



N12<517781890 021



ubTÜBINGEN







Heft

85  
128

# Zeitschrift für Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft

85. JAHRGANG · 2001 · HEFT 1

	Editorial	1
ERHARD KAMPHAUSEN	»Harmageddon«. Das tragische Ende eines charismatisch-apokalyptischen Marienkults in Uganda	3
CLAUDE OZANKOM	Afrikanische traditionelle Religion und Christentum. Perspektiven eines Dialogs	65
	<i>Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1999/2000</i>	75
	Buchbesprechungen	86

128/n  
wd5

GK I 85



75

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft  
1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

Redaktion: Theodor Ahrens (Hamburg),

Mariano Delgado (Fribourg)

Johannes Meier (Mainz),

Joachim Piepke (St. Augustin),

Günter Riße (Vallendar)

Hans Waldenfels SJ (Bonn/Düsseldorf) und

Dr. Basilius Doppelfeld OSB (Münsterschwarzach)



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.

GKI 85

## EDITORIAL

### Zu diesem Heft: MITEINANDER LEBEN – ABER WIE?

Zur Plausibilisierung christlicher Mission in postkolonialer Zeit wird gerne auf das bekannte Wort aus dem Johannesevangelium »... auf dass sie Leben in Fülle haben ...« (Joh 10,10) verwiesen. Missionarisch-ökumenisches Engagement gewinnt Gestalt als christlicher Beitrag zu einem guten Leben verschiedener Menschen miteinander. Die Kehrseite wäre Einspruch in Wort und Tat gegen die von Menschen selbst freigesetzten und in der Natur aufbrechenden Kräfte der Destruktion, die ein gutes Leben miteinander schwer machen oder gar zerstören. In der Tat lässt sich eine für die Zukunft der Mission relevante Schlüsselfrage durchaus so formulieren: »Wie kann es gelingen, dass Menschen in ihrer Verschiedenheit so miteinander leben, dass sie es nicht nur miteinander aushalten, sondern auch im Geiste Jesu zusammen wirken?« Die fällige Antwort konfrontiert uns mit Verlegenheiten, durchaus im Nahbereich, dann auch in der Ferne. Um die Ferne geht es in den Texten dieses Heftes, nämlich um Afrika südlich der Sahara: Welchen Beitrag leisten Religionen im Allgemeinen und das Christentum speziell, um in diesem von vielen Plagen heimgesuchten Kontinent Menschen behilflich zu sein, die »Schwelle der Hoffnung zu überschreiten«, um eine visionäre Vorgabe von Papst Johannes Paul II. aufzugreifen? In dieser Frage ist der *gemeinsame* Nenner markiert, der den zwei Hauptbeiträgen dieses Heftes zu Grunde liegt.

Erhard Kamphausen legt eine in Anbetracht der Sensibilität des Sujets zu Recht äußerst sorgfältig recherchierte Studie zu einem volksreligiösen Krisiskult in Uganda vor, dessen vorläufiges Ende in einem katastrophalen Massenmord seiner Anhänger dann auch kurzzeitig in die Gazetten der westlichen Presse vordrang, ohne dass die ideologischen Hintergründe dieser Bewegung, ihre soziale Verankerung in der Region und – überraschend – ihre internationale Vernetzung auch nur andeutungsweise ans Licht gebracht worden wären. Die Destruktivität dieser Sekte verdankt sich nicht nur den Verwundungen, die Menschen in den Umbrüchen und Verwerfungen des gesellschaftlichen Nahbereichs davontragen, sondern auch den verstandenen und missverstandenen Anregungen und Wirkungen einer weltweit virulenten, schwülen und autoritären, mariologisch gefärbten Apokalyptik. Insofern als die biblische Offenbarung Johannes den Schrei der nach Hunger und Gerechtigkeit Dürstenden aufbewahrt hat und immer neu in Erinnerung ruft, entfaltet sich eine begreifliche und durchaus auch berechnete, nachvollziehbare Wirkung, gerade auch in den Ländern der ehemals kolonisierten Völker. Insofern allerdings als die Gewalt- und Vernichtungsfantasien dieses biblischen Buches ihre destruktive Wirkung entfalten – die Vernichtung der Feinde ist legitimiert, weil Gott selbst angeblich seine Feinde vernichten wird – veranlasst dieser Beitrag zu einer ernsten missionstheologischen und spirituellen Rück-

frage nach der Wirkung bestimmter Aspekte biblischer Vorstellungshaushalte auf der Ebene der Volksreligion, nicht nur in der westlichen Welt. Sie veranlasst auch zu einer kritischen Selbstüberprüfung hinsichtlich des fundamentalistischen Potenzials in unserer eigenen christlichen Praxis: Die Eliminierung der Gegner im Interesse einer vermeintlich guten Sache ist nach wie vor das ausschlaggebende Unterscheidungsmerkmal des Fundamentalismus, wo auch immer.

Der Dialog zwischen traditioneller afrikanischer Religion und Christentum wird, wie Claude Ozankom in seinem Beitrag unterstreicht, noch einmal bei der Frage ansetzen, was ein gutes Leben miteinander in Wahrheit denn nun ausmacht. Die Antwort auf diese Frage ist nicht nur interkulturell, sondern auch innerökumenisch immer wieder strittig. Nur in einer gegenseitigen Rechenschaftslegung über den Umgang mit der Freiheit, die uns der christliche Glaube eröffnet, kann dieser Streit ökumenisch vorgebracht werden. Die Ermächtigung zur Freiheit kommt in der Kirche nach innen als Praxis freiheitlicher Kommunikation zum Tragen. Diesen Gesichtspunkt hat der bisherige Schriftleiter der Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft *Giancarlo Collet* nicht nur in seinem wissenschaftlichen Œuvre geltend gemacht, sondern auch in der herausgeberischen Praxis und im Profil, die er dieser Zeitschrift gegeben hat, immer wieder vertreten.

Die ZMR wird ab Heft 2/2001 nicht mehr in Münster redigiert werden. Der Vorstand des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen wird den Lesern darüber in geeigneter Form Mitteilung machen.

*Theodor Ahrens*

# »HARMAGEDDON«

## Das tragische Ende eines charismatisch-apokalyptischen Marienkults in Uganda

von Erhard Kamphausen

»Der Sieg, wenn er kommt, wird durch Maria kommen.«  
(Papst Johannes Paul II.)

»God gave Noah the rainbow sign: ›No more water, the fire next time.« (Negro Spiritual)

»The People of Uganda are desperate. Unless their conditions change, we will see more Kanungu.« (Monitor, 4.4.2000)

### 1. Einführung

#### 1.1. Kanungu, Uganda, 17. März 2000

**Kanungu**, 360 km von **Kampala** entfernt, ein Dorf im **Rukungiri-Distrikt** im Südwesten von **Uganda** (Grenzgebiet zur **Demokratischen Republik Kongo** und **Ruanda**). Am Rande des Dorfes liegt auf dem Hügel **Kataate**, umgeben von Ananas- und Bananenplantagen, neben einigen Hütten, ein älterer Gebäudekomplex, das der religiösen Gemeinschaft **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God**<sup>1</sup> als

---

<sup>1</sup> Das »Center for the Study of New Religious Movements« verfügt über eine umfangreiche Sammlung von Zeitungsberichten über die Ereignisse von Kanungu: <http://www.cesnur.org/testi/ugandaupdates.htm>. Die gesamte Ausgabe Vol. 4, Issue 181 des Religion News Report ist den Ereignissen von Kanungu gewidmet. <http://www.gospelcom.net/apologeticsindex/news/an2000320.html>.

Weitere Sammlungen und Quellen: *Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God: A Christian doomsday cult in Uganda*: [http://www.religioustolerance.org/dc\\_rest.html](http://www.religioustolerance.org/dc_rest.html).

Tragedy in Uganda: *The Restoration of the Ten Commandments of God, A Post-Catholic Movement*: [http://www.cesnur.org/testi/uganda\\_020.html](http://www.cesnur.org/testi/uganda_020.html).

*Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God*: <http://www.rickcross.com/groups/tencommandments.html>.

*Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God*: <http://www.cti.virginia.edu/~jkh8+/Soc275/nrms/rctg.html>.

Descriptions of Cult Leaders: <http://www.rickcross.com/reference/tencommandments53.html>.

Uganda: *Christian Domsday Cult* (AP 31.3.2000): [http://www.sceptictank.org/uganda\\_5.html](http://www.sceptictank.org/uganda_5.html).

After the world's end: <http://www.netmarket.fairfax.com.au/news0003/31/features/features14.html>.

gottesdienstliches Zentrum dient. Am Donnerstag, den 16. März 2000 strömen Hunderte von Anhängern dieser Gruppe, mehrheitlich Frauen und Kinder<sup>2</sup> – in weißen, grünen und schwarzen Gewändern gekleidet – in den Compound. Am Abend findet hier eine Festmahl statt, das als Vorbereitung auf den kommenden Tag gefeiert wird.<sup>3</sup> Grund für die Feier ist die Einweihung eines neuen Kirchengebäudes. Nachdem am Freitagvormittag, den 17. März 2000, alle Gläubigen in der neuen Kirche gebetet hatten, zogen sie sich in das ältere Gotteshaus zurück.<sup>4</sup> Nachdem Fenster und Portale des Gebäudes hermetisch abgeriegelt worden waren<sup>5</sup>, sang die Gemeinde, wie Augenzeugen berichten, stundenlang Hymnen und religiöse Lieder.<sup>6</sup>

Gegen 10.30 Uhr wird die Nachbarschaft durch explosionsartige Detonationen erschüttert. Innerhalb kurzer Zeit geht die Kirche in Flammen auf. Nach ersten Berichten haben die Eingeschlossenen sich und ihre Kinder mit Benzin übergossen und angesteckt, später entdecken die Ermittler, dass auch Explosivstoffe verwandt worden waren.<sup>7</sup> Einwohner **Kanungu** und Polizeikräfte, die zum Schreckensort eilten, finden nur eine bis

---

RAYMOND WHITAKER, *The Journey to the Heart of the African Apocalypse* (6.4.2000): <http://www.independent.co.uk/news/World/Africa/2000-04horror0604000.shtml>. *Sister of Death*: <http://netmarket.fairfax.com.au/news/0004/03/features/features11.html>.

CRAIG NELSON & TIM SULLIVAN (AP 8.4.2000); *Cult Members Chased Deadly Dream*: <http://www.cesnur.org/test/uganda-027.html>.

Bericht eines Priesters, der aus der Sekte ausgetreten ist, in:

*Internationaler Fidesdienst*, 7.4.2000, Nr. 4183, ND198: <http://www.fides.org/German/2000/g20000407.htm>;

*Kanungu Apocalypse*: <http://www.africanews.com/monitorissues/25mar00/feature.html>.

MELTON, J. GORDON, *Was it Mass Murder or Suicid?*

<http://www.beliefnet.com/frameset.asp?pageLoc=/story-16/story-1640-1.html>, SANDERS, RICHARD, »Credonia's cult of death«, in: *Daily Mail and Guardian*, 22.5.2000. Wissenschaftliche Analysen der Kanungu-Tragödie sind in Vorbereitung und sollen demnächst publiziert werden. Dabei handelt es sich um die Dissertation des Doktoranden **Chris Tuhirirwe** und eine Studie des Dozenten der Universität Makerere **Gerard Banura**, der die psychologischen Profile der Führer und Führerinnen der Bewegung analysiert.

Der Religionswissenschaftler Jean-Francois Mayer von der Universität Freiburg (Schweiz) plant eine Untersuchung über das Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God.

Die Übersetzungen der englischen Texten ins Deutsche wurden vom Verf. vorgenommen.

<sup>2</sup> *New Vision*, 3.4.2000.

<sup>3</sup> Nachbarn berichteten: »... the cult members consumed 70 crates of Soda and three bulls at a feast. They then gathered their personal belongings including clothing, money, suitcases and church materials and set them on fire.« *ABC News* 7.4.2000. Vgl. auch A.M. SIMMONS, »Uganda Piecing Together Puzzle of Enigmatic Sect«, in: *Los Angeles Times*, 22.4.2000 und L. SANTORO, »Priestess of Death«, in: *NewsWeek International*, 6.8.2000 und

<sup>4</sup> *New Vision*, 22.3.2000: »In Kanungu, hundreds of cult members, many with their children, were last seen entering the prayer house on Friday morning dressed up in their finest white, green and black robes.«

<sup>5</sup> Umstritten ist, ob Fenster und Türen von innen oder außen verschlossen wurden. Die Behauptung, dass die Fenster von außen vernagelt wurden, ist nicht bewiesen; sie geht von der Hypothese aus, dass **Credonia Mwerinde** und **Joseph Kibwetere** die Kirche angezündet haben und anschließend mit ihrer Beute geflohen sind.

<sup>6</sup> *New Vision*, 20.3.2000: »With doors locked and windows boarded and nailed shut... they sang and chanted for several hours, doused themselves in fuel, then set the church on fire. ... People said they heard some screaming, but it was all over very quickly.« Vgl. auch *New Vision*, 22.3.2000 und JOSHUA HAMMER, »An Apocalyptic Mystery«, in: *Newsweek*, 3.4.2000. Zu weiteren Details s. Movement ..., Anm. 1.

<sup>7</sup> *New Vision*, 22.3.2000: Der leitende Polizeibeamte **Stephen Okwalinga** gab zu Protokoll: »Our findings so far indicate that it was not petrol. They must have used explosives. Fire began at six different points, but what's more puzzling is that we have received information that the cult leaders bought two jerry cans of concentrated sulphuric acid.«

auf die Grundmauern niedergebrannte Kirche und einen Haufen meist bis zur Unkenntlichkeit verkohlter Leichname von über 530 Menschen vor.<sup>8</sup>

Für einen Augenblick stehen die Vorgänge in **Uganda** im Schlaglicht der internationalen Berichterstattung.<sup>9</sup>

Die Behörden gehen zunächst von einem religiös motivierten Massenselbstmord aus; die folgenden polizeilichen Ermittlungen ergeben jedoch, dass bereits vor dem 17. März Hunderte von Mitgliedern der Bewegung getötet worden waren.<sup>10</sup> Massengräber werden in **Rugazi**<sup>11</sup>, **Rutooma**, **Rushowja**, **Rukungiri**, **Buhonga**, **Bunyarugu** und mehreren anderen Orten entdeckt. Bei Exhumierungen in den Häusern der Führer der Bewegung findet die Polizei bis in den Mai hinein weitere Gräber. Inzwischen wird die offizielle Zahl der Opfer mit 979 Toten angegeben; die Polizei geht jedoch davon aus, dass noch weitere Gräber gefunden werden können.<sup>12</sup> Damit hat das von religiösen Führern in Uganda begangene Massaker – in absoluten Zahlen – den bisher größten Massenmord einer Religionsgemeinschaft, der 1978 im Urwald von **Guayana** von dem amerikanischen Geistlichen **Jim Jones** inszeniert wurde und über 900 Mitgliedern der »Volkstempler«-Gemeinschaft das Leben kostete, übertroffen.<sup>13</sup>

## 1.2 Kibeho, Ruanda: November 1981

Im November 1981 berichteten die jungen Frauen **Alphonsine**, **Anathalie**, **Marie-Claire**, **Stephanie**, **Agnes** und **Vestine**, einige davon Schülerinnen eines von katholischen Ordensschwestern geführten Internats in der in **Ruanda** gelegenen Ortschaft **Kibeho**, dass ihnen in einer acht Stunden andauernden Vision die Jungfrau Maria erschienen sei, und

<sup>8</sup> *Independent*, 20.3.2000: **Rutemba Didas** »heard what sounded like an exposition then saw black smoke billowing from the brick structure on top of a hill where members of a religious cult had been living for several years. The farmer and his neighbors heard screams coming from the chapel, but they couldn't get close to the new building.« Der Dorfpolizist **Stephen Mujenyi** erinnert sich: »I was at Kanungu police station when someone came to tell us that these people had locked themselves into a church and set themselves on fire. We went running, but we found heavy fire and we could do nothing – although we tried our level best.« ANNA BORZELLO, in: *The Observer*, 20.3.2000.

<sup>9</sup> Beispiel von vielen sind im deutschen Sprachraum die Artikel »Afrika. Kontinent der Kulte«, in: *DER SPIEGEL*, Nr. 13, 27.3.2000, 196f und »Der zelebrierte Untergang«, in: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 24.3.2000. Eine Zusammenstellung der Presseberichte im Internet ist abfragbar unter [http://www.religioustolerance.org/dc\\_rest.html](http://www.religioustolerance.org/dc_rest.html), 17.5.2000 und [http://www.cesnur.org/testi/uganda\\_uptates.html](http://www.cesnur.org/testi/uganda_uptates.html), 16.5.2000.

<sup>10</sup> *New Vision*, 22.3.2000; *Daily Nation*, 24.3.2000; *The Monitor*, 25.3.2000; *New Vision*, 29.3.2000, 31.3.2000; *New Vision*, 17.4.2000. Vgl auch Movement ... s. Anm. 1. Die meisten Morde erfolgten um den 12.3.2000, SANDERS, RICHARD, »Credonias Cult of Death«, *Daily Mail & Guardian*, 22.5.2000.

<sup>11</sup> Allein im Hause des Priesters **Dominic Kataribaabo** wurden 155 Leichen gefunden,

<sup>12</sup> *NewsWeek International*, 6.8.2000. Noch am 20.7.2000 hatte Reuters gemeldet: »Ugandan police said on Thursday the final death toll ... was 780.«

<sup>13</sup> Religiöse Massenmorde ereigneten sich 1991 in Mexiko (Anhänger der Gemeinschaft von **Ramon Morales Almazan**); 1993 in **Waco, Texas**, wo der »endzeitliche Messias« **David Koresh** seine Gemeinde gegen die amerikanische Bundespolizei kämpfen ließ und schließlich zum Selbstmord aufrief. Mitglieder des **Sonnentempelordens** begingen 1994 in der Schweiz, 1995 in Grenoble, und 1997 in Quebec, Canada rituellen Selbstmord. Zu den einzelnen Vorgängen s. STAMM, HUGO, *Im Bann der Apokalypse*, Zürich 1998 (2. Aufl.).

ihnen einen Blick in eine grausige Zukunft gewährt habe: »In der Vision ... schauten sie einen in Flammen stehenden Baum, einen Fluss voller Blut und viele verstreute Leichen, die enthauptet worden waren.«<sup>14</sup> »Sie sahen fürchterliche Bilder von Menschen, die sich gegenseitig umbrachten, und Leiber, die in die Flüsse geworfen wurden. Sie sahen Körper ohne Köpfe. Sie weinten und schrien und die Augenzeugen, die sich um die Visionäre versammelt hatten, blieben mit einem unvergesslichen Eindruck von Angst und Traurigkeit zurück. Wenn Ruanda nicht zu Gott zurückkehrt, heißt es in der Botschaft, werden Ströme von Blut fließen.«<sup>15</sup> Beachtenswert war, dass unabhängig von diesen Frauen einem jungen »Heiden« **Segastashya** eine Marienerscheinung zuteil wurde, die seine sofortige Bekehrung zur Folge hatte. Die Jungfrau offenbarte dem Konvertiten **Emmanuel** folgende Botschaft: »Es bleibt nicht mehr viel Zeit, um sich auf das Jüngste Gericht vorzubereiten. Wir müssen unser Leben ändern und der Sünde absagen. Wir müssen beten und uns auf unseren eigenen Tod und das Ende der Welt vorbereiten. Wir müssen uns vorbereiten, solange es noch Zeit ist. Die das Rechte tun und die Zehn Gebote halten, werden in den Himmel eingehen. ... Es bleibt nicht mehr viel Zeit übrig bis Jesus wiederkommt.«<sup>16</sup> Allen Visionären teilte Maria mit: »Ich bin gekommen, um den Weg für meinen Sohn zu Eurem Heil zu bahnen, aber Ihr wollt nicht verstehen. Die Zeit, die noch verbleibt, ist kurz und Eure Gedanken schweifen ab. Ihr werdet von den vergänglichen Gütern dieser Welt abgelenkt. Ich habe viele meiner Kinder gesehen, die verloren gehen, aber ich bin gekommen, ihnen den rechten Weg zu weisen.«<sup>17</sup>

Den Visionären wurden in der Folgezeit weitere Erscheinungen zuteil; 1983 hörten diese aber abrupt auf. Nur von **Alphonsine Mumureke** wird berichtet, dass ihr Maria als »Mutter des Wortes« bis zu ihrer Ermordung<sup>18</sup> an jedem 28. November erschien. Am 15. August 1988 wurden die Marienerscheinungen vom Bischof von **Kibeho** für authentisch erklärt und zur öffentlichen Verehrung freigegeben.<sup>19</sup>

Inzwischen hatten sich in **Ruanda** die Prophezeiungen der Visionäre in erschreckender Weise erfüllt; in dem Genozid von 1984 verloren binnen 100 Tagen mehr als 800.000 Angehörige des **Tutsivolkes** in einem grausamen Holocaust ihr Leben.<sup>20</sup> Im April 1985 drangen aus dem Dorf **Kibeho** neue Horrormeldungen an die Weltöffentlichkeit: Unter Aufsicht eines internationalen UN-Kontingents war dort ein Flüchtlingslager errichtet

<sup>14</sup> BROWN, M.H., *The Final Hour*, Milford, Ohio 1994, 255. Die erste Marienerscheinung in Schwarzafrika ereignete sich in **Ngome** bei **Nongoma** in **Kwa Zulu/Natal** in Südafrika. Dort offenbarte sich die Gottesmutter zwischen 1955 bis 1971 der deutschen Benediktinerin **Reinolda May**. Vgl. dazu: *Mary speaks to Africa*: <http://www.icon.co.za/~host/ngome/africa.html>.

