Visser't Hooft in diesem Zusammenhang angebracht ist, mag dahingestellt bleiben). Von besonderem Interesse ist die Weiterführung dieser Gedanken durch den Baptisten SIMON ENNO aus Myanmar, der sich für wirksamere Inkulturation des christlichen Glaubens mittels theologischer Elemente der einheimischen Nat (= Geister-)religion einsetzt. Der Beitrag des Koreaners LEE HONG- JUNG führt an Hand koreanischer Volkslieder in die im Minjung entwickelte spezifische Verbindung von Nächstenliebe und tätiger Arbeit ein. Der madegassische Theologe LAURENT RAMAMBASON unternimmt auf überzeugende Weise den Versuch, einer rein »monetaristischen« Lösung der Wirtschaftsprobleme eine »missiologische« entgegenzusetzen, die sich an die Menschen richtet, die als Christen wirtschaftliche und soziale Verantwortung zu tragen haben. Der anglikanische Theologe ANDREW WINGATE greift erneut südindische Erfahrungen auf, über die er schon vor Jahren in der CISRS-Zeitschrift »Religion and Society« (Vol. XXVII, No. 4, December 1981) berichtet hatte: In einem Dorf mit 80 christlichen Familien traten 170 Bewohner, darunter 40 Christen, spontan zum Islam über – überwiegend um ihrer Kastenbindung zu entgehen. Mittlerweile fand WINGATE in seiner englischen Heimat Fälle, in denen der Übertritt von einer Religion zur anderen in der Beliebigkeit eines modischen religiösen Pluralismus jede tiefere Bedeutung einzubüßen schien – ohne Rücksicht auf die Konsequenzen für den Betroffenen. WINGATES These verdient Beachtung: »Religionswechsel führt zwangsläufig zu der Frage, ob inmitten einer multireligiösen Umwelt Christus und der christlichen Wahrheit überhaupt noch eine spezifisch eigene Bedeutung zukomme« (218). Auf ähnlicher Linie liegt schließlich der Aufsatz des amerikanischen Franziskaners MICHAEL PERRY über die Relevanz von Wundern in der urbanen Gemeinschaft von Zaire: »Wunder binden die Glieder der Gemeinschaft aneinander und bezeugen die unterschütterliche Treue des Schöpfergottes, der selbst tätiger Teilnehmer an diesem Prozess sein will« (232).

Der inhaltreiche Band hätte durch Beigabe eines Registers und durch pfleglicheren Umgang mit Eigennamen (z.B. Freiburg statt Friedberg, 111) gewinnen können.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen †

Rahner, Karl: *Sämtliche Werke: Bd. 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, bearbeitet von **Albert Raffelt**, Benziger-Herder / Sothurn-Düsseldorf-Freiburg 1997; XXXVII + 634 S.

Der vorliegende Band gibt zunächst einmal ganz allgemein einen guten Einblick in den Umgang mit dem Projekt der vollständigen Ausgabe der Rahnerschen Schriften. Konkret beginnt er mit einer eingehenden Beschreibung des Projekts »Hörer des Wortes«. Es folgen die beiden Fassungen des Buches, die ursprüngliche Fassung A und die von J.B. METZ bearbeitete Fassung B, sodann – unter C – Texte, die Rahner für die Salzburger Hochschulwochen 1937 erarbeitet hat, und eine Reihe von Aufsätzen (u.a. »Theos im Neuen Testament«, »Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik«) und Literaturberichten, die zum Umfeld des Buches gehören. Unter D finden sich die Rezensionen und Begleittexte. Als Anhang ist dem Band das Wiener Memorandum »Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum« und seine Diskussion beigegeben. Zweifellos wird man in Zukunft bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Rahners »Hörer des Wortes« auf diesen von A. RAFFELT sorgfältig bearbeiteten Band zurückgreifen müssen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Sammelrezension:

Cranz, David: *Historie von Grönland enthaltend Die Beschreibung des Landes und der Einwohner etc. insbesondere die Geschichte der dortigen Mission der Evangelischen Brüder zu Neu-Herrnhut und Lichtenfels, Barby 1765*. Mit einer Einf. v. Erich Beyreuther; Reprint: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente, Reihe 2: Leben und Werk in Quellen und Darstellungen XXVI, 1, Olms-Verlag / Hildesheim 1995, Teil I u. II, 41 u. 710 S. u. Register;

Ders. Band XXVI.2, deren Teil III, S. 711–1132 u. Register, sowie im gleichen Band die Fortsetzung von 1763–1768 mit Zusätzen und Anmerkungen, Barby 1770, Olms-Reprint / Hildesheim 1995, 360 S. u. Register.