<sup>15</sup> BROWN, MICHAEL H., *Trumpet of Gabriel*, 164.

<sup>16</sup> *Seven Visionaries in Kibeho Rwanda 1881 to 1989*, <http://web.frontier.net/Apparitions/kibeho.html>. Vgl. auch MAINDRON, G., *Les Apparitions de Kibeho: Annonce de Marie au cœur de l'Afrique*, Paris 1988.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd.: »According to Ted Flynn, Alphonsine and Emmanuel were killed in the holocaust.«

<sup>19</sup> *Kibeho Africa*: <http://www.marianland.com//marian04.html>. Nach der Aussage von **Teresa** hatte das Ehepaar **Kibweterere** mit Freunden aus **Kampala** bereits im Jahre 1984 eine Pilgerreise nach **Kibeho** unternommen.

<sup>20</sup> Vgl. dazu das Projekt der Universität Freiburg: *Der Rwanda-Konflikt. Plurifaktorielle Analyse und systemische Annäherung*, <http://www.unifr.ch/srD-Rass12.html>.

worden, in dem verfolgte Ruander Schutz suchten. Unter dem Vorwand, dass sich in diesem Auffanglager Rebellen und kriminelle Elemente aufhielten, attackierte am 14.4.1985 eine Einheit der ruandischen Armee das Lager und richtete ein Blutbad an, bei dem nach UN-Schätzungen 2.000 Flüchtlinge getötet wurden.<sup>21</sup> Einige Überlebende, die noch die Botschaften der Marienvisionen in Erinnerung hatten, flohen über die Grenze nach Uganda, wo sie in dem Dorf **Kabale** Unterkunft fanden. In diesem Lager fand eine denkwürdige Begegnung statt, die direkt zu den Ereignissen von **Kanungu** führte.

## 2. Anfänge der *Gemeinschaft Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God*

### 2.1 *Credonia Mwerinde: Begründerin des Marienkults in Uganda*

Die Auswertung der einschlägigen Quellen zeigt, dass nicht, wie zunächst berichtet, **Joseph Kibwetere** Begründer und Führer der Bewegung war, sondern die Heilerin und Charismatikerin **Credonia Mwerinde**. Diese Frau wuchs in **Kanungu** auf, wo ihre Mutter und ihr Vater **Paulo Kashaku** lebten. **Kashaku**, der in ihrer Gemeinschaft als »Großvater« der Bewegung galt und fast als Heiliger verehrt wurde, war als besonders frommes Mitglied der römisch-katholischen Kirche und begabter Katechist bekannt. Nach der Überlieferung hatte **Paulo Kashaku** im Jahre 1960 eine Erscheinung seiner 1957 gestorbenen Tochter **Evangelista**, die ihm die Botschaft übermittelte, dass ihn zu einem unbestimmten Zeitpunkt drei Besucher aus dem Himmel heimsuchen würden. Dieses Ereignis soll im Februar 1988 stattgefunden haben. Damals erschienen ihm Jesus, die Jungfrau Maria und der Heilige Joseph. Maria soll **Kashaku** die segensreiche Botschaft verkündet haben, dass seine Familie bis zum Ende der Zeit, das unmittelbar bevorstehe, als »Heilige Familie« geehrt werden würde. Auch Jesus erteilte ihm einen besonderen Segen, indem er ihm die Macht verlieh, im Namen Abrahams auf bestimmten Menschen lastende Flüche wegzunehmen. Wie einst Abraham würde auch **Kashaku** zum Vater des Glaubens werden.

Die junge **Credonia Mwerinde** dürfte zunächst kaum den Vorstellungen ihres Vaters entsprochen haben. Sie heiratete den Polygamisten **Eric Mazima** und zog zu ihm in die nahegelegene Ortschaft **Kabale**. Dort verdiente sie ihren Lebensunterhalt mit dem Verkauf von Bier und Bananenschnaps.<sup>22</sup> Eines Tages traf **Credonia** im dortigen Flüchtlingslager mit einer aus **Kibeho** stammenden **Tutsifrau** zusammen, deren Name bislang nicht bekannt ist. Die Beziehungen zu der ruandesischen Marienverehrerin veränderte das Leben der

<sup>21</sup> FRM, 2, August 1998: STEPHANIE T.E. KLEINE-AHLBRANDT, *The Kibeho crisis: towards a more effective system of international protection for IDP's*, <http://www.fmreview.org/fmr022.html>.

<sup>22</sup> »Her former common-law husband (Eric Mazima) said that before her vision, Mwerinde ran a shop that sold banana beer and a fiery local liquor.« *Descriptions of Uganda Cult Leaders*, (AP 1.4.2000); *Uganda: Christian Doomsday Cult* (AP 31.3.2000): <http://www.sceptictank.org/uganda5.html>.

leichtlebigen Spirituosenverkäuferin bis auf den Grund. Sie erlebte eine radikale Konversion<sup>23</sup>: Die »Hure«<sup>24</sup> **Credonia** verwandelte sich in die »Heilige« **Maria Magdalena**.<sup>25</sup>

Wahrscheinlich am 10. August 1988 hatte **Credonia Mwerinde** in den Höhlen von **Nyabugoto** ihre erste Marienvision. Die Erscheinung ereignete sich in einer Grotte, in der sich eine Felsformation befand, die an die Gestalt eines Menschen erinnerte.<sup>26</sup> Während der Vision belebte sich der Fels und nahm die Gestalt der Jungfrau Maria an.<sup>27</sup> Die Berufungsvision schien so überwältigend gewesen zu sein, dass **Credonias** Schwester **Ursula Komuhangi** und die Exorzistin **Angelina Mushiga**, die sich gelegentlich als Inkarnation der Jungfrau Maria ausgegeben haben soll<sup>28</sup>, sich ihr sofort anschlossen und so die Keimzelle für den Marienkult **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** bildeten. Auf diese Weise wurden die Offenbarungen von **Kibebo** tradiert; **Credonia** »predigte, dass die Welt in einer dreitägigen Apokalypse enden würde. ... Nur den »Erlösten«, also denjenigen, die von der Jungfrau Maria in den Zehn Geboten unterwiesen waren und diese erfüllten, sei die Gnade erteilt worden, die Arche Noah der letzten Tage zu betreten und ein Ereignis durchzustehen, das Credonia »sift« (aussieben) nannte.«<sup>29</sup>

## 2.2 Joseph Kibwetere, Prophet und Bischof

Der von **Credonia Mwerinde** begründete Marienkult hätte vielleicht – wie viele andere religiöse Splittergruppen in **Uganda** – niemals seine lokalen Grenzen überschritten, wäre nicht eine wichtige Persönlichkeit der Bewegung beigetreten: Der angesehene Ugander

<sup>23</sup> REMY, JEAN-PHILIPPE, »Credonia, Prêtresse démoniaque«, in: *Libération*, 5.4.2000.

<sup>24</sup> Das frühere Mitglied der Bewegung, **Francis Byaruhanga**, erinnert sich: **Credonia** »insistierte darauf, dass sie früher eine Prostituierte war, die, von der Gnade überwunden, zur Maria Magdalena wurde.« *Libération*, 5.4.2000.

<sup>25</sup> »Credonia, die sich niemals als gläubige Katholikin ausgezeichnet hatte, wurde durch diese Begegnung extrem beeinflusst«, bemerkte der Sprecher des Bischofs von **Kabale** in einem Interview. In der Presse wird **Credonia** oft als ehemalige Prostituierte dargestellt. Inzwischen scheint allerdings gesichert, dass dies eine Falschmeldung ist, die von **Credonia** bewusst in Umlauf gebracht wurde: *ABC News*, 31.3.2000. Ihr Bekenntnis, vor ihrer Bekehrung eine Prostituierte gewesen zu sein, ist also theologisch zu deuten: Sie identifizierte sich mit Maria Magdalena: »Mwerinde presented herself as a former prostitute, an unverified detail whose references to Mary Magdalene would nevertheless not be lost on those familiar with the Bible.« *The Monitor*, 4.4.2000.

<sup>26</sup> Vgl. WALKER, T., aaO., 26.3.2000 und *Fox News*, 31.3.2000.

<sup>27</sup> Ihr ehemaliger Ehemann **Eric Mazima** erinnert sich: »Between the caves, there is a pillar of rock. She said she could see the Virgin standing with her back facing out to the world. She said, »The Virgin has turned her back on people because of the terrible sins of the world.« ... I remember it was Aug. 10. 1988. ... I didn't believe it was there, but others believed her and said they could see it, too. Soon they were following her. Soon, more, and more, and then more and more. ... That's how it all started.« John Gradon in: *National Post*, 6.4.2000.

<sup>28</sup> Angelina, »earthly incarnation of Virgin Mary ... told the congregation to lie on the floor and then pressed on their throats with two toes to expel devils.« SANDERS, RICHARD, aaO.

<sup>29</sup> Sister of Death, 3.4.2000. Diese Version wird bestätigt von **Teresa Kibwetere**: »The world would end in a 3 day period though those who got through the »sift« would survive, own beautiful things and have new knowledge.« LUCY HANNAN, *Independent News*, 1.4.2000.

**Joseph Kibwetere**<sup>30</sup> wurde von **Credonia Mwerinde** und ihren Schwestern berufen, die Führung der neuen Gemeinschaft zu übernehmen und diese in der Öffentlichkeit als Führer und »Bischof« zu repräsentieren. Eine Analyse der einschlägigen Quellen ergibt, dass **Kibwetere** in der Bewegung keineswegs die Macht und Autorität ausübte, die man ihm in den Medien zuschrieb. Im Gegenteil scheint er von den Visionärinnen lediglich als »Aushängeschild« kooptiert worden zu sein.<sup>31</sup> Wer ist diese schillernde Persönlichkeit?

**Kibwetere** wurde am 24. Februar 1932 im **Ntungamo-Distrikt** in Westuganda geboren und wuchs in einer streng katholischen Familie auf. Sein besonderes Interesse galt dem Bildungswesen seiner Kirche. So wirkte er eine Zeit lang als Schulrat für die katholischen Schulen (»assistant supervisor« bzw. »school inspector«)<sup>32</sup> des Distriktes; er selbst soll aus eigenen Mitteln eine katholische Privatschule gegründet zu haben. 1973 wurde er Leiter der staatlichen »Landkommission«, die öffentliche Bauten und landwirtschaftliche Projekte in der Region kontrollierte.<sup>33</sup> Nach dem Sturz des Diktators **Idi Amin** beteiligte er sich als angesehenen und wohlhabenden Farmer am politischen Leben; u.a. übernahm er eine wichtige Funktion in der sich neu formierenden, stark katholisch geprägten **Democratic Party (DP)**.<sup>34</sup>

Die 1980 durch Wahlfälschung an die Macht gekommene Partei **Milton Obotes** bedeutete für die DP das Ende.<sup>35</sup> Der erfolgreiche Aufsteiger **Kibwetere** verlor zwar an politischem Einfluss,<sup>36</sup> blieb aber weiterhin eine geachtete und einflussreiche Persönlichkeit

<sup>30</sup> In anderer Schreibweise **Joseph Kibweteere**.

<sup>31</sup> Wie das ehemalige Mitglied des Rates der 12 Apostel, **Paulo Ikazire** gegenüber der Tageszeitung **New Vision** berichtete, »hatte **Joseph Kibwetere** nur eine Scheinrolle: Er sollte den Anhängern den Anschein einer männlichen Führungskraft vermitteln, während in Wirklichkeit eine Frau die Zügel in der Hand hielt«. »Bericht eines Priesters der aus der Sekte ausgetreten ist«, *Internationaler Fidesdienst*, 7.4.2000, Nr. 4183, ND 189. Vgl. auch SANDERS, R., *Credonia's cult of death*: Credonia »managed to win over a wealthy fellow-Catholic from the nearby village of Kabumba called Joseph Kibwetere, who would provide her movement with much-needed social and intellectual respectability.«

Auch **Teresa** erklärte in einem Interview, dass **Credonia** und nicht ihr Ehemann die Sekte kontrolliert habe. »... she was known as »The Programmer«. When anything was to be done, it was Credonia.« *Belfast Telegraph*, 31.3.2000. Vgl. SANDERS, R., »Credonia's Cult of Death«, *Daily Mail & Guardian*, 22.5.2000: Kibwetere »provided her movement with much needed social and intellectual respectability.«

<sup>32</sup> WALKER, T., »Death cult wife prays for protection«, *Sunday Times*, 26.3.2000. Vgl. auch LUCY HANNAN, in: *Independent News*, 1.4.2000.

<sup>33</sup> WALKER, T., aaO., 26.3.2000.

<sup>34</sup> *East African*, 27.3.2000. Zu den rezenten politischen Vorgängen in Uganda und die Rolle der Kirchen s. WALIGGO, JOHN MARY, »The Role of Christian Churches in the Democratisation Process in Uganda«, in: Gifford, P. (ed.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden 1995, 205–224; GIFFORD, P., *African Christianity. Its Public Role*, London 1998, 112–180.

<sup>35</sup> »Kibwetere's world of business and politics collapsed after the elections of December 1980, which Milton Obote's UPC stole. In the process UPC robbed Kibwetere' DP of victory. He was forced into »exile« in neighbouring Kabale and lived a miserable life.« *The Monitor*, 22.3.2000.

<sup>36</sup> *UN Integrated Regional Information Network. Focus on Cultism and Religious Freedom*, 24.3.2000: »When Milton Obote's UPC destroyed the DP, Kibwetere lost his... social standing and was forced to live a humiliating existence in Kabale. Museveni's rise to power allowed this dispossessed elite to realign and reestablish themselves.« They appealed to a predominantly poor, peasant – and – female following who were disillusioned with the established church leadership, increasingly accused of corruption, immorality and opportunism.«

(»Big Man«) in seiner Region.<sup>37</sup> Er und seine Ehefrau **Teresa** galten in ihrer Umgebung als besonders engagierte und treue Mitglieder der römisch-katholischen Kirche.<sup>38</sup> Wie viele andere Christen in **Uganda** waren sie von der innerkatholischen charismatischen Bewegung fasziniert. Diese äußerte sich in **Uganda** – inspiriert von den Visionen in **Ruanda** – vor allem in einer überschwenglichen Marienverehrung und Wundergläubigkeit. **Kibwetere** soll bereits 1984 eine Pilgerreise nach **Kibebo** unternommen und im selben Jahr eine erste Marienerscheinung erfahren haben. Ungeklärt ist seine Beziehung zum Wallfahrtsort **Mbuye**, wo die aus **Ruanda** stammende Seherin **Preciosa Mukantabana** einen Marienkult begründete, in dem unter Aids leidende Patienten angeblich Heilung gefunden haben. Dieser Marienkult wurde 1994 vom Bischof der Diözese **Masaka** verboten.

Als weiterer Ausdruck der besonderen Frömmigkeit **Kibweteres** wurde eine Pilgerreise nach Rom angesehen, die er wahrscheinlich im Jahre 1979 unternahm.<sup>39</sup> Nach den in **Uganda** herrschenden Lebensbedingungen kann man **Kibwetere** als reichen Landbesitzer einstufen: In **Rwashami** bei **Kabumba** besaß er ein größeres Anwesen mit Hunderten von Rindern sowie eine Getreidemühle.<sup>40</sup>

### 2.3. Entumwa<sup>41</sup>

Im Juli des Jahres 1989 lernten **Teresa** und **Joseph Kibwetere Credonia Mwerinde** in der Ortschaft **Nyamitanga** kennen.<sup>42</sup> Auch sie wurden sofort in den Bann der charismatischen Visionärin gezogen. Es wurde später zur festen Überzeugung der Anhänger der Gemeinschaft, dass die Jungfrau Maria in einer besonderen Offenbarung **Mwerinde** den Auftrag erteilt habe, **Joseph Kibwetere**<sup>43</sup> die Leitung der Bewegung anzuvertrauen. **Kibwetere** folgte dem Auftrag widerspruchslos und nahm **Credonia Mwerinde**, ihre Schwester **Ursula Komuhangi** und **Angelina Mugisha** in sein Anwesen im Dorf **Ntungamo** bei **Kabumba** auf.<sup>44</sup> Durch den Zuzug weiterer Anhänger entstand hier in den

<sup>37</sup> Sein Bischof attestierte ihm einen »glühenden Glauben«. *Libération*, 5.4.2000.

<sup>38</sup> **Teresa** nahm engagiert am Leben ihrer Gemeinde teil: so wies sie z.B. kanadische Nonnen in kirchliche Erziehungsprojekte ein. WALKER, TOM, aaO., 26. 3. 2000.

<sup>39</sup> Die Journalistin ANNA BORZELLO berichtet nach einem Besuch in **Teresas** Haus: »In 1979 Kibwetere visited Rom and in return built a church for the community. An apostolic blessing from that journey, a 3 D picture of Jesus and a portray of the local bishop jostle for space on walls crammed with catholic icons.« »The Zealot who ran Uganda's Killer Cult«, *Daily Mail & Guardian*, 30.3.2000.

<sup>40</sup> WALKER, T., aaO. 26.3.2000 und *BBC-News*, 20.3.2000: »The Preacher and the Prostitute«.

<sup>41</sup> Entumwa bedeutet Apostel oder Jünger im Sinne von Mk. 3, 13–19.

<sup>42</sup> **Teresa** erinnert sich: »It was July 1989. We had gone to church and we were told about two girls who had visions of the Virgin Mary. ... The girls greeted us cheerfully and they told us they received messages from heaven. When they saw we were interested... they asked to come to her house.« BORZELLO, A., »The zealot who ran Uganda's killer cult«, *Daily Mail and Guardian*, 30.3.2000. Vgl. auch *Uganda: Christian Doomsday Cult*: <http://www.sceptic-tank.org/uganda5.html>. Vgl. auch *Fox News*, 31.3.2000 und *New York Times*, 27.3.2000.

<sup>43</sup> Nach einer Aussage von **Teresa** hatte ihr Mann **Joseph** im Jahre 1984, also kurz nach dem Scheitern seiner politischen Karriere die erste Marienerscheinung. WALKER, T., aaO., 26.3.2000.

<sup>44</sup> »Credonia Mwerinde, her sister Ursula Komuhangi and Angela Mushiga were already leaders of a Christian cult devoted to the Virgin Mary, who they said, had instructed Kibwetere to take them in. He did, and so, says the family,

folgenden 3 Jahren das **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** als neue religiöse Gemeinschaft.<sup>45</sup> Bald erregten die von der offiziellen Lehre abweichenden apokalyptischen Vorstellungen **Kibweteres** und sein »sektiererisches« Verhalten in der katholischen Öffentlichkeit Anstoß. Deshalb wurde er zusammen mit **Credonia Mwerinde**, **Ursula Komuhangi** und **Angelina Mugashi** von seinem Bischof exkommuniziert.<sup>46</sup>

Zum inneren Kern der neuen Bewegung stießen in der Folgezeit die Frauen **Steria Kyakunzire**, **Scholastica** und **Jane Kasaande** sowie die Laien **Henry Byarugaba**, **Charles Byaruhanga** und **John Kamagara**. Für das Ansehen der Bewegung war von größter Bedeutung, dass sich ihr ehemalige, von ihrem Amt suspendierte Priester anschlossen: **Paulo Ikazire**<sup>47</sup>, **Joseph Mary Kasapurari**<sup>48</sup> und **Dominic Kataribaabo**. Es war ein Schock für die katholische Hierarchie, dass die neue »häretische« Bewegung nicht nur Laien, sondern auch Priester und Ordensleute an sich band, die in der »Sekte« leitende Funktionen übernahmen.<sup>49</sup>

#### 2.4 *Dominic Kataribaabo, der Theologe des Marienkults*

Es war **Kataribaabo**, der die bislang unbedeutende Gemeinschaft nicht nur in das weltweite Netz der Marienverehrung einband, sondern der vermutlich auch die ent-

---

began the cult.« »After the world's end«, 16.5.2000. Oft wird **Credonia Mwerinde** als die große Verführerin dargestellt, die eigentlich gute und untadelige Männer wie **Kibwetera**, **Kataribaabo**, **Kasapurari** in ihren Bann gezogen hat: »Mwerinde was persuasive and intelligent. Described universally as beautiful – with soft skin, a flawless complexion and a dulcet voice – she also appeared deeply devout. She fasted regularly, slept without mattress, never smiled... She spent hours praying and writing, and ... possessed the added mystique of a converted sinner, a sort of **Mary Magdalene**.« **LARA SANTORO**, »Priestess Of Death«, *NewsWeek International*, 6.8.2000.

<sup>45</sup> **Credonia Mwerinde** »was the power behind the throne. Under them were three Apostles, later to become 12.« *Movement ...*, s. Anm. 1.

<sup>46</sup> »Bishop **John Baptist Kakubi** asked to desist from his teachings and practices that were at variance with Church teachings. Eventually **Joseph Kibwetera**, **Credonia Mwerinde**, **Ursula Komuhangi** and **Angelina Mugasha** were excommunicated.« **HENRY CAUVIN**, in: *New York Times*, 27.3.2000. Vgl. auch *After the world's end*: »... in the eyes of the Catholic Church **Kibwetera** had become a sinner of the worst kind, claiming to have contact with God himself and refusing orders to desist. The church's anger grew when he recruited two priests to his cause, and eventually **Kibwetera** was excommunicated.« <http://www.netmarket.fairfax.com.au/news0003/31/features/features14.html>.

<sup>47</sup> Am 27. Februar 1994 trennte sich **Paulo Ikazire** nach einer Predigt von der Gemeinschaft. *Internationaler Fidedienst*, 7.4.2000, Nr. 4183.

<sup>48</sup> **Kasapurari** fungierte als Schatzmeister der Gemeinschaft und produzierte die religiösen Rundfunkprogramme für den Sender von Toro. *BBC News*, 31.3.2000.

<sup>49</sup> Der ehemalige Bischof von Mbarara, **John Baptist Kakubi**, der nach dem Massenmord von Reportern der *New Vision* befragt wurde, erklärte, dass er **Joseph Kibwetera** exkommuniziert und die beiden Priester **Joseph Kasapurari** und **Dominic Kataribaabo** von ihrem Amt suspendiert habe: »I ... suspended them because they were disobedient and refused to recognize me as the Bishop of their diocese.« *New Vision*, 21.3.2000. Bei den polizeilichen Ermittlungen traf man auf eine weitere, ebenfalls aus der katholischen Kirche abgesplitterte Gruppe, die sich »**Servants of the Eucharistic Hearts of Jesus**« nannte und von einem Laien namens **Adrian Jacob Tukwasibwe** angeführt wurde. Ähnlich wie in der Bewegung **Kibweteres** sollen sich die Mitglieder in einer Zeichensprache verständigt haben. *The Monitor*, 7.4.2000.

scheidenden apokalyptischen Lehrinhalte vermittelte, die in ursächlichem Zusammenhang mit der Katastrophe von **Kanungu** gestanden haben können. Der Priester hatte sich als Leiter des angesehenen **Franciscus Xavier Seminars** in **Kitabi** im **Bushenyi Distrikt** einen guten Ruf erworben.<sup>50</sup> Er hatte in Kalifornien studiert und 1987 einen Magistergrad an der **Loyola Marymount University** erworben.<sup>51</sup> Vom Bischof von **Kampala** empfohlen, war **Kataribaabo** ein Stipendium verliehen worden, das die Erzdiözese von **Los Angeles** für die Fortbildung von Priestern aus der Dritten Welt zur Verfügung stellte.<sup>52</sup> Während seines Studienaufenthaltes in USA geriet der afrikanische Priester in den Bann der ultrakonservativen Bewegung **Marian Movement of Priests (MMP)**, die in allen Kontinenten zahlreiche Anhänger hat.<sup>53</sup> Das **MMP** war 1972 von dem aus Italien stammenden Priester **Stefano Gobbi** gegründet worden, nachdem dieser zahlreiche Botschaften Marias durch »innere Stimmen« empfangen hatte.<sup>54</sup> Bei **Gobbi** verbindet sich eine fast häretische Mariologie mit massiven apokalyptischen Vernichtungsfantasien. Vom **Marian Movement of Priests** könnte **Kataribaabo** nicht nur die endzeitliche Vorstellung von der »dreitägigen Finsternis«, sondern auch die Datierung der Wiederkunft Christi für das Jahresende 1999 übernommen haben.<sup>55</sup> **Kataribaabo** hat die Konzeption einer apokalyptischen Mariologie in Uganda publik gemacht. Beweis sind die Namen von 10 Visionärinnen und Visionären aus Italien, Belgien, Frankreich und Deutschland, die in dem von ihm niedergeschriebenen Kultbuch **A Timely Message** erwähnt werden.<sup>56</sup> Bei ihnen finden sich Symbole und Formulierungen, die bis in die Einzelheiten in der Vorstellungswelt des **Movement for the Restauration of the Ten Commandments of God** nachzuweisen sind. Besondere Bedeutung wurde der apokalyptischen Vorstellung von der »dreitägigen Finsternis« zugemessen, die sich bei dem stigmatisierten Kappuziner **Pio von Pietrelcina**, dessen Logo **In Hoc Signo Vincis** sich auf der Titelseite des Kultbuchs **A Timely Message to the Present Times** befindet, wiederfindet.<sup>57</sup> Diese Symbolik kann in

<sup>50</sup> **Justin Beyendeza**, Software Designer aus Kampala, dessen Mutter **Clare Bakamuturaki** in den Flammen von Kanungu umkam, war ein ehemaliger Schüler von **Kataribaabo**. Er erinnert sich an seinen Lehrer: »He was highly respected, and very well-read. He was the favourite of many of the kids in the school.« *Kanungu Apocalypse*: <http://www.africanews.com/monitorissues/25mar00/feature.html>.

<sup>51</sup> *New Vision*, 21.3.2000; *ABC News*, 10.4.2000.

<sup>52</sup> *ABC News*, 7.4.2000.

<sup>53</sup> *Marian Movement of Priests*. <http://www.mmp-usa.net/catechism.html>. Nach Gobbis eigener Schätzung setzte sich die MMP 1999 aus 400 Kardinälen und Bischöfen, über 100.000 Priestern und mehreren Millionen Ordensleuten zusammen,

<sup>54</sup> Die mittels der »inneren Stimme« (»interior locutions«) vernommenen Botschaften Marias veröffentlichte **GOBBI** in dem Sammelband: »*To the Priests, Our Lady's Beloved Sons, St. Francis, Maine* (18th English Edition) 2000. **Teresa Kibwete** soll ein Exemplar dieses Buches, das in Uganda auch bei den rechtgläubigen Katholiken weit verbreitet war, von **Paulo Ikazire** erhalten haben.

<sup>55</sup> <http://www.mmp-usa.net/catechism.html>; <http://www.greatdreams.com/proph.html>: »I confirm to you that by the great Jubilee Year 2000, there will take place the Triumph of My Immaculate Heart, of which I foretold you at Fatima, and this will come to pass with the return of Jesus in glory to establish His Reign in the world.«

<sup>56</sup> AaO., 44.

<sup>57</sup> S. Appendix II:

The Three Days' Darkness The Coming Chastisement of the World  
Revealed by Our Lord to PADRE PIO OF PIETRELCINA

**Uganda** möglicherweise fatale Auswirkungen gehabt haben, wenn man z.B. folgende, von Pater **Pio** überlieferte Marienbotschaft auf die Vorgänge in der »Arche« von **Kanungu** bezieht: »Haltet eure Fenster gut verschlossen. Schaut nicht nach draußen. Entzündet eine gesegnete Kerze. ... Betet den Rosenkranz. Verlasst das Haus nicht. Beschafft euch genügend Lebensmittel. Die Kräfte der Natur werden umgewälzt werden und ein Feuerregen wird bei den Menschen Furcht und Zittern auslösen. Satan wird triumphieren. Aber nach drei Nächten werden die Erdbeben und das Feuer aufhören. Am folgenden Tag wird die Sonne wieder scheinen und Engel werden vom Himmel herabsteigen und den Geist des Friedens auf der Erde verbreiten. Ein Gefühl maßloser Dankbarkeit wird all diejenigen erfassen, die das Strafgericht überlebt haben.« Eine enge inhaltliche Verwandtschaft besteht auch zwischen der Vorstellungswelt der Mitglieder des ugandischen Marienkults und den Visionen der Amerikanerin **Nancy Fowler** aus **Conyers, Georgia**. An dieser Stelle sollen exemplarisch nur drei Visionen hervorgehoben werden, die **Nancy Fowler** zwischen dem 24.7.1992 und dem 4.2.1993 zuteil wurden. Auch sie zeigen bis in die sprachlichen Feinformulierungen hinein die Nähe zum **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God**:

24.7.1992 Botschaft Marias: »Ich bin die **Unbefleckte Empfängnis**. Ich bin die Gemahlin des Heiligen Geistes. Siehe ein neues Pfingsten ist im Kommen. Ein neuer Himmel und eine neue Erde dämmert herauf, aber zuerst muss das Alte vernichtet werden. Feuer wird vom Himmel fallen, Blitze werden von einem Ende des Himmels bis zum anderen aufleuchten und die Erde wird in einer Dunkelheit, wie man sie vorher noch nicht gesehen hat, versinken.«<sup>58</sup>

14.10.1992 Christusbotschaft: »Dunkelheit wird über die ganze Welt hereinbrechen und die Sterne werden herabfallen.«<sup>59</sup>

4.2.1993 Christusbotschaft: »Betrachte Offenbarung 15 und 16 (Die sieben letzten Plagen). Ihr werdet diese Offenbarung durchleben. Wehe der sündigen Menschengeneration, die Gott und die Gesetze Gottes verwirft.«<sup>60</sup>

Das Motiv der dreitägigen Finsternis, das sich vielleicht von der Höllenfahrt Jesu Christi ableitet, begleitet die Marienvisionen auf allen Kontinenten. Ein besonders prägnantes Beispiel ist die Weissagung der 1920 seliggesprochenen italienischen Visionärin **Anna Maria Taiga**, die im **Movement for the Restoration of The Ten Commandments of God** ebenfalls verehrt wurde: »Es wird über die ganze Erde eine dichte Finsternis kommen, die drei Tage und drei Nächte andauert. Die Finsternis wird es ganz und gar unmöglich machen, irgendetwas zu sehen. ... Solange die Finsternis dauert, kann man kein

---

Quelle: *Padre Pio and the Three Days of Darkness*: <http://www.tldm.org/news/darkness> – 11 – 13 – 98; *The Three Days of Darkness. The Coming Chastisement of the World. Revealed by Our Lord to Padre Pio of Pietrelcina IN HOC SIGNO VINCES*: <http://www.ihsv.com/3days.html>

»IN HOC SIGNO VINCES – The Catholic Website!«

<sup>58</sup> <http://www.ourlovingmother.org>: Nancy Fowler, Conyers, GA, Talks from the Ten Commandments, 24.7.1992, Vol. III, 529.

<sup>59</sup> AaO., Vol. III, 537.

<sup>60</sup> Ebd.

Licht anzünden. Nur geweihte Kerzen werden sich anzünden lassen und Licht spenden. Wer während dieser Finsternis aus Neugierde das Fenster öffnet und hinausguckt oder aus dem Haus geht, wird auf der Stelle tot hinfallen. ... Alle offenen und geheimen Feinde der Kirche werden während der Finsternis zugrunde gehen. ... Die Luft wird verpestet sein von Dämonen, die in Grauen erregenden Gestalten erscheinen. Die geweihten Kerzen werden vor dem Tode bewahren, ebenso die Gebete an die allerseligste Jungfrau und an die Heiligen Engel.«<sup>61</sup> 1995 heißt es in der Zeitschrift der Zentralstelle amerikanischer Marienverehrung, **Queen of Peace**: »Nach Tausenden von Jahren, in denen sich der göttliche Heilsplan entfaltet hat, wird Gott nun, nach den Offenbarungen der Allerseligsten Jungfrau Maria, die Welt in neue Zeiten führen. Durch eine Reihe von menschlichen, natürlichen und übernatürlichen Ereignissen könnte die lang erwartete ›Ära des Friedens‹, wie sie in Fatima 1917 vorhergesagt wurde, nun anheben. Nach den Aussagen zahlreicher Visionäre wird die Menschheit in den Jahren vor dem dritten Millennium erleben, wie sich die Welt auf unglaubliche Weise umgestaltet. ... Die Worte der Jungfrau weisen darauf hin: das Angesicht der Erde wird umgewälzt werden. Wie die alten Städte Sodom und Gomorrha werden einige Völker ganz verschwinden. ... Friede wird herrschen und die Kirche wird regieren, das Böse wird gelähmt sein und wie eine alte Quelle versiegen und vom Angesicht der Erde verschwinden.«<sup>62</sup> Die zentralen Botschaften der Marienerscheinungen sind in der Regel Warnungen vor dem Ende: Die Menschheit muss sofort ihre Sünden bereuen und ihre Liebe zu Maria und ihrem Sohn zeigen, indem sie den Rosenkranz<sup>63</sup> betet. Nur so können Katastrophen, Kriege und Abfall von Gott durch die Fürbitte Marias für die Gläubigen abgemildert werden. In besonderer Nähe zu diesen Prophezeiungen stehen auch die Weissagungen der Seherin **Mary-Ann van Hoof**, die in **Neceda, Wisconsin** eine Marienerscheinung hatte und dort eine Kult- und Pilgerstätte, den **Shrine of the Queen of the Holy Rosary, Mediatrix of Peace**, errichtete.<sup>64</sup> Es ist nicht auszuschließen, dass die Erinnerung an diese amerikanische Visionärin die Führung des **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** inspirierte, den Termin für die Parusie Mariens auf den 17.3.2000 festzulegen: Der Todestag der Seherin

<sup>61</sup> <http://www.alien.de/VfgP/prophet/taiga.html>. – JOSEPH SCHEDEL, *Die Prophezeiungen der Maria Taiga*.

<sup>62</sup> *Queen of Peace*, Pittsburgh Center for Peace, Frühjahr 1995. Das Pittsburgh Center for Peace wird von traditionalistischen Katholiken getragen.

<sup>63</sup> Der Rosenkranz, eng mit dem Marienkult verbunden, spielte in der Bewegung **Restoration of the Ten Commandments of God** eine zentrale Rolle. **Teresa Kibwetere** hat eine Botschaft über den Rosenkranz (**A Message about the Rosary**) niedergeschrieben, die Eingang in **A Timely Message** fand (106–112). Überhaupt ist es wichtig hervorzuheben, dass **Teresa** auch nach ihrem Austritt aus der Bewegung die Authentizität der von **Credonia Mwerinde** und den andern Mitgliedern der **entumwa** bezeugten Marienerscheinungen und Wunderheilungen nicht in Zweifel gestellt hat.

<sup>64</sup> <http://www.unitypublishing.com/apparitions/deadlyapparition/html>. Zu **Mary-Ann Van Hoof** s. *Das Zeichen Mariens*, 8. Jg., Nr. 10, Febr. 1975. Auch in den folgenden Nummern der Zeitschrift *Das Zeichen Mariens* finden sich Berichte über Marienerscheinungen; vgl. das Inhaltsverzeichnis: *Catholic Visions of Jesus and Mary*, <http://www.Apparitions.org/> und <http://www.unitypublishing.com/Apparitions/html> sowie <http://www.immaculata.ch/dzm/dzminhalt08.html>.

**Mary-Ann van Hoof** war der 18.3.1984. Ebenfalls am 18. März jährte<sup>65</sup> sich die Marienerscheinung von **Necedah** zum 50. Mal.<sup>66</sup>

Es wird vermutet, dass die amerikanischen Freunde den afrikanischen Priester auch nach seiner Rückkehr nach Uganda weiter tatkräftig unterstützt haben.<sup>67</sup> Dem ugandischen Erzbischof **Paul Bakyenga**, der **Kataribaabo** seit 1965 sehr gut kannte, fiel auf, dass dieser sich während seines Aufenthalts in den USA verändert habe: »Der Priester hatte Videofilme über eine religiöse Gruppe in USA mitgebracht, die einem millennialistischen Kult angehörte.«<sup>68</sup> Auch **Bart Katureebe**, Ugandas Attorney General und enger Vertrauter **Kataribaabos** bemerkte eine Veränderung im Wesen seines Freundes.<sup>69</sup> In katholischen Kreisen wurde angenommen, dass **Kataribaabo** nach seiner Rückkehr aus USA den einflussreichen Posten eines Chaplain an der **Makerere** Universität erhalten würde.<sup>70</sup> Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde **Kataribaabos** Karriere aufgrund in der katholischen Kirche praktizierten ethnischen Diskriminierung verhindert.<sup>71</sup> Diese Diskriminierung mag

<sup>65</sup> <http://www.bayside.org/bayside/default.html>.

<sup>66</sup> Diese Vermutung wurde in der Ausgabe der *Sunday Vision* vom 13.8.2000 vertreten. Vgl. auch *Over A Thousand Deaths in Uganda*: <http://www.unitypublishing.com/apparitions/deadlyapparition/html>. Zu Mary-Ann van Hoof s. *Das Zeichen Mariens*, 8. Jg., Nr. 10, Febr. 1975. Auch in den folgenden Nummern der Zeitschrift *Das Zeichen Mariens* finden sich Berichte über Marienerscheinungen; vgl. die Inhaltsverzeichnisse der einzelnen Ausgaben: <http://www.immaculata.ch/dzm/dzminhalt08.htm>. Weitere Verbindungen haben wahrscheinlich zu der 1995 verstorbenen Seherin **Veronika Luken** bestanden, deren **Bayside Prophecies** durch die **Last Days Ministries** verbreitet wurden.

<sup>67</sup> *ABC News*, 10.4.2000: »With his California connections Father Kataribaabo found rich American sponsors who continued to support him after he broke with the Catholic Church in 1990.« Vgl. auch **DEBORAH HASTINGS** (AP 7.4.2000), *Cult Suspect Was LA Student*: <http://www.cesnur.org/testi/uganda-027.html>. **ERICA WERNER**: *Uganda Tragedy Reverberates in US*: <http://www.cesnur.org/testi/uganda-27.html>.

<sup>68</sup> Priest who »murdered« his flock, *BBC*, 30.3.2000.

<sup>69</sup> *BBC News*, 30.3.2000.

<sup>70</sup> Weithin wurde auch die Meinung vertreten, dass Kataribaabo ein möglicher Kandidat für ein Bischofsamt in der Römisch-katholischen Kirche Ugandas gewesen sei.