Christian Georg Andreas Oldendorp (hg. von **Johann Jakob Bossart**), *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caribischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan, Barby 1777*. Mit einer Einf. v. Erich Beyreuther; Reprint: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente, Reihe 2: Leben und Werk in Quellen und Darstellungen XXVII.1/2 in zwei Bänden die Teile I/II, Olms-Verlag / Hildesheim 1995, insges. 1068 S. u. Register.

Mit der *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika von Georg Heinrich Loskiel, Barby 1789 / Hildesheim 1989* (ausführliche Besprechung in ZMR 75 [1991] 66–70) gehören die große *Missionsgeschichte von David Cranz (1765/1770) über die Arbeit der Herrnhuter Brüder in Grönland* sowie die ausführliche *Missionsgeschichte von Christian Georg Andreas Oldendorp / Hrsg. Joh. J. Bossart (1777) von den caribischen Inseln* zu der großartigen Trilogie Herrnhuter Missionshistoriografie des 18. Jahrhunderts.

Schon 1958 wies Jan M. van der Linde bei seiner Antrittsvorlesung in Utrecht darauf hin, dass es ein außerordentliches Faktum ist, dass von einer so kleinen Kirche in wenigen Jahrzehnten so große und bedeutende Werke haben veröffentlicht werden können. Dies gilt um so mehr, als dieselbe seit 1753 in einer tiefen Finanzkrise steckte.

Erstaunlich ist zudem, dass weit über die Dimension des *Apostolates* hinaus alle drei genannten Geschichtswerke nicht nur auf wirksame Öffentlichkeitsarbeit für die Missionsarbeit abgestellt waren. Gegenüber den an sie gerichteten kritischen Anfragen hatten sie auch apologetische

Funktion. Aber für heutige Leser ist überraschend, welch großen Raum in jedem dieser drei Werke die Beschreibung der *historischen, geografischen, ethnologischen, biologischen und zoologischen* Vorfindlichkeiten einnimmt.

Damit entsprachen die Herrnhuter Historiografen dem Weltverständnis und Wissensdrang ihrer gebildeten Zeitgenossen. Louis-Antoine Bougainville umsegelte 1766–68 die Welt. James Cook machte 1769–79 seine grossen Entdeckungsreisen im Pazifik und bis ins südliche Polarmeer. Jean-Jaques Rousseau hatte schon in der Mitte des Jahrhunderts ein neues Menschenverständnis angebahnt. Durch Carl von Linné war 1735 die nach ihm benannte Nomenklatur für Pflanzen und Tiere eingeführt worden, die auch die Herrnhuter in ihren Missionsgeschichten – wie an den hier zu besprechenden zu sehen ist – fleißig benutzten.

Die Brüdergemeine, die ihre Missionen mit Handwerkermissionaren begonnen hatte, war bald dahin gekommen, dass sie schon 1747 Pläne für ein Seminarium in Barby a.d. Elbe bei Magdeburg machte, über denen »der Herrnhag vergessen werde und die Augen der Welt auf Barby sollten gerichtet werden« (H. Plitt zum 100jährigen Bestehen des Theol. Seminariums 1854). Dies kam auch zustande (1754–1789), nicht nur als ein kleines Predigerseminar, sondern als Wissenschaftsakademie, in der für zukünftige Theologen und Missionare der Brüdergemeine auch Geografie, Sprachen, Medizin, Mathematik, Physik und Naturgeschichte, Zoologie und Biologie öffentlich gelehrt wurden. Dort entwickelte man auch Grundsätze und Normen für literarische Arbeit.

In jener Zeit war die Aufklärung im Vollzug. Sie hatte trotz ihrer rationalistischen Komponente auch eine fromme Dimension, in der sich Naturerforschung und Gottesverehrung bewusst in der *Physikotheologie* zusammenfanden. In dieser wird versucht, kausalmechanisch gedeutete Naturereignisse – und auch historische – in einen Sinnzusammenhang zu stellen, der auf den Schöpfer hinweist. Darin ist auch die Herrnhuter Geschichtsschreibung der Mission, v.a. bei CRANZ, ausgesprochen physikotheologisch.

In diesem Ansatz ist begründet, dass diese Missionsgeschichten auch eine so große Fülle fachlich kompetenter Abschnitte und Mitteilungen über Geografie, Lebensart, Kultur und Religion der Einwohner der jeweiligen Länder, deren Sitten, Gebräuche und Sprache u.a.m. enthalten, die im Anfangsteil derselben erheblichen Raum einnehmen; bei Loskiel (Nordamerika) 206 S.; bei CRANZ (Grönland) 400 S., bei OLDENDORP den ganzen Teil I mit 444 Seiten nebst einer Tabelle über Wetterbeobachtungen auf St. Thomas am Ende des Vierten Buches. Außer Loskiel sind alle Missionsgeschichten in den Originalausgaben wie im Nachdruck mit einer Anzahl hervorragend reproduzierter Kupfertafeln ausgestattet.