<sup>71</sup> In seinem Artikel »Kanungu Fire« erläuterte der Journalist **Charles Onyango-Obbo** die kirchenpolitischen Hintergründe: »...the suicide and suspected murders in Kanungu, have their roots in the 1960's. The defining event was the split of Ankole Diocese into three in the late 60's. One became the Diocese of Kabale under Bishop Barnabas Halem'Imana, the other the Diocese of Fort Portal under Bishop Sarapio Magambo. Shortly after this, Bishop Ogez was replaced by Fr. John Baptist Kakubi as Bishop of Mbarara. In the case of Kabale and Mbarara, the Catholic church leadership's choice of bishops sparked resentment and began the process of alienation. Bishop Halem'Imana was opposed by mainstream Bagika in Kabale, because he was seen as »a Munyaruanda« from Bufumbira. (Kisoro today). In Mbarara, the Catholic establishment passed over Fr. Hillary Tibanyendera, an Oxford University graduate who was already a Vicar General, in picking Kakubi, a Muloki from Isingiro. Tibanyendera's problem was that he is a Munyaruguru, from Bushenyi, who are regarded in Ankole as not being »100 percent Banyankole«, but »recent« immigrants from Buganda. However, the broad area loosely described as Bunyaruguru, in Bushenyi, was and remains a virtual Catholic enclave, with a strong tradition of devotion to the church, and had more than its fair share of priests. Resentment over the fact that they were discriminated in spite of their devout Catholicism for political reasons, rankled in Bunyaruguru. Fr. Dominic Kataribaabo, a Munyaruguru like many leading priests in Western Uganda at that time, returned from the US with a bagful of qualifications in this environment. Though Bishop Kakubi was considered to be a good man of God without the aloof intellectualism of Fr. Tibanyendera, his critics claim he remained resentful of Bunyaruguru priests. Fr Kataribaabo was thought to be the man for one of the most intellectually demanding postings in the Catholic church – Chaplain of St. Augustine's at Makerere University. ... Fr. Kataribaabo, however, never got to take the job at St. Augustine's. He was instead transferred to a village church in Kasenkero to work among illiterate peasants. The move was seen as a slap in the face by the Catholic leadership, at the behest of Bishop Kakubi.« *The Monitor*, 22.3.2000. Vgl. auch die kurze Meldung von *Daily Mail & Guardian*, 3.4.2000: »... the

ein weiterer Grund dafür gewesen sein, dass sich **Kataribaabo** und später auch **Kasapurari** und **Ikazire** dem Marienkult **Credonia Mwerindes** anschlossen. Als in der Öffentlichkeit klar war, dass die abtrünnigen Priester nicht zu überreden waren, in den Schoß der Kirche zurückzukehren und sie weiterhin ihrem Bischof **Kakubi** den Gehorsam verweigerten, suspendierte dieser sie von ihren Ämtern.<sup>72</sup>

## 2.5 Die Anfänge der Kommunität

Biblischem Vorbild entsprechend, bildete die oben genannte Gruppe von 12 Jüngerinnen und Jüngern unter der Führung von **Credonia Mwerinde**, **Joseph Kibwetere** und **Dominic Kataribaabo** den inneren Zirkel des **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God**, den **Rat der 12 Apostel**.<sup>73</sup> Von Anfang an bestand eine starke weibliche Präsenz in der Führung der Gemeinschaft, was **Agelina Migisha** auf eine ihr teilgewordenen Christusaudition zurückführte:

»8. Die Warnung an die Welt wurde mir zuerst von meiner Mutter Maria befohlen.

9. Er (Jesus Christus) sagte weiter: »Ich will sechs männliche entumwa auserwählen, und die Gesegnete Jungfrau, meine Mutter, wird ebenso sechs Frauen und Mädchen auserwählen.«

10. »Der Grund dafür«, sagte er, »ist, dass ich in dieser Zeit mit meiner Mutter zusammenwirke.« Und er fügte hinzu: »Damals habe ich nur Männer als Zwölf Apostel berufen, jetzt aber ist es meine Mutter, die diese neue Zusammensetzung fordert. Sie hat das Recht, Jüngerinnen aus ihrem Geschlecht auszuwählen, und diese werden die Vollmacht erhalten, die Sie selbst empfangen hat;

11. Nämlich, auf die Schlange, d.h. Satan, zu treten und ihr Haupt zu zerschmettern.

12. Sie werden böse Geister und alle Arten von Teufeln austreiben.

13. Und wie Sie (Maria) Heilerin aller Krankheiten genannt wird, so werden auch sie (die weiblichen entumwa) Krankheiten heilen.«<sup>74</sup>

---

Catholic church sparked resentment, with accusations that tribal considerations were taking precedent. US and British-educated priests – like Dominic Kataribaabo – were frustrated in their ambitions and were transferred to less prestigious rural posts.«

<sup>72</sup> Bischof **John Baptist Kakubi**, der nach dem Massenmord von Reportern der New Vision befragt wurde, erklärte, dass er die Priester **Joseph Kasapurari**, **Paulo Ikazire** und **Dominic Kataribaabo** von ihrem Amt suspendiert habe: »I ... suspended them because they were disobedient and refused to recognize me as the Bishop of their diocese.« New Vision, 21.3.2000. Vgl. auch *Das Drama von Uganda*, <http://www.confessio.de/info/uganda.html>: »Die Bemühungen des damaligen Bischofs der Diözese Mbarara, die Bewegung innerhalb der katholischen Kirche zu halten, scheiterten daran, dass Kibwetere sich nicht dem Druck der Kirchenleitung unterordnen wollte, da er seine Anweisungen »direkt von Gott« erhalte. Daraufhin wurde er exkommuniziert und drei Priester, die sich ihm angeschlossen hatten, entlassen.« Die Mitglieder der Bewegung verstanden sich jedoch weiterhin als papsttreue Katholiken.

<sup>73</sup> WALKER, T., aaO., 26.3.2000.

<sup>74</sup> *A Timely Message from Heaven: The End of the Present Times. The Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God*, Rukungiri 1996 (3. Auflage), 119f.

Es war ebenfalls der Wille Marias, dass **Credonia Mwerinde** zum geistlichen Haupt der Gemeinschaft berufen wurde. Der anfangs zum engsten Kreis gehörende **Paulo Ikazire**, der aber die Bewegung 1994 verließ, erinnert sich: »Die Zusammenkünfte wurden von Schwester Credonia geleitet, die de facto der Kopf des Kultes war. ... **Kibweterere** habe lediglich eine »Scheinrolle« gespielt: Er sollte den Anhängern den Anschein einer männlichen Führungskraft vermitteln, während in Wirklichkeit eine Frau die Zügel in der Hand hielt.«<sup>75</sup>

Ende 1989 sollen bereits mehr als 200 Mitglieder in **Kibwetereres** Wohngemeinschaft gelebt haben.

**Teresa** gehörte anfänglich zum inneren Kern der Gemeinschaft der 12 Apostel und empfing ebenfalls Visionen. Allerdings kam es in der Folgezeit in zunehmendem Maße zu Eifersuchtszenen<sup>76</sup>, internen Spannungen und oft gewaltsamen Auseinandersetzungen mit den Familienangehörigen **Kibwetereres**, die sich von **Credonia Mwerinde** und anderen Leiterinnen der Bewegung misshandelt fühlten.<sup>77</sup> Diese Konflikte führten dazu, dass sich **Kibweterere** 1990 von seiner Familie trennte und mit seinen Anhängern in **Mwerindes** Heimatstadt **Kanungu** übersiedelte. Der Vater **Credonias**, **Paulo Kashaku**, vermachte seiner Tochter ein größeres Anwesen in **Kanungu**, auf dem die Gemeinschaft ihr religiöses Zentrum errichten konnte. Er selbst ließ sich in **Kabale** nieder.<sup>78</sup> Nach dem Tode der Mutter 1999 ließ **Mwerinde** ihren 1996 in **Kabale** beerdigten Vater exhumieren und neben

<sup>75</sup> *Internationaler Fidesdienst*, 7.4.2000, ND 198.

<sup>76</sup> Teresa erinnert sich: **Credonia** »was humble at first. But she soon began to mistreat me. She said she and her sister should sleep in the same room with my husband and I (sic). He always supported her.« BORZELLO, A., »The Zealot who ran Uganda's killer cult«, *Daily Mail & Guardian*, 30.3.2000.

<sup>77</sup> **Teresa** hebt in allen Interviews den gewalttätigen, sogar brutalen Charakter **Credonias** hervor. 1993 habe diese sie unter dem Vorwand, sie sei von Dämonen besessen, unbarmherzig geschlagen. *Le Parisien*, 9.4.2000. Einem Journalisten der *New Vision* vertraute **Teresa** folgendes an: »My husband was a loving man, who loved his children, but the leaders made him a puppet. ... She says that she was a devout member of the cult but deserted it after its leaders started using their visions to harass her and her children. ... »My husband, who had never beaten any of us, would then beat them heavily. This was unbelievable; we lost confidence in the cult. ... I quit and fought them out of my home after Angelina Mushiga poured paraffin on my clothes and burnt them to ashes, leaving me with nothing. I teamed with my children and we fought them out of our home.« *New Vision*, 27.3.2000. Vgl. auch. SMH-Text: »As more and more followers came to live on the family's farm tensions grew between 200 or so followers and the family. »When the people came here they started mistreating us, the family members«, Juvenal recalls. The family decided that enough was enough when Kibweterere started to sell off his property to buy food and clothing for the commune. In 1992 the cult and its leader packed up and left for Kanungu, in south-western Uganda. Kibweterere never moved back, settling on a magnificent plot of fertile hillside land, and the cult set about spreading his message.« Vgl. auch *Fox News*, 31.3.2000. In einem Interview machte der Sohn **Kibwetereres**, **Juvenal Rugambwa**, der *BBC-News* folgende Aussage: »The next thing we knew she (Credonia) was in our house and they had decided to start their cult here. Soon she was beating us all. My father was in awe of her and would do anything she said.« Ein weiterer Sohn, **Giles Musime**, sagte in einem Interview: »We called the elders and we explained what was happening. They agreed to expel him. We said our father could stay with a few people. But he told us he was going away and would never come back.« BORZELLO, A., aaO.

<sup>78</sup> Späteren Gerüchten zufolge hat **Credonia Mwerinde** sich das Anwesen durch Mord an ihren Brüdern angeeignet: »All three of her brothers died off, one by one, until she was the sole owner of the land that eventually became the cult's headquarters, Poison, the same murder weapon that police now say killed most of the cult members, is suspected in those deaths. »She is crazy, and she is a murderer«, charges Dr. Thaddeus Barungi, chief pathologist in the investigation.« *NewsWeek International*, 8.4.2000.

dem Grab der Mutter in **Kanungu** beisetzen. Auf diesem Familiengrab wurde später die neue Kirche errichtet, deren Einweihung am 18. März 2000 gefeiert werden sollte.<sup>79</sup>

Nachdem die Bewegung gleichsam als religiöser Orden feste Formen angenommen hatte, soll **Kibwetere** von seinen Anhängern zum Bischof ernannt worden sein<sup>80</sup>; er selbst habe sich mit den entsprechenden Gewändern und Insignien ausstatten lassen.<sup>81</sup>

1993 wurde die Gemeinschaft unter der Bezeichnung **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** vom Staat als Religionsgemeinschaft und »Non Government Organisation« (NGO) unter der No.S.591/768 (11.11.1993) registriert. Die Anerkennung erfolgte aufgrund förderungswürdiger Entwicklungsprojekte, wie z.B. der Errichtung eines Internats,<sup>82</sup> der **Ishaayuroiro Boarding Primary School**.<sup>83</sup> Diese Schule wurde bis Juni 1998 mit staatlichen Mitteln gefördert. 1999 brach in der Region eine Masernepidemie aus, an der fast die Hälfte der Schüler des Internats starb. Da aus religiösen Gründen eine angemessene medizinische Versorgung versagt wurde, ließen die Behörden die Schule schließen.<sup>84</sup>

Der Staat fand auch die landwirtschaftlichen Projekte der Kommunität unterstützenswert. Die Gemeinschaft besaß nämlich Weideland für Rinderzucht, einen Hühnerhof, Gemüsegärten und Zuckerrohr-, Bananen- und Ananasplantagen, deren Produkte preiswert in den umliegenden Dörfer verkauft wurden. Besonders bemerkenswert ist, dass die Mitglieder der Gemeinschaft während einer Dürreperiode einen Staudamm errichteten und die Felder bewässerten, so dass auch die Nachbarn mit Süßkartoffeln versorgt werden konnten. Von

<sup>79</sup> *Kanungu Apocalypse*: <http://www.africanews.com/monitorissues/25mar00/feature.html>.

<sup>80</sup> *Independent News*, 1.4.2000.

<sup>81</sup> »Kibwetere moved with Mwerinde to Kanungu, her hometown, where he became a bishop in the fledgling movement, donning a bishop's ring and church vestments to signify the role.« ABC News 31.3.2000. Vgl. auch L. SANTORO, »Priestess Of Death«, in: *NewsWeek International*, 6.8.2000: »Although Mwerinde ran things, she had transformed Kibwetere into a kind of Christfigure. He wore a Catholic Bishop's robe and ring, and he alone was allowed to ordain young men into the cult's priesthood.« Es gibt aber auch eine Überlieferung nach der Dominic Kataribaabo das Bischofsamt in der Bewegung ausgeübt und Priester ordiniert haben soll.

<sup>82</sup> *New Vision*, 5.4.2000: »... the cult leaders built a primary school called Maria Primary School, but it was closed by the authorities in 1993 due to poor sanitation.« Vgl. auch *Daily Mail and Guardian*, 24.4.2000: »The followers had their own primary school, as well as dormitories where they slept together on simple rush mats ... it was closed down for its insanitary conditions and using children as labourers, but then allowed to reopen.« <http://www.religious-tolerance.org/dc-rest.html>. TINA SUSMAN: *The apostle of massacre ruled with a fearful fury*: <http://www.netmarket.fairfax.com.au/news/0003/29/world/world09.html>. Weniger glaubwürdig ist die Beschuldigung **Credonias** durch Teresas Tochter **Edith**: »On one occasion she claimed the Virgin Mary had told her all children under five should be killed, and a sacrifice was needed immediately.« »The Preacher and the Prostitute«, *BBC News*, 20.3.2000.

<sup>83</sup> Auf dem Grundstein des 1997 erweiterten Flügels findet sich folgende Widmung:

»For the glory of God,  
this foundation stone  
was laid on 28.6.1997  
by RDC Rukungiri,  
Mr. Kitaka Gawela  
dedicated to Jesus and Mary in Memory of Paulo Kashaku.  
Ad Majorem Dei Gloria.« *Kanungu Apocalypse*, s. Anm. I.

<sup>84</sup> Über der Tür zum Rektorenzimmer befand sich der enigmatische (mariologische?) Spruch: »The Hand That Rocks the Cradle Rules the World.«

den staatlichen Stellen wurde der Gemeinschaft auch deshalb besondere Hochachtung entgegengebracht, weil ihre Mitglieder sich nichts zu Schulden kommen ließen, ihre Steuern und Abgaben pünktlich und gewissenhaft entrichteten und mit den Behörden loyal kooperierten.<sup>85</sup> Am 22.12.1998 erhielt die Gemeinschaft eine Anerkennungsurkunde des Justizministeriums, das als besonderer Vertrauensbeweis angesehen wurde.<sup>86</sup> **Kanungu** blieb das Zentrum der Bewegung, die sich aber schnell in andere Distrikte ausbreitete.<sup>87</sup>

## 2.4 Askese und soziale Isolation

In ihrer Umgebung galten die Mitglieder des **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** zunächst als disziplinierte, fromme und höfliche Menschen, die den Regeln eines strengen religiösen Ordens folgend ein besonders untadeliges Leben führten.<sup>88</sup> Allerdings gab es nur selten Kontakte zwischen der Gemeinschaft und den Dorfnachbarn.<sup>89</sup> Die Bewohner der Kernsiedlung, die **Ishaayuriro rya Maria** (Ort der Errettung durch Maria) genannt wurde, schotteten sich hermetisch vom Rest des Dorfes ab. Besucher durften nicht ins Innere des Geländes; neben dem bewachten Eingangstor befand sich ein kleiner Raum, in dem die Mitglieder der Bewegung ihre Verwandten und Freunde empfangen konnten. Die Nachbarn fanden es befremdlich, dass sich die Gläubigen nur in einer Zeichensprache verständigten: »Wenn sie etwas im Laden kaufen wollten«, erinnerte sich ein Dorfbewohner, »schrieben sie es auf oder benutzen eine Zeichensprache. Sie haben dir niemals das Geld direkt in die Hand gegeben, sondern sie legten es für dich beiseite und ebenso machten sie es, wenn sie ihr Wechselgeld zurücknahmen.«<sup>90</sup> Der Zeuge **Peter Ahimbisibwe**, der dem Inferno von Kanungu in letzter Minute entkommen konnte,

<sup>85</sup> KAKANDA, J., »Cult nuns used to cook for RDC«, *New Vision*, 31.3.2000. Ein Mitarbeiter des Innenministeriums sagte über die Gemeinschaft: »It was properly registered and they were behaving absolutely normal.« Inzwischen ist ein Schreiben bekannt, das Joseph Kibwetere, Credonia Mwerinde, Dominic Kataribaabo und Henry Byarugaba am 15. Januar 2000 an den Resident District Commissioner von Runkiri schrieben. (S. Appendix I: Kanungu Apocalypse: Report made by Kanungu leaders: <http://www.africanews.com/monitorissues/25mar00/feature.html>).

Diesem Schreiben liegen Kopien aller offiziellen Dokumente bei, die die Gemeinschaft im Laufe ihrer 13 jährigen Geschichte von den Behörden erhalten hat. Die Unterlagen beweisen ohne jeden Zweifel dass die Führung der Gemeinschaft von Beginn an mit den verschiedenen Regierungsstellen kooperiert hat und von diesen ordnungsgemäß geprüft worden ist. Führer der Bewegung (wahrscheinlich Kibwetere, Kataribaabo und Mwerinde) sollen sogar im Haus des Staatspräsidenten Museveni an einer Audienz teilgenommen haben.

<sup>86</sup> S. Appendix I.

<sup>87</sup> »In Kanungu wurde ein beeindruckendes Hauptquartier aufgebaut. 1997 erhielt die Gruppe die Genehmigung, im ganzen Land für neue Mitglieder zu werben, sowie eigene Ausbildung und Gesundheitserziehung (sic!) zu betreiben.« Das Drama von Uganda: <http://www.confessio.de/info/uganda.htm>. Weitere Zentren der Bewegung entstanden in **Rugazi, Buhonga, Bunyaruguru, Rukungiri** und **Rushojwa**.

<sup>88</sup> *Libération*, 5.4.2000. Vgl auch: *Daily Mail & Guardian*, 24.3.2000: »Local people described the cult followers as disciplined and polite and said they never gave any trouble.«

<sup>89</sup> »Cult members and villagers lived side by side but were still divided; hundreds of cult followers came and went at odd hours; cult leaders knew how to stop officials from probing too closely. »There were two different worlds, completely detached«, said **Stephen Biru**, an English teacher at St. Michael's High School.« *Fox News*, 3.4.2000.

<sup>90</sup> Kanungu Apocalypse s. Anm. I.

gab dazu folgende Erklärung ab: »Im Lager hatte jede Abteilung einen Leiter, der ein Buch führte, in dem alles, was man sagen wollte, niedergeschrieben werden sollte. Die Nachricht wurde dann an **Credonia** weitergeleitet. Die Analphabeten mussten sich einer Zeichensprache bedienen.«<sup>91</sup> Bestätigt wird diese Version von **Paulo Ikazire**: »Die goldene Regel der Sekte ... war das Schweigen. Die Lippen durften nur geöffnet werden, um Hymnen anzustimmen oder zu beten. Wollte man einen Vorschlag machen, so musste dieser auf einen Zettel geschrieben und Credonia Mwerinde überreicht werden, die den schriftlichen Vorschlag las und über dessen Veröffentlichung entschied.«<sup>92</sup> Neben dem Schweigegebot fiel Außenstehenden die uniformierte Kleidung der Gläubigen auf: Frauen waren wie Nonnen in weiße Gewänder gehüllt und Männer trugen schwarz-grüne Kleidung. Die ugandischen Wissenschaftler **Gerard Banura**, **Chris Tuhirirwe** und **Joseph Begumanya** deuten die Farbsymbolik in anderer Weise. Nach ihrer Ansicht setzte sich der »Orden« aus drei Kategorien von Mitgliedern zusammen, denen jeweils eine bestimmte Farbe zugeordnet wurde: Novizen trugen die Farbe schwarz, diejenigen, die bereits die Zehn Gebote einhielten, waren in grünen Gewändern gekleidet. Die Vollendeten, »die bereit waren in der Arche zu sterben«, kleideten sich grün-weiß.

Mit der Zeit erschien vielen aussenstehenden Beobachtern das Verhalten der Kultmitglieder immer unheimlicher. So bildete sich das Gerücht, dass in der Gemeinschaft Teufelsanbetungen durchgeführt würden. Ein außenstehender Zeuge berichtete: »Wir dachten, dass sie uns verfluchen könnten, wenn wir ihnen zu nahe kämen. ... Vielleicht würden sie böse Geister gegen uns beschwören.«<sup>93</sup> Nach der Aussage von **Juvenal**, einem Sohn **Kibweteres**, haben die Kultleiterinnen ihren Anhängern Haare abgeschnitten, diese verbrannt und dem Essen beigemischt, um Satan zu vertreiben.<sup>94</sup> Exorzistische und apotrophäische Funktionen hatten wohl auch die bunten Wasserkrüge, die in der neuen Kirche von Kanungu in zwei Reihen aufgestellt waren.<sup>95</sup>

In der Regel wurde von den Mitgliedern erwartet, dass sie bei ihrem Eintritt ihre ganzen Besitztümer der Gemeinschaft übereigneten: »Ich beobachtete all diese Dinge mit Misstrauen«, erklärte das ehemalige entumwa-Mitglied **Ikazire**: »Die Anführer zwangen

<sup>91</sup> SANDERS, R., *Credonia's cult of death*, aaO.

<sup>92</sup> »Bericht eines Priesters, der aus der Sekte ausgetreten ist«, *Internationaler Fidesdienst*, 7.4.2000, Nr. 4183, ND 198: <http://www.fides.org/German/20000/g20000407>.

<sup>93</sup> »How could villagers have missed apocalypse in their midst?« *Associated Press*, 4.5.2000. Vgl. auch *Fox News*, 3.4.2000: »A final explanation for the villagers' ignorance lies deeper, in the traditional beliefs and an undercurrent of fear. In a country where the vast majority of the people believe in the supernatural, the strangeness of the sect and the leaders' control over their followers were unnerving. »We thought if we try to stop them they could curse us. Maybe they have spirits.« said Tushabe Kizito, bursar of St. Michael's High School.« Vgl. auch die Äußerung von **Kisembo Didas**, einem Bauern von **Rugazi**: »As time went on we started getting scared of them. We thought they were dangerous, a cult of Satan. They used to behave abnormally, suddenly becoming paralysed in the street and then talking nonsense.« »Cult of Satan«, *ABC News*, 30.3.2000.

<sup>94</sup> »Cult leaders cut and burnt their followers hair, sprinkled the ash on them and mixed some in their food... Credonia told us that burnt hair would keep away Satan and other evil forces.«

<sup>95</sup> Die Anwendung von gesegnetem »Heiligen Wasser« scheint oft die medizinische Versorgung der Kultmitglieder ersetzt zu haben.

die Angehörigen zum Verkauf ihres Besitztums und verpflichteten sie zu einem monastischen Leben. Ich war gegen diese Einstellung, doch aufgrund der Schweigepflicht war kein öffentlicher Protest möglich.«<sup>96</sup> **Francis Byaruhonga**, ein enger Mitarbeiter von **Kataribaabo** erinnerte sich genauer: »Als er (Kataribaabo) die katholische Kirche verlassen hat, bin ich seinem Beispiel gefolgt. Anfangs hat niemand Geld gefordert. Erst später musste ich, wie alle anderen auch, meinen Besitz verkaufen: mein Haus, meine Felder, mein Vieh. Auch habe ich mein ganzes Bargeld von 1,5 Millionen Schilling den verantwortlichen Joseph Kibwetere und Credonia Mwerinde überlassen.«<sup>97</sup>

An dieser Stelle ist anzumerken, dass die überlebenden Dissidenten und Aussteiger ihre Erzählungen erst nach der Tragödie von **Kanungu** zu Protokoll gaben; die Urteile über die ehemalige Führung der Bewegung, der sie Habgier und Betrug vorwerfen, sind retrospektiv von einer scharfen emotional geladenen Polemik gefärbt.

Wenn auch richtig ist, dass diejenigen, die der Bewegung als Novizen beitraten, oft ihr ganzes Hab und Gut mitbrachten, besteht kein Zweifel, dass diese Werte der ganzen Kommunität und nicht der Führung zugute kamen. Dabei ist zu bedenken, dass die Gemeinschaft damit ihre marginalisierten und orientierungslosen Mitglieder aufgefangen und ihnen neue Lebensperspektiven gegeben hat. Deshalb gewinnt man auch nach den Berichten über die Anfangszeit den Eindruck, dass die Lebensweise der Gläubigen geradezu idyllisch war: »Ende der 90er Jahre hatte sich die Kirche zu einer blühenden Gemeinschaft entwickelt. Ihre Mitglieder lebten gemeinschaftlich auf Ländereien, die von dem Geld, das die Einzelnen bei ihrem Eintritt mitbrachten, gekauft worden waren. Die Kirchengebäude lagen in Zuckerrohr-, Ananas- und Bananenplantagen, Kühe grasten auf den umliegenden Hügeln. Sie hatten ihre eigene Gundschule und Schlafräume, wo sie zusammen auf einfachen Schilfmatten schliefen. Kürzlich hatten sie eine neue Kirche errichtet und sie mit bunten Wimpeln geschmückt.«<sup>98</sup>

Über die Zahl der Anhänger der Bewegung Anfang des Jahres 2000 gibt es zur Zeit nur Spekulationen; allein im **Rukungiri**-Distrikt rechnete man mit mehr als 5000 Mitgliedern.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> *Internationaler Fidesdienst*, 7.4.2000.

<sup>97</sup> *Libération*, 5.4.2000.

<sup>98</sup> BORZELLO, A., in: *The Observer*, 20.3.2000.

<sup>99</sup> Es ist interessant, dass die Leitung der Bewegung den neu Eintretenden einen grünen Mitgliedsausweis ausstellte, um einen Überblick über die Zahl ihrer Anhänger zu haben.

### 3. Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God: Die Quellenlage

#### 3.1 A Timely Message from Heaven: The End of the Present Times

Eine Rekonstruktion der Anfangs- und Entwicklungsgeschichte der Bewegung kann aufgrund der schmalen Quellenbasis vorläufig nur hypothetisch sein. Wichtigste Grundlage für die Analyse ihrer religiösen Wurzeln ist das Buch **A Timely Message from Heaven: The End of the Present Times. Delivered Through the Seers with Orders to Inaugurate a Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God**, dessen erste Auflage 1991 in der Kreisstadt Rukungiri erschien.<sup>100</sup>

Dieses wahrscheinlich von **Dominic Kataribaabo** niedergeschriebene Buch, das in jeweils revidierter Form 1994 und 1996 neu aufgelegt wurde, erhielt gleichsam als »Heilige Schrift« kanonischen Rang in der Bewegung. **A Timely Message** ist das einzige schriftliche Zeugnis, in dem die Religionsgemeinschaft ihr Selbstverständnis zum Ausdruck brachte und ihre Lehren darstellte. Es scheint daher methodisch sinnvoll, von der Struktur dieser Schrift ausgehend, die zentralen Glaubensinhalte herauszuarbeiten und zu analysieren. **A Timely Message** besteht insgesamt aus 16 Kapiteln, die nach dem Vorbild biblischer Schriften in Einzelverse aufgeteilt sind. Jedes Kapitel besteht aus einer Botschaft, die jeweils einem Leiter oder einer Leiterin in einer Vision oder Audition von der Jungfrau Maria, ihrem Sohn Jesus, dem Heiligen Geist, Engeln oder Heiligen mitgeteilt wurden. Manchmal ist der genaue Tag der Offenbarungsübermittlung genannt. Das letzte Kapitel (16) besteht aus einer Sammlung von Fragen, die Zuhörer zu unterschiedlichen Anlässen stellten:

Kap. 1: **Sr. Credonia Mwerinde (14.6.1989): A MESSAGE FOR ALL THE PEOPLE TO RESTORE THE TEN COMMANDMENTS OF THE LORD, AND TO REPENT, AND TO INFORM YOU OF THE WORLDWIDE MISSION FOR WHICH JESUS AND THE BLESSED VIRGIN MARY HAVE COME TO EARTH.**<sup>101</sup>

Kap. 2: **Joseph Kibwetere (14.6.1989): A MESSAGE ON THE TEN COMMANDMENTS OF GOD.**<sup>102</sup>

Kap. 3: **Sr. Ursula Komuhangi (25.6.1989): A MESSAGE FOR THE YOUTH TO REFORM.**<sup>103</sup>

Kap. 4: **THE CHASTISEMENTS AND THE THREE DAYS OF DARKNESS. THE FULFILLMENT OF GOD'S PREDICTIONS FOR HIS PEOPLE AND THE WORLD**  
In diesem zentralen Text finden sich Offenbarungen, die angeblich Jesus Christus, der Heilige Geist, die Gottesmutter Maria, die Engel und die Heiligen einzelnen Gläubigen zu unterschiedlichen Zeitpunkten mitteilten.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> S. Appendix III: Titelseite der Schrift: A Timely Message.

<sup>101</sup> A TIMELY MESSAGE ..., 1–20.

<sup>102</sup> AaO., 21–33.

<sup>103</sup> AaO., 34–42.

<sup>104</sup> AaO., 43–61.

Kap. 5: **Henry Seempa**: ABOUT AIDS, MEDICINAL SHRUBS AND THE SHRINES FOR SATAN. A MESSAGE ABOUT THE CALAMITY THAT HAS BEFALLEN THE WORLD, AIDS IS A PUNISHMENT.<sup>105</sup>

Kap. 6: **Henry Byarugaba (5.5.1945)**: ABOUT ALCOHOLIC DRINKS AND HOUSES WHICH DESECRATE.<sup>106</sup>

Kap. 7: **John Kamaraga (24.4.1931)**: DESECRATION OF SUNDAY. A MESSAGE COMING FROM HEAVEN.<sup>107</sup>

Kap. 8: **Fr. Ikazire Paulo**: THE EUCHARIST AND COMMUNION ON THE HANDS. MESSAGE FROM HEAVEN.<sup>108</sup>

Kap. 9: **Fr. Dominic Kataribaabo (20.12.1936)**: ABOUT THE SACRAMENT OF PENANCE AND ITS ADMINISTRATION ONLY TO THOSE WHO HAVE REPENTED.<sup>109</sup>

Kap. 10: **Fr. Joseph Mary Kasapurari (6.8.1991)**: HOW PEOPLE COVER UP THEIR CRIMES, SINS, AND HOW THEY SHOULD CONFESS THEM. A MESSAGE GIVEN BY THE BLESSED VIRGIN MARY, QUEEN OF HEAVEN AND EARTH, THE MOTHER OF OUR LORD JESUS CHRIST.<sup>110</sup>

Kap. 11: **Sr. Scholastica Kamagara (28.12.1939)**: THOSE WHO ARE BEGINNING THE PROCESS OF CONVERTING TO GOD AND THEIR DUTIES. THIS IS WHAT JESUS AND MARY ARE SAYING ABOUT THOSE WHO ARE BEGINNING THE PROCESS OF CONVERSION.<sup>111</sup>

Kap. 12: **Sr. Teresa Kibwetere**: A MESSAGE ABOUT THE ROSARY.<sup>112</sup>

Kap. 13: **Sr. Secondina Bwogyero**: THE 59 PROMISES OF MARY FOR THE KNOTTED CORD OF LOVE ROSARY.<sup>113</sup>

Kap. 14: **Sr. Angelina Migashi (30.7.1947)**: THE SELECTION OF THE ENTUMWA.<sup>114</sup>

Kap. 15: Ohne Angabe des Empfängers/der Empfängerin und des Zeitpunkts der Offenbarung: MESSAGES OF JESUS AND MARY TO VARIOUS INSTITUTIONS (1: MEDICAL DOCTORS; 2: THE PUBLIC HEALTH OFFICERS; 3: THE DEPARTMENT OF JUDICIARY; 4: THE SCHOOL TEACHERS; 5: MONEY TRANSACTIONS; 6: ABOUT FAMILIES; ABOUT ABORTION, 7: THE POLICE).<sup>115</sup>

<sup>105</sup> AaO., 62–66.

<sup>106</sup> AaO., 67–70.

<sup>107</sup> AaO., 71–75.

<sup>108</sup> AaO., 76–80.

<sup>109</sup> AaO., 81–85.

<sup>110</sup> AaO., 86–98.

<sup>111</sup> AaO., 99–105.

<sup>112</sup> AaO., 106–112.

<sup>113</sup> AaO., 113–118.

<sup>114</sup> AaO., 119–120.

<sup>115</sup> AaO., 121–129. Dieses Kapitel kann, was die Form betrifft, mit den neutestamentlichen Haustafeln verglichen werden.

### 3.2 Radioprogramme

Bislang noch nicht ausgewertet wurden Tonträger und die Kassetten der religiösen Programme, die die Führer der Bewegung an jedem Montag, Dienstag und Samstag über den Rundfunksender **Toro** in **Fort Portal** ausstrahlen ließen.<sup>116</sup>

### 3.3 Der Rechenschaftsbericht vom Januar 2000

Besonders wichtig zur Rekonstruktion des Verhältnisses der Gemeinschaft zu den staatlichen Behörden ist ein Rechenschaftsbericht, den **Joseph Kibwetere**, **Credonia Mwerinde**, **Dominic Kataribaabo** und **Henry Byarugaba** fast genau zwei Monate vor dem Inferno von Kanungu an die Behörde für NGO in Kampala schickte.<sup>117</sup>

### 3.4 Zeitschriftenartikel und Informationen aus dem Internet

Wichtige Quellen sind vor allem Artikel aus der regionalen (**The Monitor**, **New Vision**, **Sunday Vision**, **The East African**) und internationalen Presse, sowie Interviewprotokolle mit ugandischen Kollegen, die Führerinnen und Führer sowie deren Gefolgschaft persönlich kannten. Besonders gute Recherchen finden sich in der südafrikanischen Zeitung **The Daily Mail & Guardian**, den amerikanischen Zeitungen **Washington Post**, **New York Times** und den Journalen **Newsweek** und **Time Europe**, den französischen Blättern **Libération**, **Le Parisien** und **L'observatoire de l'Afrique Centrale** sowie den Nachrichtendiensten **Associated Press**, **ABC-** und **BBC News**.

### 3.5 Interviewprotokolle

U.a. gaben folgende Interviewpartnerinnen und -partner ihre Aussagen zu Protokoll: **Paulo Ikazire** (von 1991 bis 1994 entumwa-Mitglied), **Eric Mazima** (ehemaliger Ehemann von **Credonia Mwerinde**), **Teresa** (Ehefrau von **Joseph Kibwetere**), ihre Tochter **Edith Kibwetere** und ihre Söhne **Juvenal Rugambwa** und **Giles Musime**, die Ordensschwester

<sup>116</sup> SSERWANGA, MOSES, »Cult boss used Toro FM radio«, *New Vision*, 31.3.2000: »The Kanungu cult leaders sponsored spiritual programmes on Voice of Toro, a commercial FM station based in Fort Portal, promoting their 10 commandments' philosophy.« Vgl. auch *BBC News*, 31.3.2000, Cult used radio to spread word: »The cult leaders started running the programmes in early December. They continued until the week preceding the murders ... in Kanungu on 17 March. Rev. Fr. Kasapurari ... preached the cult's doctrine of the apocalypse and recorded the programmes in his own sharp voice.«

<sup>117</sup> Kanungu Apocalypse, s. Appendix I.

**Domenica Dipio** sowie **Francis Byaruhonga**<sup>118</sup>, **Polito Bagambirebyo**, **Emmanuel Besigye**, **Abdul Bishodulolile** (ehemalige Mitglieder der Gemeinschaft). Weitere Zeugen sind **Januarius Uamurumba** (Ehemann des Opfers **Seforosa**), **Gianfrancesco Sisto**, (Leiter des Franziskanernoviziats in **Kabobo** bei **Mbarara**), **Peter Ahimbisibwe** (Überlebender des Infernos von **Kanungu**), **Goretti Mitima** (Angehörige der Opfer), sowie außenstehende Nachbarn **Rutemba** und **Kisembo Didas**, **Stephen Biru**, **Tushabe Kizito**, **Mutaremwa**, **Deus Byarunga**, **Kensi Ntuaydubale**, **Henri Birungi**, **Anastasia Komulaiti**, **Justin Beyendeza Gervase Ndyanabo** und **Dina Tibahurira**. Offizielle Stellungnahmen aus Kirche und Politik wurden von **Paul Bakuyenga** (Bischof von **Mbarara**), **Bart Katweebe** (Staatsanwalt) und Polizeisprecher **Asuman Mugenyi** und **Abdul Bishodulolile** erteilt. Einer der wichtigsten Zeugen ist der katholische Theologe **John Mary Waliggo**, Leiter der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden der ugandischen Bischofskonferenz und führendes Mitglied der Uganda Human Rights Commission. Der katholischen Kirche, deren Missionstätigkeit 1878 in Uganda begann, waren – im Gegensatz zu den protestantischen Denominationen – Abspaltungen erspart geblieben.<sup>119</sup>

#### 4. Die apokalyptische Verwurzelung des ugandischen Marienkults

Aufgrund der unterschiedlichen Empfänger und Empfängerinnen der Offenbarungen sowie der unterschiedlichen Zeiten und Themen, lässt sich in der Schrift **A Timely Message** keine systematische Darlegung der Glaubensinhalte erkennen. Es ist aber möglich, die generativen Themen zu benennen, die für die Mitglieder des **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** existenzielle Bedeutung hatten, und die möglicherweise Schlüsse über die Bereitschaft der Gläubigen, Selbstmord und Massenmord zu begehen, zulassen.

##### 4.1 Die Parusie der Maria und das Ende der Zeiten

Alle anderen Topoi bestimmend ist die Überzeugung der baldigen Parusie und des darauffolgenden Endes der Zeiten. Im Gegensatz zum protestantischen fundamentalistischen Prämillennialismus (z.B. dem Dispensationalismus)<sup>120</sup>, der ebenfalls das Ende der bestehenden Welt postuliert, glauben die afrikanischen Anhänger der Bewegung an eine

<sup>118</sup> Vgl. REMY, J.P., »Francis et sa vision des ténèbres«, *Libération*, 5.4.2000.

<sup>119</sup> Der katholischen Kirche gehören 50% der Bevölkerung Ugandas an; 26% sind Protestanten, vorwiegend Anglikaner. Die Muslime bilden eine Minderheit von 6%. Der Rest lässt sich den Afrikanischen Traditionalen Religionen zurechnen. Vgl. SCHLENKER, R., *Witchcraft and the Legitimation of the State in Uganda*, 11.