DAVID CRANZ aus Hinterpommern kam als 17jähriger Theologiestudent an das 1739 gegründete Seminarium Theologicum in der Wetterau. Er war bis 1760 viel um Zinzendorf, der ihn noch zu Lebzeiten dazu bestimmte, diese Missionsgeschichte zu schreiben, die 1765 und in der Fortsetzung 1770 erschien, bevor CRANZ in erster Auflage schon 1771 auch eine kurzgefasste (!) Geschichte der Evangelischen Brüder-Unität mit 868 Seiten plus Register herausgab. Er konnte dafür vom August 1761 bis in den September 1762 selbst in Grönland sein um an Ort und Stelle zu recherchieren, was er sehr gründlich tat. Es standen ihm aber auch die ausführlichen schriftlichen Berichte, Briefe und Tagebücher zur Verfügung, die überall in der Brüdergemeinde sorgfältig geschrieben und aufbewahrt wurden. Da CRANZ vielfach wörtlich aus diesen zitiert, hat sein Geschichtswerk auch den Charakter einer Quellensammlung. Dies macht es konkret und spannend.

Obwohl dem umfangreichen Werk eine Gesamtinhaltsübersicht fehlt, hilft die Einteilung der Ausgabe von 1765 in zehn »Bücher« mit je maximal 40 Einzelparagraphen und genauer Inhaltsangabe in Verbindung mit einem guten Register, um sich darin zurechtzufinden. Im Fortsetzungsband (1770) wird die Geschichte von Neu-Herrnhut (gegr. 1733) und von Lichtenfels (gegr. 1758) zweispurig fortgeführt und in einem vierten Abschnitt mit ausführlichen Anmerkungen und Zusätzen versehen.

Nachdem das Gesamtwerk mit Abschnitten »Von dem Land überhaupt«, von Tieren, Vögeln und Fischen, angefangen hat (mit vielen Einzelbeschreibungen hoher lexikalischer Qualität, auch über deren Lebensweise und wie man sie fängt oder jagt), kommt die »Grönländische Nation« in den Blick und die Gesamtgeschichte des Landes bis 1733. Dann erst folgt die eigentliche Missionsgeschichte, die den Herrnhutern das Wichtigste war.

Bei aller Schwierigkeit, in diesem Lande bei nur verhältnismäßig geringen Versorgungsmöglichkeiten vom Ursprungslande her auch nur zu überleben, passten sich die Missionare von Anfang an weitgehend der Lebensweise der Eskimos an, begleiteten sie auf Jagd und Fischfang und lernten so Sprache, Sitten und Lebensart kennen, wie es anderweitig nicht denkbar gewesen wäre.

In der Missionsarbeit, in die auch bald grönländische Gehilfen einbezogen wurden, entstanden und wuchsen in den ersten drei Jahrzehnten nach 1733 parallel zur schon 1721 begonnenen Arbeit der Lutherischen Mission Hans Egedes die Gemeinden Neu-Herrnhut und das 1758 weiter südlich gegründete Lichtenfels, deren Entwicklung genau beschrieben ist. Die ausführliche Darstellung Cranz' gibt eine glänzende Möglichkeit, diese zu verfolgen und zu analysieren und ist von daher auch von großem missionsmethodischem Interesse.

Das wurde bald dadurch bestätigt, dass die erste Auflage des 1765 herausgegebenen Werkes schnell vergriffen war und zugleich mit dessen Fortsetzung 1770 eine Zweitaufgabe nötig wurde. Damals lag auch schon eine Ausgabe in englischer und eine in niederländischer Sprache vor und die Mitteilung über eine Übersetzung des Werkes in die schwedische Sprache. In Cranz' Werk sind nicht nur namhafte Forscher und Wissenschaftler seiner Zeit zitiert, vielmehr haben solche auch von seinem Werk bei ihren Arbeiten mit Respekt und Gewinn Gebrauch gemacht.