<sup>120</sup> Vgl. dazu u.a. THOMPSON, D., *Das Ende der Zeiten. Apokalyptik und Jahrtausendwende*, Hildesheim 1997; WEBER, T.P., *Living in the Shadow of the Second Coming. American Premillennialism*, Grand Rapids, MI. 1983; SANDEEN, E.R., *The Roots of Fundamentalism. British and American Millennialism*, Chicago/London 1976.

baldige Wiederkunft der gesegneten Jungfrau Maria und ihres Sohnes Jesus. Die Bewegung ist von einer glühenden Verehrung Marias geprägt, die als »**Coredeмпtorix**« im Kult geradezu soteriologische Bedeutung gewinnt. Ein besonderer Ausdruck dieser Marienfrömmigkeit ist der **Rosenkranz**<sup>121</sup> und das **Braune Skapulier**.<sup>122</sup> Ansonsten folgen die apokalyptischen Visionen der prämillennialistischen Symbolik, was besonders in Kapitel 4 ersichtlich wird. Dieses wird mit der Formel eingeleitet: (1f.) »Folgendes sind die Botschaften, die Visionen und ihre Erklärungen, sowie die Offenbarungen, die von Jesus Christus, vom Heiligen Geist, der Mutter Gottes und von den Engeln und Heiligen kommen. Sie wurden von Gott gesandt, um Euch und Sein Volk in der ganzen Welt aufzuklären über die Strafgerichte, die der Welt wegen ihres Ungehorsams unmittelbar bevorstehen und über das Ende der jetzigen Generation und den drei Tagen der Finsternis.«<sup>123</sup>

#### 4.2. Der apokalyptische Gründungsmythos: Colloquium in Coelo

Die Gründe für das baldige Ende der Zeit wird den Gläubigen in Visionen, in denen meist Maria, aber auch Jesus, die Engel oder die Heiligen erscheinen, mitgeteilt: Entscheidend ist der Abfall der Menschheit von den Zehn Geboten, wie der Gründungsmythos der Religionsgemeinschaft erkennen lässt. Dieser Mythos beginnt im Himmel mit einem »Colloquium in coelo«, einem Diskurs zwischen Gottvater, der gesegneten Jungfrau Maria und ihrem Sohn Jesus, der im Folgenden referiert wird:

Als Gott die Welt betrachtete, sah er, dass die Menschen die Zehn Gebote, die er Moses auf dem Berge Sinai gegeben hatte, verlassen hatten. Er stellte fest, dass die Menschen menschengemachte Dinge (Fetische) verehren, ihre eigenen Wege gehen, und dass viele sich in den Dienst Satans gestellt haben. Gott wurde darüber zornig und beschloss, alle Menschen zu vernichten. Als die Jungfrau Maria von Gottes Absicht erfuhr, warf sie sich vor ihm nieder und bat ihn, das Gericht nicht zu vollziehen. Sie, die den Messias geboren habe, erkläre sich bereit, noch einmal bei den Menschen zu erscheinen und sie zu lehren,

<sup>121</sup> Zwei Weissagungen in **A Timely Message** beziehen sich auf den Rosenkranz: Die undatierte Offenbarung »A Message about the Rosary« von **Teresa Kibwetere** (106ff) und eine im Mai 1982 geoffenbarten Botschaft Marias an **Secondina Bwogyero**: »The promises of Mary for the Knotted Cord of Love Rosary«, 113ff.

<sup>122</sup> Vgl. dazu C. MAILLOUX: »Whosoever dies wearing this scapular shall not suffer eternal fire. It shall be a sign of peace and a safeguard in times of danger.« *The Brown Scapular of Our Lady*: <http://www.members.aol.com/ccmail/scapular.html>.

<sup>123</sup> S. L. ZIMDARS-SWARTZ, *Encountering Mary*, 246: »... most apparition devotees have understood recent Marian apparitions as part of a pattern of divine activity in the »last days« immediately preceding the Second Coming of Christ.« Der Milleniarismus hat in der katholischen Kirche nie dogmatische Anerkennung gefunden und wurde gar verurteilt, doch haben apokalyptische Spekulationen über den Marienkult oft Eingang in die katholische Volksfrömmigkeit gefunden. Die zentralen Botschaften der Marienerscheinungen sind in der Regel Warnungen vor dem Ende: Die Menschheit muss sofort ihre Sünden bereuen und ihre Liebe zu Maria und ihrem Sohn zeigen, indem sie den Rosenkranz betet. Nur so können Katastrophen, Kriege, Abfall von Gott durch die Fürbitte Marias für die Gläubigen abgemildert werden. Dies gilt auch für die ugandische Bewegung.

fortan die Zehn Gebote Gottes zu halten. Auf die Bitte der Jungfrau sprach Gott: »Ich habe ihnen meinen einzigen Sohn Jesus Christus gesandt, der sie unterwies, der ihnen Rat gab, der ihre Krankheiten heilte, der Krüppel wieder das Gehen lehrte, der Blinde sehend machte und der Stummen die Sprache wieder gab. Aber anstatt ihm Dankbarkeit für all die guten Dinge zu erweisen, ließen sie ihn leiden; anstatt sich der Gerechtigkeit zuzuwenden, töteten sie ihn. Lass mich mit ihnen so verfahren, wie sie es verdienen.«<sup>124</sup> Wie einst Abraham mit Gott feilschte, um wenigstens einige Seelen in Sodom und Gomorrha zu retten (Gen. 18,16ff), so intervenierte auch Maria zur Rettung der Menschheit. Aber erst als der Mariensohn Jesus seiner Mutter zu Hilfe kam, gab Gott nach. Jesus sprach: »Vater, ich bitte dich dringlich, meiner Mutter zu gestatten, sich wieder auf die Erde hinunter zu begeben. Auch ich bin voll Trauer darüber, dass mein Blut vergossen wurde, dennoch bitte ich Dich, mir zu erlauben, mit meiner Mutter zu den Menschen zurückzukehren, um sie ein zweites Mal zu retten.«<sup>125</sup>

Gott gab dem Flehen Marias und ihres Sohnes nach. Allerdings begrenzte er die Zeit für Buße und Bekehrung und rückte die Zeitenwende in unmittelbare Nähe. Weiterhin ließ er über die Menschen eine Krankheit kommen, für die es keine Heilung gibt: »Das Zorngericht, das er aussendet, nennt die Welt AIDS, aber für den HERRN ist es eine Strafe.«<sup>126</sup>

Auf diesem Gründungsmythos basierend, begann das **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** seine Mission in Uganda.

### 4.3 Der satanische Charakter der Endzeit

Eins der wichtigsten Zeichen der Endzeit ist die Wirksamkeit des Satans auf Erden, was sich vor allem am massenweisen Abfall von den Zehn Geboten erkennen lässt. Ein Beispiel für die ständigen Hinweise auf den Teufel in der Offenbarung **Credonia Mwerindes**, ist der Abfall der Christen von den Zehn Geboten und der Rückfall ins »Heidentum«: (29) Viele Katholiken wenden sich an »Zauberer und Medizinmänner, an Fetische und andere Dinge, die mit Hexerei und Zauberei zu tun haben. (33) Sie vollziehen das heidnische bachwezi-Ritual oder andere satanische Praktiken.« (47) »Die Gesegnete Jungfrau Maria sagt: ›Wenn ihr zum Zauberer geht ... werdet ihr zur Hölle fahren, dasselbe widerfährt euch, wenn ihr euren Schöpfer verlasst und Gesundheit beim Satan sucht.« Die Verse 53–57 befassen sich alle mit dem Thema Magie und Zauberei. Die anschließenden Verse beschreiben das Werk Satans: (60) »So hält Satan die Menschen unter seiner Kontrolle: Satan nahm den Menschen die Gebote weg und ersetzte sie durch seine eigenen; die Welt entschloss sich, ihm zu folgen.« Die satanische Kraft ist so stark, dass sie neben Leib und Seele eine eigene »dritte« anthropologische Größe im Selbst des Menschen hervorbringt,

<sup>124</sup> A Timely Message ..., 2.

<sup>125</sup> Ebd.

<sup>126</sup> AaO., 3.

in dem angelegt ist: (62) »Satan zu verehren, sich Satan zu weihen, von Satan verführt zu werden, zu morden und Ehebruch zu begehen.« (63) »Auf diese Weise gelingt es dem Teufel, dem Menschen nur Böses zuzufügen, weil der dritte Teil der Person einen solchen Einfluss auf das Blut, den Verstand, den Willen und alle Glieder hat, dass sie sich zu einem zusammenfügen. (64) In dieser Weise seid ihr, die Menschen dieser Generation, aus drei Teilen zusammengesetzt.«

Ähnlich wie im amerikanischen Prämillennialismus gewinnt in **Mwerindes** Offenbarung die Zahl **666** als geheimnisvolles apokalyptisches Zeichensymbol eine große Bedeutung: (69) »Dem äußerst gefährlichen Satan, der einst angekettet war, aber nun freigelassen wurde, ist eine Zahl verliehen worden. Er durchstreift nun die Welt und übt seine Herrschaft über alle aus, die nicht Buße tun wollen. Die Zahl, die Satan verliehen wurde, um seine Beute zu markieren, ist 666.« Die Aktivitäten Satans sind überall zu erkennen. Sie zeigen sich in zunehmender unnatürlicher Unzucht, in Alkoholismus und Hexerei. Weiterhin verspricht Satan denjenigen, die ihm folgen, Reichtümer: (72) »Satan verteilt kostenlos allerlei Güter, auch solche, die Menschen reich machen. Alles, was vorhergesagt ist, trifft nun ein. Satan verschenkt Kleider, Wellblech, Geld, Autos und noch viel mehr.« Doch der so erworbene Reichtum ist trügerisch: (78) »Bevor ihr diese Dinge verbraucht habt, wird diese Generation vergehen und Satan wird mit denen in die Hölle fahren, die den Reichtum von ihm gratis erhalten haben.«<sup>127</sup>

Im Kult wird eine eigene Dämonologie entwickelt.<sup>128</sup> Satan manifestiert sich auch in überirdischen Geistwesen: (86) »Die neuen Geister werden im bachwezi-Kult angerufen, sie selbst nennen sich ›Engel‹. Sie nennen sich selbst heilig, weil sie früher im Himmel gewohnt haben, sie kennen auch das Gebet. Aufgrund ihres Hochmuts wurden sie vertrieben und verwandelten sich in Teufel.« (93) »Eine andere Art von Teufeln, die in der Welt leben, werden Dämonen genannt. Diese Dämonen wurden von unserem Herrn Jesus Christus ausgetrieben und sie fuhren in die Schweine.« Das Wirken teuflischer Wesen ist ein Zeichen der endzeitlichen Gottesstrafe: »Er kam, um die Welt zu bestrafen, indem er wütende Teufel frei ließ, die heute in der Welt umherstreifen. Sie wurden freigesetzt, um sich gegen die Menschen zu wenden, von ihnen Besitz zu ergreifen und sie in vielfache Versuchungen zu führen. ... Ihr, die ihr Schreine errichtet habt, in denen ihr den Teufeln

<sup>127</sup> Vgl. auch aaO., 50: »Satan will bring commodities and give them free of charge and those who will refuse to accept them will be persecuted. ...There is going to be a lot of suffering of the people who will not have that number 666 will not be allowed to buy or sell their commodities.«

<sup>128</sup> Vgl. aaO., 50; 51: »The devils from the under-world will come out to harass people; those devils that belong to men who died will rape women and those devils that belong to women will force men to fornicate with them. ... The devils will go further and grab cars from drivers and will drive cars, some will drive these cars in the bush and on mountains.

These devils will also grab the food from people and eat it. The people who will not repent will not manage to fight them due to the punishment of AIDS; such devils will be driven away only by those who pray ardently and who mortify themselves and observe the Ten Commandments of God. ... The devils that will appear will speak out audible words. The devils that will not come to live among human beings will instead keep busy working signs and wonders. The people who will not have the Ten Commandments will accept the signs as coming from God. These, however, who have the Ten Commandments will know that it is the devil's work.«

Bier und Fleisch darbrachtet und ihnen gar eure Kinder geweiht habt, ihr werdet leiden. Jeder, der diese Schreine besitzt, ... wird zusammen mit den Teufeln verbrannt werden. Man wird nicht wissen, dass das Feuer von den Teufeln ausgeht; man wird nicht wissen, woher es kommt.«<sup>129</sup> Die Beschreibung der Wirksamkeit Satans macht einen großen Teil der Prophezeiung **Mwerindes** aus; aus diesem Grunde spielen auch exorzistische Riten in dem Kult eine besonders wichtige Rolle: (139f) »Montag und Freitag sind die Tage, die Jesus und die Gesegnete Jungfrau Maria uns gegeben haben, um Krankheiten zu heilen und Teufel aus Menschen auszutreiben und von Orten zu verjagen, die vom Teufel besessen sind.« In den Heilungsriten und Exorzismen der Gemeinschaft spielt der Rosenkranz eine wichtige Rolle; vor allem dem »**Knotted Cord of Love Rosary**«, der auf eine amerikanische Mission zurückgeführt wird,<sup>130</sup> werden magische Kräfte zugesprochen. Die Gläubigen trugen immer aus lokalen Materialien hergestellte Rosenkränze, deren Perlen auf grünen Fäden aufgereiht waren.

Satan hat auch eine zentrale Bedeutung in der Botschaft, die **Joseph Kibwetere** im Juni 1989 von Maria und Jesus empfing. Diese Offenbarung ist nach dem Schema eines Katechismus (mit Fragen und Antworten zu den einzelnen Geboten) strukturiert.

Zum ersten Gebot heißt es: (8) »... es gibt Menschen, die ihr Vertrauen auf Satan, Zauberer, Fetische, Geister, Dämonen und satanische Totems setzen. Alle, die dieses tun, übertreten das erste Gebot.«

»Das fünfte Gebot sagt: »Du sollst nicht töten!« Es verbietet uns, Menschen zu ermorden oder Selbstmord zu begehen. (44) Es verbietet uns auch, jemanden Hilfestellung zu leisten, der dabei ist, Mord oder Selbstmord zu begehen.«

Aufgrund der Auslegung der einzelnen Gebote ergibt sich für **Kibwetere** und seine Anhänger folgende Einsicht: (103) »Die Gesegnete Jungfrau, unsere Mutter, will, dass jeder von der Sünde ablässt und die Zehn Gebote des HERRN wieder zur Geltung bringt. Sie teilt uns mit, dass dies der Grund ist, warum sie zur Erde zurückgekommen ist, um uns im Kampf gegen Satan beizustehen.«

Im rituellen und liturgischen Leben der Gemeinschaft findet sich ein starker Konservatismus – mittelalterliche Praktiken sollen erneut Geltung gewinnen. Ein Beispiel ist eine Christusoffenbarung über die Eucharistie, die **Paulo Ikazire** zuteil wurde: »Unser Herr sagt, dass die Kirche es nicht länger zulassen soll, dass sein Leib von den Laien, die nicht zum Priester gesalbt wurden, mit den Händen berührt wird. Jeder, der nicht gesalbt ist, soll hinfort aufhören, den Leib mit seinen Händen zu empfangen. Die Heilige Communion soll wieder wie in der Vergangenheit gefeiert werden: die Gläubigen sollen knien und Ihn auf der Zunge empfangen.«<sup>131</sup> Auch das Schlagen des Kreuzes sollte nach mittelalterlicher Weise am ganzen Körper bis hinunter zum Nabel erfolgen. In der neuen Kirche von **Kanungu** stand der Altar an der Hinterwand, damit der Liturg die Gläubigen nicht direkt anschauen konnte.

<sup>129</sup> A Timely Message, 65.

<sup>130</sup> A Timely Message, 118: »The Knotted Cord of Love Rosary – Mission, P.O. Box 356, Sunset; Louisiana 70584, USA.«d

<sup>131</sup> AaO., 76.

#### 4.4 AIDS, Apokalyptische Strafen und Schreckensvisionen

In fast allen Texten finden sich Hinweise auf die Bedeutung der katastrophalen Auswirkungen der AIDS-Epidemie in Afrika, die als Strafe Gottes verstanden wird. **Henry Seempa** empfängt eine besondere Botschaft »About AIDS, Medicinal Shrubs and the Shrines for Satan«, in der es heißt: »AIDS ist eine Strafe, die über die Welt gekommen ist, weil die Menschen ungehorsam waren. Das einzige Heilmittel ist Reue über den Ungehorsam und die Wiedereinsetzung der Zehn Gebote.«<sup>132</sup> Viele Mitglieder sollen der Gemeinschaft beigetreten sein, weil **Credonia** behauptete, das Charisma zu haben, AIDS zu heilen.<sup>133</sup>

In der rapiden Verbreitung von AIDS sehen die Offenbarungsempfänger die Erfüllung der für die Endzeit gewissagten Epoche der großen Trübsal. Weitere sich in Afrika vollziehende Ereignisse, in denen die Erfüllung der apokalyptischen Weissagungen sichtbar werden, sind blutige Bürgerkriege, Hungersnöte, Unwetterkatastrophen, Erdbeben, Heuschrecken, Schlangenplagen, Rinderseuchen und Feuersbrünste.<sup>134</sup> »Ich habe viele Flüsse und Seen gesehen, die sich in Blut verwandelten und von denen die Menschen mit Entsetzen flohen. Andere Flüsse und Seen wurden in Gift verwandelt und alle, die von dem Wasser tranken, mussten sterben. Seen und Flüsse trockneten aus, und die gestraften Menschen litten unter Durst. Ich konnte Seen sehen, die wie wahnsinnig von Ort zu Ort liefen und nach einem Bett suchten, aber es gab keins. ...Viele Frauen hatten wegen ihrer Angst und des Donnertrollens Fehlgeburten. Die Wolken fallen herunter und erschlagen die Menschen.«<sup>135</sup> Die apokalyptischen Schreckensvisionen werden in einer Offenbarung vom 1. Juli 1989 fortgesetzt; die letzten Verse lauten: (63) »Ich sah ein großes Kreuzifix, das die Erde immer stärker zum Erschüttern brachte. Es wurde allen Menschen und der ganzen geschaffenen Welt geöffnet. (64) Dann hörte ich den Ton einer Trompete oder eines Horns. Als das Instrument ertönte, wurde alles Geschaffene still und es herrschte eine Totenstille in der ganzen Welt. Mir wurde dann gesagt, dass eins dieser Instrumente angestimmt wird, um das Ende dieser Generation anzukünden. Plötzlich erschienen drei Heilige Gottes, die einen Ton erschallen ließen, der von jedem gehört werden konnte. Und eine Stimme rief: DIEJENIGEN VON EUCH, DIE ERLÖST WORDEN SIND, IHR SOLLT EURE PLÄTZE EINNEHMEN.«<sup>136</sup>

<sup>132</sup> AaO., 62.

<sup>133</sup> Kanungu Apocalypse s. Anm. 1: Ein Beispiel war Jane Birisigara, deren Mann Emmanuel 1994 an AIDS gestorben war. Wie ihre Schwägerin Goretto Mitima berichtete, trat Jane mit ihrer Mutter Pirikeriya Kamugeregere sowie weiteren 5 Schwestern und 6 Kindern der Gemeinschaft bei, nachdem Mwerinde und Kibwetere ihr gesagt hatten, dass sie AIDS durch Gebet heilen könnten. Vgl. auch den Bericht von HEIKE BEHREND über den Anti-Aidskult der Heilerin Yowanina Nanyonga, die »behauptete, in einem kleinen Ort mit Namen Sembabule in Masaka, mit Gottes Gnaden und der Jungfrau Maria Hilfe in den Besitz heiliger Erde gekommen zu sein, die verschiedene Krankheiten, vor allem aber AIDS, heilen könne.« *Das Wunder von Sembabule*, 176.

<sup>134</sup> AaO. 46ff. Die Vernichtung durch Feuer spielt eine wichtige Rolle in den Weissagungen: »The Lord told me that hurricanes of fire would rain from heaven and spread all over those who would not have repented. They would burn them...This fire will also reach inside the buildings; there is no way one can escape.«

<sup>135</sup> AaO., 49; 51.

<sup>136</sup> AaO., 58f.

#### 4.5 Die Arche als Symbol endzeitlicher Rettung

Das Entkommen der Erlösten wird in den Marienoffenbarungen in der Symbolik der Sintflutgeschichte und der Errettung Noahs zum Ausdruck gebracht: (68) »Nachdem dieses alles eingetreten war, folgten drei Tage der Finsternis, wie es sie seit dem Beginn der Schöpfung nicht mehr gegeben hat. Diejenigen, die Buße getan hatten, wurden aufgefordert, sich in den Häusern zu verbergen, die sie für diesen Zweck gebaut hatten. Diese Häuser wurden »Arche« oder »Schiff« genannt. An sie ging der Befehl, alle Türen zu schließen und nichts geöffnet zu halten. Alles Tun, wie auch essen und beten, sollte drei Tage lang nur im Inneren (der Arche) erfolgen. Die Menschen, die draußen in der Finsternis zurückblieben, verwandelten sich in Teufel. Diese Teufel klagten und schrien drei Tage lang, danach wurden sie in die Hölle geworfen.« Diejenigen aber, die in der Arche die satanische Dunkelheit überleben, werden nach drei Tagen eine paradiesische Existenz erhalten:

(67) »Als die Dunkelheit verschwand, war von allen Menschen, die auf Erden lebten, nur ein Viertel übrig geblieben. ... Ich sah eine neue Erde vom Himmel herabsteigen. Die neue Erde enthielt alles erdenklich Gute für das geistige und materielle Wohl der Menschen. Die neue Erde ist sehr prächtig und erstrahlt in hellem Licht.«<sup>137</sup>

In den Offenbarungsbotschaften **Mwerindes** und **Kibweteres** wird auffallend oft auf **Noah** Bezug genommen, wenn die Ereignisse der Endzeit beschrieben werden. In der Prophezeiung **Mwerindes** vom 14. Juni 1989 heißt es: (116) »Als Noah die Menschen vor der Sünde warnte, widersetzten sie sich ihm und begangen sogar noch mehr Verbrechen. (118) Dann sandte der HERR Noah noch einmal und sprach: »Ich will sie vernichten.« Sie aber wandten sich an Noah und sagten, dass er betrunken und vom Teufel besessen sei und fügten hinzu: »Wenn der HERR uns strafen wollte, würde er die Führer und Priester senden, um uns zu warnen.« (119) »Als die Strafe, vor der sie gewarnt worden waren, über die Erdenmenschen hereinbrach, wurden sie von der Sintflut getötet. Außer Noah und seiner Familie überlebte niemand.«<sup>138</sup> In **Kibweteres** Vision findet sich geradezu eine Identifikation mit Noah: Die Gesegnete Jungfrau Maria (111) »hat mir aufgetragen, Euch all dies mitzuteilen, um euch zu helfen, umzukehren, Euch wieder Gott zuzuwenden und euer Leben verwandeln zu lassen. Wenn ihr euch weigert, Buße zu tun, werdet ihr der Strafe nicht entfliehen; es wird euch ergehen wie den Menschen, zu denen Noah gesandt wurde. Diese weigerten sich, sich zu ändern und sie sind der Strafe nicht entkommen. Noah war genau so ein einfacher Mensch wie ich.«<sup>139</sup>

<sup>137</sup> AaO., 59.

<sup>138</sup> AaO., 16.

<sup>139</sup> AaO., 31.

## 5. »The Lady of the Ark« und »Little Pebble from Australia«

In der Offenbarung **The Chastisement and the Three Days of Darkness** findet sich unter den Zeugen, die Offenbarungen über die bevorstehende Zeitenwende erhalten haben, der zunächst unverständlich klingende Name »**the little pebble from Australia**«. <sup>140</sup> »**Little Pebble**« ist das Pseudonym des Anführers der in **Nowra, New South Wales** in Australien ansässigen Religionsgemeinschaft **Marian Workers of Atonement, and Our Lady of the Ark**, die auch als **Order of St. Charbel** bekannt ist. <sup>141</sup> Begründer der Bewegung ist der gebürtige Kölner (16.5.1950) **William Kamm**, der sich als einer der 120 weltweiten »Seher« versteht, die bezeugen, mit Maria in ständiger Verbindung zu stehen. <sup>142</sup> Nach verlässlichen Quellen aus Australien hat **William Kamm** die Gemeinschaft **Our Lady of the Ark** zwischen 1970–72 gegründet. Sein engster Berater und »spiritual adviser« ist der ehemalige amerikanische Priester **Malcolm Broussard**, der im September 1989 vom Bischof der Diözese **Galveston-Houston, Texas**, seines Amtes enthoben worden war. <sup>143</sup> Wohl in Anspielung auf neutestamentliche Stellen, in denen **Petrus der Fels** genannt wird, nahm **Kamm** Anfang der 80er Jahre den Namen »**Little Pebble**« an. <sup>144</sup> 1984 veröffentlichte **Kamm** eine apokalyptische Schrift, in der er theologisch die Endzeiterwartung mit dem Symbol der Arche verknüpfte. <sup>145</sup> Bis in die Gegenwart warnt er immer wieder vor einer kosmischen Katastrophe. <sup>146</sup> Kamm und seine Gemeinschaft wird vom australischen Episkopat entschieden abgelehnt. »Angeblich hat diese Person Botschaften erhalten«, erklärte der Erzbischof von Melbourne, **William Murray**, »in denen ein großes Gewicht auf Millennialismus, Warnungen, Zeichen, Qualen, Tage der Finsternis gelegt wird. Angeblichen privaten Offenbarungen legt er eine Bedeutung bei, deren Gewicht die offenbarten Lehren der Schriften und die authentische seelsorgerliche Leitung der Kirche weit übertrifft. Botschaften, die nicht in Übereinstimmung mit dem Wort Gottes und der

<sup>140</sup> AaO., 44.

<sup>141</sup> *Sydney Morning Herald*, 18.4.2000. St. Charbel (1828–1898) ist der Heiligename des aus dem Libanon stammenden Mönches Joseph Makhlof. Nach Aufenthalt in den maronitischen Klöstern Beqa-Kafra, Notre Dame de Mayfouk und St. Cyprian de Kfifane verbrachte er 23 Jahre als Asket in der Einsamkeit der Wüste.

<sup>142</sup> Selbstdarstellung: *Our Lady of the Ark, Mary Our Mother, Help of Christians*, <http://www.shoal.net.au/mwoa/the-apparitions/about-the-apparitions.html>.

<sup>143</sup> *Press Statement*, 17.6.1997; in: Malcolm Broussard: [http://www.ozemail.com.au/~wanglese/broussard.\(pebble\).html](http://www.ozemail.com.au/~wanglese/broussard.(pebble).html); <http://www.click.hotbot/director.asp?id=1&target=http://www.shoal.net.au/woa/index.Html&query=%2BWilliam+%2BKamm&rsourc=LCOSW2>.

<sup>144</sup> The Little Pebble a.k.a. William Kamm, <http://www.ozemail.com.au/~wanglese/pebble.html>: »In 1982–1983, »he received« his name Little Pebble, perhaps in reference to St. Peter, The Rock upon which the Catholic Church is founded.« Weitere Namen, unter denen Kamm auftrat, waren: »The Little White Rock«, »White Rock of Eternal Truth & Prince of the Apostles«, »Our Little Peter«, »Peter Romanus the Second to Be«, »Future Vicar of Holy Mother Church«, »Little Abraham«, In seinen Auditionen erhielt er von Maria folgende Namen: »My Mystical Spouse« und »Little White Rock of My Immaculate Heart«.

<sup>145</sup> *The Apocalyptic Ark*, Bomaderry, 1984.

<sup>146</sup> Zuletzt im Mai 2000: »...the Warning will be triggered off by the Comet called »Kohoutec« ... dear children, and the Great Chastisement, the Comet that will hit the Earth, is called »Wormwood.« *The Little Pebble*, 2.5.2000.

tradierten Lehre der Kirche stehen, müssen verworfen werden.«<sup>147</sup> Interessanterweise leitet **Kamm** seine Legitimation von dem selbsternannten deutschen Bischof **Bartholomew Schneider** ab, der auch den **Order of St. Charbel** offiziell anerkannte.<sup>148</sup> In einer Selbstdarstellung auf seiner Website beschreibt **Kamm** seine Berufung und seine Mission: »Die Erscheinungen der Mutter Gottes, die Little Pebble in der Nähe Nowras in Australien zuteil wurden, übertreffen an Bedeutung alle Erscheinungen, die seit Ihrer Himmelfahrt erfolgt sind. ... Als **Little Moses** wird er die Kirche durch die Zeit des großen Abfalls (2. Thess. 2. 3–12) in das glorreiche Königreich Christi bei seinem zweiten Kommen am Ende der Zeit führen. ... Am 2. Februar 1984 sandte Unsere Gesegnete Mutter durch Little Pebble eine öffentliche Botschaft an Australien und die Welt. Dies war die zweite öffentliche Botschaft, in der bereits der eigentliche Grund für Ihre Erscheinung enthalten war, nämlich der Ruf nach Bekehrung und Buße. ... Aus diesem Grunde erhält Unsere Frau eine neue Bezeichnung: OUR LADY OF THE ARK, MARY OUR MOTHER, HELP OF CHRISTIANS. Unsere Frau gab auch dem Seher, William Kamm, einen neuen Namen, unter dem er weltweit bekannt wird: LITTLE PEBBLE. Am 19.5.1984 teilte die Heilige Jungfrau William Kamm die Bedeutung ihres neuen Namens für die Endzeit mit: »Meine Kinder sollen meditieren über die Bedeutung des Symbols Meines Erscheinens auf der Erde als »Our Lady of the Ark, Mary Our Mother, Help of Christians«, weil in diesem Namen der Schlüssel zum Erkennen der Zeichen der Zeit, des Endes der Zeit, aber nicht des Endes der Welt, verborgen liegt. Der Regenbogen bedeutet Frieden und ein Bund mit Gott. Unsere Mutter trägt das Heilige Kind auf Ihrem linken Arm und Jesus hält das Braune Scapulier und den Heiligen Rosenkranz in den Händen. Dies ist ein Symbol, das zeigt, auf welche Weise Eure Mutter Ihre geliebten Kinder retten wird. ... Dem Heiligen Dominikus wurde prophezeit, dass die Gesegnete Jungfrau Maria eines Tages die Welt rettet mit Hilfe des Heiligen Rosenkranzes und des Braunen Scapulier. In der rechten Hand trägt sie ein Boot, das ist die Arche Noahs. Dies, mein Kind, zeigt, dass die Welt wiederum durch ein Strafgericht geht und nur wenige gerettet werden.«<sup>149</sup>

Bei einer Marienerscheinung am 4. April 1992 erhielt **Kamm** weitere Botschaften: »Gegenwärtig haben viele Seher Botschaften über Gerichte, über Leiden und Abfall erhalten, die dieses Zeitalter charakterisieren. Die Botschaften, die Little Pebble erhalten hat, sind von großer Bedeutung; in ihnen offenbart Unser HERR und Unsere FRAU, dass Strafgerichte über die Kirche und die Welt hereinbrechen werden. Gleichzeitig bieten sie das Heilmittel oder die spirituelle Medizin an, die man braucht, um dem kommenden Unheil zu entfliehen.«<sup>150</sup> Am 1.1.1998 erhielt **Kamm** eine neue Botschaft: Gott offenbarte

<sup>147</sup> *The Guardian*, 18.4.2000.

<sup>148</sup> Im *Osservatore Romano* vom 19.9.1995 wird vor den illegalen Aktivitäten Schneiders gewarnt.

<sup>149</sup> <http://www.shoal.net.au>.

<sup>150</sup> Ebd. Noch am 28.9.1999 sah sich der zuständige Bischof genötigt, eine Presseerklärung abzugeben: »As the result of several misleading claims by William Kamm regarding his status, and the Order of St. Charbel, Bishop Wilson of the Diocese of Wollongong produced the following press release:

»Mr. Kamm claims Bartholomew Schneider, who lives in Germany has approved formally the Order of Saint Charbel. Bishop Wilson's investigations reveal that Bartholomew Schneider is not a bishop and he holds no office of authority in the Roman Catholic Church.«

ihm, dass er als »Kleiner Abraham« den Auftrag erhalte, die Restkirche auf Erden zu ihrem glorreichen Sieg und im Triumph des Unbefleckten Herzens Marias zur Vorbereitung auf die Wiederkunft Jesu, »unseres Liebenden Erretters zu führen«. <sup>151</sup>

Der Order of St. Charbel zeichnet sich auch durch eine tiefe Verehrung der Erzengel aus. Besondere Bedeutung wird **Barachiel** zugesprochen, dessen Legionen im Dienste der Königin Maria in einem endzeitlichen Kampf gegen die satanischen Mächte verwickelt sind. <sup>152</sup>

Die Marienerscheinungen, die **Kamm** zuteil werden, haben also, ebenso wie die Visionen der Seher und Seherinnen des **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God**, prämillennialistischen Charakter: sie künden das Ende der Zeit und die vorausgehende Zeit der Strafen und der Trübsal vor der Parusie an.

Im Zusammenhang der Nachforschungen über die spektakulären Massenmorde fanden die Journalisten **Giles Foden** und **Anna Borzello** im Hause **Kibweteres** mehrere Dokumente, die von **Kamm** stammen, und die eindeutig belegen, dass zwischen dem afrikanischen und dem australischen Marienkult direkte Beziehungen bestanden. <sup>153</sup> Im Oktober 1989 hielt **Kamm**, der von enthusiastischen Marienverehrerern eingeladen worden war, im Hauptquartier der Polizei von **Kampala** religiöse Versammlungen ab, an denen auch **Kibweteres** und seine Ehefrau teilnahmen. <sup>154</sup> **Teresa** betonte aber in einem Interview, dass sie bereits vor seinem Ugandabesuch mit **Little Pebble** in Verbindung stand: »Wir interessierten uns für Visionen der Gesegneten Mutter. ... Little Pebble schickte uns diese Schriften und ich korrespondierte mit ihm.« <sup>155</sup> Das **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** hat wesentliche Elemente der Lehre **Kamms** übernommen: Die Marienerscheinungen, die befremdende Bezeichnung der die Visionen begleitenden Auditionen als »voice box« <sup>156</sup>, die Bedeutung der Heiligen St. Dominikus und St.

<sup>151</sup> S. o. The Little Pebble a.k.a William Kamm: God »put the »Little Pebble« to the test when He revealed his role was the New »Little Abraham« – called to lead... the Remnant Church upon Earth to its glorious victory, in the triumph of the Immaculate Heart of Mary to the preparation of the Second Coming of Jesus, our Loving Saviour.«

<sup>152</sup> S. dazu: KREUZER, H., *Die Engel, unsere mächtigen Fürbitter*, Trimbach, Marianisches Schriftenwerk, 1983 (4. Aufl.).

<sup>153</sup> *The Guardian*, 18.4.2000: »The documents found in Kibweteres's house are a mixture of dispatches from Little Pebble's Australian headquarters and apparently verbatim transcripts of the talks Mrs. Kibweteres says he gave in Uganda. They also include a prayer for satanic exorcism.« Vgl. auch *Sydney Morning Herald*, 18.4.2000: »The documents linking the Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God to a Nowra-based sect have been discovered in the home of Joseph Kibweteres ... they show that the leader of the Australian group, Mr. William Kamm, met, corresponded and provided inspiration to Kibweteres.« Dies wird auch von dem Journalisten Giles Foden bestätigt, dem von Teresa Kibweteres ebenfalls Einblick in die Korrespondenz mit Kamm gewährt wurde. S. »In the Name of Mary«, *The Guardian*, 21.4.2000.

<sup>154</sup> Der Sohn **Kibweteres**, **Juvenal Rugambwa**, erinnert sich, dass die Begegnung mit Little Pebble seine Eltern begeistert habe: »I remember them going, and when my father came back he said that Little Pebble had filled him with new hope.« *The Guardian*, 18.4.2000.

<sup>155</sup> *The Guardian*, 18.4.2000.

<sup>156</sup> »The authentic Apparition Sites – like so many pulpits in the world – Our Lady, through her voice – box's has ceaselessly called the world to conversion with grave warnings. However, all continues to happen to the letter! The bitter fruits have ripened on the tree while many have watched it all happen!« [http://www.shoal.net.au/^mwoa/\\_apparitions](http://www.shoal.net.au/^mwoa/_apparitions).

Charbel,<sup>157</sup> die überschwengliche Verehrung des Rosenkranzes und des Scapuliers, die apokalyptische Bedeutung des Symbols der Arche, die Lehre von den endzeitlichen Strafen und der dreitägigen Finsternis vor der Zeitenwende.<sup>158</sup>

## 6. Parusieverzögerung und Massenmord

Die quälende Frage, die sich nach den Ereignissen des 17. März stellt, betrifft die Motivation, die Führer und Anhänger der Bewegung **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** nötigte, sich und andere zu vernichten. Zu fragen ist auch, wie es möglich sein konnte, dass Freunde, Nachbarn und Verwandte der Anhänger der Bewegung vorher keinen Verdacht geschöpft haben. Weder das Verhalten der Gläubigen noch ihre Schriften geben eindeutige Hinweise auf die Motive, die dem Ausbruch religiöser Gewalt zu Grunde lagen.

Die folgende Rekonstruktion geht von der Hypothese aus, dass die Parusieverzögerung die entscheidende Ursache für das tragische Ende des apokalyptischen Marienkults ist:

In der Schrift **A Timely Message** befindet sich eine geheimnisvolle Christusbotschaft: (56) »Ihr alle, die ihr auf diesem Planeten lebt, hört, was ich euch zu sagen habe: ›Wenn das Jahr 2000 erfüllt ist, wird das folgende Jahr nicht Zweitausendundeins sein. Das folgende Jahr wird das Jahr Eins für eine neue Generation sein, die auf diese Generation folgt. ... Diejenigen, die Buße tun und zu Gott zurückkehren, gelangen in das Jahr Eins und sie werden ›die Erlösten‹ genannt. Die Jahre zwischen jetzt und dem Jahr Eins der nächsten Generation werden A SIEVE (Akacencuzo) genannt.<sup>159</sup> (57) Ein Mensch, der an AIDS leidet und der nicht genug Blut in seinem Körper hat, dessen Lebensspanne wird 6, 7, 8, 9, 10–20 Monate betragen. Wenn er viel Blut hat, wird seine Lebensspanne drei Jahre nicht überschreiten. Jeder, der nicht zu Gott zurückkehrt, wird vergehen zusammen mit der Generation, die mit dem Jahre 2000 endet. Auch werden viele an anderen Strafgerichten zugrunde gehen. Diese Generation endet in einer dreitägigen Finsternis. Am Ende der dreitägigen Finsternis wird eine neue Generation erstehen. Denjenigen, die in das Jahr Eins gelangen, wird als Belohnung für ihren Glauben an Gott neue Erkenntnis verliehen.

<sup>157</sup> Interessant ist, dass es sich bei einer Büste, die in der Schule von Kanungu gefunden wurde, nicht um eine Darstellung Christi sondern die Statuette von St. Charbel handelte, wie **Marlene Maloney**, eine Mitarbeiterin der katholischen Agentur Fidelity Press herausfand (*Little Pebble*, 2.5.2000).

<sup>158</sup> William Kamm wandte sich mit Entrüstung gegen die in der Öffentlichkeit erhobene Kritik, sein Auftreten in Uganda habe die Führung der Bewegung beeinflusst: »Our teaching is nothing like what they proceeded to do because they took their lives. Our teaching is to preseve life, so therefore what eventuated there, as far as I am concerned, is very, very sad.«Aber er fügte gleich hinzu: »The media already for so many years have been trying to link us with all these doomsday groups, which is totally idiotic, because our group has nothing to do with doomsday.« *The Guardian*, 19.4.2000.

<sup>159</sup> Die Bedeutung dieses Wortes ist bislang nicht bekannt.

Den Erlösten werden neue Erkenntnisse, neue Leiber und neue materielle Güter, die überaus schön sind, gegeben.«<sup>160</sup> Obwohl in den Schriften der Bewegung eindeutig das Ende des Jahres 2000 als Zeitpunkt der Parusie prophezeit wird, bezeugen alle mündlichen Quellen, dass ihre Anhänger glaubten, dass mit dem Ende des 2. Jahrtausends die erwartete Zeitenwende anbrechen werde und dass eine Flucht vor dem apokalyptischen Schrecken der »dreitägigen Finsternis« vorbereitet werden müsse. Im Herbst des Jahres 1999 erfasste die Mitglieder vieler Religionsgemeinschaften in Uganda ein wahres Millenniumsfieber.<sup>161</sup> In besonders starkem Maße scheinen die Mitglieder der Bewegung **Credonias** den Jahreswechsel entgegen gefiebert zu haben.<sup>162</sup> **Dinah Tibahurira**, eine Nachbarin, erinnert sich: »Als es Oktober wurde, hörten sie auf, ihre Felder zu bestellen. Credonia sagte mir, dass es unvernünftig wäre weiterzuarbeiten, weil die Welt zu Ende ginge.«<sup>163</sup> Im September und November 1999 bannte die Regierung zwei Verdacht erregende apokalyptische Bewegungen: es handelte sich dabei um die im **Luwero-Distrikt** (Zentral-Uganda) ansässige, von **Wilson Bushara** gegründete **World Message Last Warning Church**<sup>164</sup> und um die Gemeinschaft der jugendlichen Prophetin **Nabassa Gwajwa**, die ihr Zentrum in **Ntusi** im **Sembabule-Distrikt** (West Uganda) hatte. Nicht auszuschließen ist, dass zwischen **Credonia Mwerinde** und **Nabassa Gwajwa**, deren Anhänger sich hauptsächlich von Honig ernährten, persönliche Beziehungen bestanden. Auch sie hatte in einer Vision den göttlichen Auftrag erhalten, die Menschen angesichts des bald eintretenden Weltenendes zur Buße zu rufen.<sup>165</sup>

Die ausbleibende Parusie am Jahresende hatte starke Auswirkungen auf die Gläubigen: Der anglikanische Lokalbischof **John Ntegyereize** berichtete: »Starting in September there where rumors here that the world was going to end. ... I used to tell people, »No, don't get worried. The end is not coming. The sun will rise from the east and set in the west, just like any other day. And on Jan. 1 it did. But some people still didn't believe.«<sup>166</sup> Zu diesen Personen zählten sicherlich viele Mitglieder des **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God**.