CHRISTIAN G.A. OLDENDORP, geboren als Sohn eines Pfarrers in Groß-Lafferde bei Braunschweig, kam wie CRANZ als Student in Berührung mit der Brüdergemeinde. Mit dem Auftrag, eine Missionsgeschichte zu schreiben, verbrachte er – ähnlich wie Cranz in Grönland – über ein Jahr, Mai 1768 bis Oktober 1769, auf den Westindischen Inseln für die nötigen Untersuchungen und Vorarbeiten, für die er außerdem auf der Rückreise über Nordamerika Unterlagen im Archiv der Brüdergemeinde in Bethlehem, Pennsylvania, einsehen konnte, bevor er nach Europa zurückkehrte und in dreieinhalbjähriger Arbeit ein Manuskript von ein paar tausend Blättern erarbeitete. In der Fülle dieses Materials drohte jegliche Möglichkeit der Publikation unterzugehen. Damit erging es OLDENDORP weniger glücklich als seinem Kollegen CRANZ. Für ihn schmerzlich, aber von der Brüder-Unität für die baldige Veröffentlichung als notwendig angesehen, wurde der Seminardozent Johann Jakob Bossart in Barby mit der Bearbeitung des Manuskriptmaterials beauftragt. So konnten alle drei genannten Missionsgeschichten der Brüdergemeinde aus dieser Zeit in jeweils rund zehnjährigem Abstand herausgegeben werden.

Der Herausgeber der Reprintausgabe erfreut den Leser bei diesem Werk damit, dass er der Einführung ein umfassendes sechsstufiges Inhaltsverzeichnis voranstellt, wie es in dieser Ausführlichkeit die beiden anderen großen Missionsgeschichten nicht haben.

Das Werk OLDENDORPS ist besonders dadurch geprägt, dass er die Geschichte einer Mission beschrieb, in der die Herrnhuter zum ersten Mal unter und mit ihrer Freiheit beraubten Negerklaven arbeiteten und lebten. Dabei stehen heutzutage auch kritische Fragen im Blick, die an die Missionsarbeit damaliger Zeit gerichtet werden. Als ein Mensch seiner Zeit hatte auch Oldendorp noch nicht die Perspektiven unseres 20. Jahrhunderts. Aber wer bei ihm seine Berichte über Neger, Negerchristen, Negerkirchen und Negergemeinden liest, merkt sofort, dass hier nichts von dem mitschwingt, was gemeint ist oder herausgehört wird, wenn heute jemand vom »Neger« spricht. So wie für die Missionare in Grönland die Grönländer in solchem Maße Brüder und Schwestern waren, dass in den Texten nicht immer leicht auszumachen ist, ob in ihren Aufzeichnungen damit jeweils diese oder jene oder alle zusammen gemeint waren, so wussten sie sich trotz der grundlegend anderen Lebensumstände in St. Thomas und St. Croix und auf St. Jan denen, die sie nicht einfach

aus der Sklaverei hätten befreien können, im Glauben und brüderlich verbunden. Ohne die Emanzipation aus der Sklaverei gleich plakativ auf ihre Fahnen geschrieben zu haben, rüttelten sie damit an den Hauptpfeilern des vorhandenen gesellschaftlichen Systems und bereiteten damit schon dessen Abschaffung vor.

Ein besonderes Augenmerk ist zu richten auf die Bedeutung der Herrnhuter Mission für die Entwicklung der Kreolischen Sprache (in diesem Bereich mit vielen niederländischen Sprach-elementen neben den afrikanischen, da hier niederländische Kolonialherrschaft der dänischen vorangegangen war), für deren Gebrauch und ihre schriftliche Fixierung. Neben vielen abgedruckten Briefftexten widmet das Buch Oldendorps dieser Sprache einen besonderen Abschnitt (424 ff.), der in diesem Zusammenhang wichtig ist.

Anmerkung: Die Einführungen für beide Werke sind vom langjährigen Haupt- und Mitherausgeber der ganzen Reprintreihe, ERICH BEYREUTHER, geschrieben. Aus der Fülle seiner Sachkenntnis und auf dem Hintergrund vieler Veröffentlichungen ist dieser in den Einführungen bemüht, Lesern, die weniger mit der Materie vertraut sind, die Rahmenbedingungen dieser Missionsgeschichten zu skizzieren und ihnen so zu einem guten Zugang und Verständnis zu verhelfen. Dabei weist er auch auf einige Spezialprobleme hin (z.B. Hans Egedes Arbeit in Grönland und die Veröffentlichungsgeschichte von OLDENDORPS Werk). Ein paar kleine Corrigenda sind anzumerken. In der Einführung zu D. CRANZ sind z.B. mit den »Brüderischen Sammlungen« (20*) sicher die auch sonst zitierten »Büdingschen Sammlungen« gemeint und Oldendorp ist nicht in Ebersberg (55*) sondern in Ebersdorf gestorben. Dadurch wird aber Bedeutung und Verdienst der Wiederveröffentlichung dieser beiden wichtigen Werke in keiner Weise geschmälert.

Karlsruhe

Hartmut Beck

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

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

Prof. Dr. Joachim Piepke SVD, Phil.-Theol-Hochschule, Arnold-Janssen-Str. 30, 53757 St. Augustin;

Sergio S. Douets Vasconcelos, Caixa Postal 625, Agencia Central, 50001-970, Recife-PE.