Viele von ihnen waren schon zum Ende des Jahres 1999 nach **Kanungu** gezogen, nachdem sie ihr letztes, ohnehin geringes Hab und Gut verkauft hatten und waren jetzt

<sup>160</sup> A Timely Message..., 53f.

<sup>161</sup> *IRIN – Central and Eastern Africa*, 24.3.2000: »The advent of the new millennium had a strong impact on sects and members of mainstream religions. For example, in Kakamega, western Kenya, hundreds of women dressed in white on the eve of the millennium and waited throughout the night in Pentecostal churches for Jesus »to appear« for the end of the world.«

<sup>162</sup> »Predicting that the world would end with 1999, the cult crusaded for a return to life according to the Ten Commandments as the only path of salvation.« SMH-Text: After the world's end.

<sup>163</sup> SANDERS, R., aaO.

<sup>164</sup> *BBC News*, 20.3.2000. **Wilson Bushara** konnte sich zunächst dem Zugriff der Polizei entziehen. Er wurde erst am 17. Juli 2000 gefasst. Ihm und 37 seiner Anhänger werden verschiedene kriminelle Vergehen einschließlich Entführung vorgeworfen. *BBC News*, 18.7.2000.

<sup>165</sup> Allerdings scheint der Kult **Nabassa Gwajwas** stärkere indigene Elemente enthalten zu haben: »Hima spirits and Tutsi ancestors speak through the prophet.« *BBC News*, 25.11.1999.

<sup>166</sup> ROBINSON, S., »An African Armageddon«, in: *Time Europe*, 3.4.2000, Vol. 155, No. 13.

mittellos.<sup>167</sup> Der Zeuge **Peter Ahimbisibwe** berichtete, dass verzweifelte Mitglieder der Bewegung nach dem Ausbleiben des Weltenendes nach der Jahrtausendwende die Glaubwürdigkeit und Autorität des »Rates der 12 Apostel« in Frage gestellt und die Rückgabe ihres Eigentums verlangt hätten.<sup>168</sup> Es ist davon auszugehen, dass eine von **Kibwetere** am Jahresanfang verkündete »revidierte Weissagung« keine durchschlagende Wirkung zeigte.<sup>169</sup> Dabei handelte es sich um eine Christusbotschaft vom Januar 2000: »Die Welt wird nicht am 1. Januar 2000, sondern am Ende des Jahres 2000 untergehen.«<sup>170</sup> Am 15. Januar schickten **Joseph Kibwetere**, **Credonia Mwerinde**, **Dominic Kataribaabo** und **Henry Byarugaba** einen Rechenschaftsbericht an die zuständigen staatlichen Stellen, in dem sie die Geschichte der Bewegung, ihre Ziele und Programme detailliert darstellten.<sup>171</sup> Am Ende des Briefes findet sich wiederum eine geheimnisvolle Andeutung: »And you, being the leaders, it is important that you know about the following, whether you may believe it or not, the truth of the matter is that it is not going to change:

When the year 2000 comes to an end, the present times or generation will be changed and there will follow a new generation and new earth, only those who have the Ten Commandments of God will go to live in the New Earth. The year 2000 will not be followed by 2001 but it will be followed by YEAR ONE in a NEW GENERATION.«<sup>172</sup> Die Verschiebung der Parusie um ein Jahr ist möglicherweise von den verzweifelten Kultmitgliedern nicht ohne Widerspruch hingenommen worden.

Es kann daher nicht ausgeschlossen werden, dass die Führung der Bewegung die Dissidenten und rebellierenden Anhänger nach und nach hat ermorden und in Massengräbern verscharrten lassen, um ihre Glaubwürdigkeit und Macht zu erhalten.<sup>173</sup> Die meisten Morde wurden vor dem 12. März verübt; wahrscheinlich hatte man die Opfer vergiftet. Die von der Polizei in Auftrag gegebenen Obduktionen ergaben, dass die Opfer

<sup>167</sup> Vgl. *East African*, 27.3.2000; *News 24*, April 7, 2000: K. SALMON, *Why cult murders went undetected: »A week before the fire, sect members started selling off property – cattle, goats and motorbikes – at throw away prices, saying that they were going to heaven. Cult believers who ran shops sold all their merchandise and closed their businesses.«*

<sup>168</sup> MELTON, J.G., *Similar Endings, Different Dynamics*, aaO.

<sup>169</sup> MELTON, J.G. ebd.

<sup>170</sup> *New Vision*, 21.3.2000: »Kibwetere issued a statement to a local vernacular weekly, Orumuri, in January reassuring his followers that Jesus Christ had re-appeared to him with another message. He quoted Jesus as saying the world would not end on January 1, 2000 as he (Kibwetere) had prophesied but at the end of 2000. The handwritten statement in Runyankore, which was never published, was issued from the cult's headquarters at Ishayuriro rya Maria P.O.Box 19 Karuhina, Kanungu, Rukungiri district. He wrote: »I, Joseph Kibwetere, my Lord Jesus Christ, has appeared to me and given me a message to all of you that there are some people arguing over the message that this generation ends on 1/1/2000. On the contrary, the generation ends at the end of the year 2000 and no other year will follow. Kibwetere said the programmes to re-assure the people about the end of the world and restoration of the Ten Commandments were slated to be broadcast on Radio Toro and Radio Uganda, soon. These programmes did not, however, take off.«

<sup>171</sup> S. Appendix I: Kanungu Apocalypse.

<sup>172</sup> Ebd.

<sup>173</sup> Dies lässt sich auch aus den Aussagen von **Peter Ahimbisibwe** schließen; so IAN FISHER, *Tough questions got deadly reply*: <http://netmarket.fairfax.com.au/news/0004/04/world/world08.html>. ADRIAN BLOMFIELD: *Reuter*, 1.4.2000: »The sect's leaders apparently began killing members, who had been urged to give their worldly goods to the cause, after they started asking for their money back when the world did not end last December 31 as predicted.«

keinen Widerstand geleistet hatten.<sup>174</sup> Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, dass es sich um Ritualmorde gehandelt hat.

Irgendwann am Jahresanfang soll die Nachricht von einer neuen Marienbotschaft verbreitet worden sein, dass das Ende der Zeiten zur Mitte des Monats März 2000 einbrechen würde.<sup>175</sup> Die Mitglieder der **entumwa** hätten angesichts des wachsenden Widerstandes unter ihren Anhängern und der bohrenden Fragen nach Verbleib Hunderter von aufmüpfigen Brüdern und Schwestern den Plan fassen können, unter Bezugnahme auf diese letzte Marienbotschaft, am 17. März 2000 in der Kirche von **Kanungu** das prophezeite »Harmageddon« zu inszenieren.<sup>176</sup>

In der Woche vor dem tragischen Ereignis gab es Hinweise, dass in der Gemeinde etwas Außergewöhnliches vorging. Es wurde berichtet, dass Abgesandte der entumwa durch das ganze Land reisten und die Mitglieder aufforderten, unverzüglich nach Kanungu zu kommen. Ebenfalls kursierten Gerüchte, dass die Führer die letzten Besitztümer der Gemeinschaft zu Spottpreisen verkauft hätten. Man erinnerte sich, dass es durchaus Anzeichen auf außergewöhnliche Vorgänge gegeben habe: »In Kanungu, neighbors living near one of the cult's farms said they noticed a decrease in the number of people working in the fields in the weeks preceding the inferno. Tibamwenda, the Anglican priest, said queries about the whereabouts of sect members were met with silence or an explanation that they were spreading their doctrine elsewhere.«<sup>177</sup> Alle offenen Schulden, die die

<sup>174</sup> SANDERS, R., aaO.

<sup>175</sup> »Early this year, word was sent out that the end of the world would come between March 15 and 17.« *East African*, 27.3.2000. Polizisten entdeckten einen Kalender, in dem der 17.3.2000 markiert und dem Wort »Bye« gezeichnet war. SANDERS, R., aaO.

<sup>176</sup> Vgl. auch *East African*, 27.3.2000: »Writing to his family on March 16, the doomsday cult leader told his wife that the end for him and his congregation would come the next day and told her to »keep the candle burning.« »Leader Kibweterere appears to have planned the tragedy in advance. He allegedly sent a letter to his wife before the tragedy, encouraging her to continue the religion because the members of the cult were going to perish the next day.« **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God: A destructive cult.** Auch die für NGO's zuständige Behörde meldete, dass kurz vor dem 17.3.2000 ein Schreiben eingegangen sei, in dem von dem unmittelbar bevorstehenden »Ende dieser Generation« die Rede war: »The letter dated January 15, was addressed to the Rukungiri District Resident Administrator. It gave the history of the cult, its achievements and plan to acquire two vehicles. ... the last correspondence to the board sounded more like a farewell message. They thanked the Government for the support rendered to the cult. But no one suspected the cult was planning a mass suicide.« **John Kakande** in *New Vision*, 23.3.2000. (s. Appendix I) Vgl. auch *MSNBC News*, 3.4.2000: »A former member of a Christian doomsday sect (Ahimbisibwe) says the cult's unfulfilled doomsday prophecy spurred opposition and possibly the murder of sect dissidents. ... The failure of the world to end led members to demand belongings they had surrendered to join the Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God – a challenge that led to the retaliation of sect leaders ... »The people who sold their property would inquire one-by-one. Whoever would inquire would disappear«, said Ahimbisibwe.« »Uganda: Focus on cultism and religious freedom«, *IRIN – Central and Eastern Africa* irin/ocha.unon.org: »Local officials said the cult had invited government representatives to Kanungu for a party on Saturday 18 March. Police believe this may have been a way of covering for the increased numbers of people at the commune and ritual preparations. Before their deaths members paid outstanding graduated taxes and other debts. Members deposited a cult constitution and title deeds to the land at the local police station the week of the mass suicide. ... Other signals that the authorities failed to pick up was a statement ... Kibweterere sent to a vernacular local paper, reassuring his followers that Jesus Christ had appeared to him with new prophecies of Armageddon.«

<sup>177</sup> *New Vision*, 20.3.2000: **Juvenal Rugambwa**, ein Sohn **Kibwetereres**, berichtete einem Journalisten unmittelbar nach den Ereignissen: »A week before, the residents told us they sold cows on their farm and a motorcycle and told

Bewegung hatte, wurden bis zum letzten Schilling beglichen und Vertreter der Gemeinschaft bezahlten wenige Tage vor dem 17. März im Finanzamt der Stadt die Steuern für jedes Gemeindeglied. Eine Dorfbewohnerin erinnerte sich daran, dass die Gläubigen immer davon gesprochen hätten, dass diese Kirche die Arche Noahs sei und dass zu einem bestimmten Zeitpunkt in diesem Jahr das Ende der Welt einbrechen werde.<sup>178</sup> Auch der Sohn **Kibweteres, Juvenal Rugambwa**, ist sich sicher: »... they had built an ark at Kanungu similar to the Biblical Noah's ark, in which the end of the world would find them.«<sup>179</sup> Es steht außer Zweifel, dass das Betreten der Kirche von **Kanungu** im März 2000 von den Gläubigen als der prophezeite Einzug in die Arche verstanden wurde.<sup>180</sup>

Für den magisch geprägten afrikanischen Kontext charakteristisch sind Gerüchte, dass die Führer der Bewegung angesichts des wachsenden Widerstandes ihrer Anhänger rituelle Kindermorde praktiziert hätten, um durch das Vergießen unschuldigen Blutes das drohende Unheil von sich abzuwenden.<sup>181</sup> Die ugandische Polizei schließt daher die Theorie nicht aus, dass »die Kultleiter den Rat von Zauberern angenommen und damit begonnen hätten, jede Woche ein Kind zu opfern und sein Blut zu trinken, um böse Geister, Gegner und Regierungsbeamte abzuwehren. Dies könne die enorm große Zahl von Kinderleichen, die in den Massengräbern gefunden wurden, erklären«.<sup>182</sup>

Der die Ermittlungen leitende Kriminalbeamte ging lange Zeit von der Theorie aus, dass die Ermordeten sich gegen ihre Führer gewandt hätten, die sie dazu gebracht hatten, aufgrund der Prophezeiungen vom Welteneinde, ihr Eigentum zu verkaufen und es ihnen zu überlassen: »Das Jahr 2000 kam und das Ende der Welt trat nicht ein. ... Ich glaube daher, dass Kibweteres schnell überlegt und seinen Anhängern das Welteneinde bereitet

---

whoever bought to pay the balance before March 17, because the Holy Spirit was coming to take them to heaven.« Vgl. MELTON, J.G., *Was It Mass Murder or Suicid*: [http://www.beliefnet.com/frameset.asp?pageLoc=/story\\_16/story\\_1640-1.html](http://www.beliefnet.com/frameset.asp?pageLoc=/story_16/story_1640-1.html): »It appears that during the last week, the members of the group at Kanungu began to prepare for their deliverance at the hands of the Virgin Mary. ... Some members sold property and destroyed personal items.« Vgl. auch ANN M. SIMMONS: »Uganda Piecing Together Puzzles of Enigmatic Sect«, in: *Los Angeles Times*, 22.4.2000.

<sup>178</sup> *Daily Mail & Guardian*, 24.3.2000. Vgl. auch *BBC News*, 29.3.2000: »Locals said the group had described their church as kind of Noah's ark. ... They were told that at a certain time this year the world would end and so the leaders made it happen, and perhaps the people there believed it had happened.« A. BORZELLO, »Ark: that was to save cultists: <http://www.smh.com.au/news/0003/21/world/world10.html>.

<sup>179</sup> *Monitor*, 7.4.2000. Auch der Bischof von Mbarara äußerte sich vor französischen Journalisten: »... cette église a été présentée aux fidèles comme une nouvelle arche de Noé dans laquelle ils allaient échapper à la fin du monde.« Actualités sur les sectes en avril 2000, <http://www.multimania.com/tussier/rev0004.html>.

<sup>180</sup> *Monitor*, 4.4.2000: »A villager in Sweswe explained that on March 10, a week before the Kanungu inferno, Katedralwe sold her his house for a pittance to raise the fare to travel to Kanungu, where he said he expected to meet Jesus Christ and the Virgin Mary.« *The Guardian*, 18.4.2000: »The followers of the Restoration of the Ten Commandments of God called the church they entered before burning to death their »Ark«. They also told friends and relatives that the Virgin Mary was coming to take them to heaven – also promised to Little Pebble's followers on their leader's website.« So auch *Catholic News Service*, 21.3.2000 und J. HAMMER, »An Apocalyptic Mystery«, in: *Newsweek*, 3.4.2000.

<sup>181</sup> *New Vision*, 30.3.2000. Diese Legende kursierte auch in Kreisen der »rechtgläubigen« Katholiken: »Did you know that Credonia Mwerinde used to sacrifice a child every Friday?« sagte ein Prieser in einem Interview und ein anderer fügte hinzu: »She used to sacrifice children and to mix their blood with the food of the members.«

<sup>182</sup> *East African*, 17.4.2000. Im Polizeibericht findet sich folgende Angabe: »The cult leaders had started consulting witches in Karoza, Masaka and Mityana. The witches advised them to kill the opposition leaders and drink the blood of a young slain child to keep off the spirits and Government.« *New Vision*, 28.3.2000.

hat.«<sup>183</sup> In den Gemächern der »Apostel« wurden später in 4 Latrinen mehrere Leichen gefunden; ein geheimer Durchgang führte zu den Aufenthaltsräumen der Gläubigen. Ein Journalist der Zeitschrift *Newsweek*, der in dem verlassenen Speiseraum der Gemeinschaft ein Notizbuch **Kibweteres** gefunden hat, gab dazu folgenden Bericht: »In großer Erregung hat Kibwetera angekündigt, dass die Morgendämmerung des ›Jahres Eins‹ nahe sei. ›Wir warten auf den 31. Dezember‹, schrieb er am Morgen des Weihnachtstages. An Silvester bereitete er seine Herde auf das Ende der Welt vor. ›Wir müssen alle Kanister mit Wasser füllen‹, schrieb er. ›Wir müssen rein sein, um uns auf den Himmel vorzubereiten.‹ Neujahr kam und ging. Um die Mitte des Monats Februar sprach Kibwetera erneut Prophezeiungen über das Jüngste Gericht aus. ›Kauft Blumen‹, schlug er vor, ›reinigt die Kirche und ruft weitere Mitglieder zu diesem Anlass zusammen.‹ Zwei Wochen vor dem Inferno scheint Kibwetera die Sache in seine eigene Hand genommen zu haben. Als sich ein Sektenmitglied beklagte, dass ›die Kanister leck seien‹, habe Kibwetera geheimnisvoll geantwortet: ›Kümmere dich nicht darum. Bald wird alles vorbei sein. Wir werden ein großes Feuer machen und dann werden die Kanister nicht mehr lecken.‹<sup>184</sup> Um den Anwohnern vorzutäuschen, dass das Leben normal verlief, soll die Leitung zu einem Fest eingeladen haben, das am Samstag, den 18. März – also einen Tag nach dem Feuer – auf ihrem Gelände stattfinden sollte. Am Donnerstag abend versammelte man sich im Speisesaal zu einem Festmahl.<sup>185</sup> Möglicherweise wurde dem Essen Gift beigemischt.<sup>186</sup> »Am nächsten Morgen betraten die Gläubigen geschwächt die Kirche. Türen und Fenster wurden von innen zugenagelt. Dann wurde ein Streichholz entzündet und eine Mischung aus Benzin, Schwefelsäure und Insektenvernichtungsmittel angesteckt.«<sup>187</sup> Den Opfern war sicherlich

<sup>183</sup> *The East African*, 17.4.2000.

<sup>184</sup> J. HAMMER, »An Apocalyptic Mytery«, in: *Newsweek*, 3.4.2000.

<sup>185</sup> Die Vermutung, es habe sich um eine eschatologische Eucharistiefeyer gehandelt, ist nicht unbegründet: Polizisten entdeckten einen geschmückten Tisch, der für zwölf Personen gedeckt worden war. Vgl. SANDERS, RICHARD, aaO. Die Kosten für das letzte Abendmahl sollen von einer wohlhabenden Anhängerin des Kultes, **Seforosa Uamurumba**, übernommen, die in den Flammen umkam, übernommen worden sein. Ihr Ehemann, **Januarius Uamurumba**, der seiner Frau nicht gefolgt war, berichtete, dass sich die Gläubigen nach dem Festmahl in einen Saal, in dem sich ihre Kultstätte befunden habe, begeben hätten, »wo sie sich mit einem besonderen Öl einrieben, das dem Anführer der Sekte von der Gottesmutter für eine besondere Zeremonie übergeben worden sein soll.« *Fides Internationaler Friedensdienst*, 31.3.2000, Nr. 4182: <http://www.fides.org/German/2000/g20000331.html>.

<sup>186</sup> Der Polizeiarzt Sam Birungi fand Giftflaschen.

<sup>187</sup> *Newsweek*, 3.4.2000. Es wird vermutet, dass Kataribaabo, der in der TOTAL-Tankstelle in Rukungiri Benzin und 40 Liter Schwefelsäure gekauft hatte, das Feuer entzündet hat. Nach anderen Spekulationen ist **Kibwetera** lange vor dem Inferno von **Kanungu** umgebracht worden; in einer Meldung der Zeitung *Monitor* vom 3.5.2000 wird aus einem Polizeibericht zitiert: »Kibwetera could have died between October and December 1999, triggering off disagreements amongst the rest of the cult leaders. ... non of the cult's documents retrieved from Kanungu and other places had Kibwetera's signature. ... All documents show (Mwerinde) Credonia's signature. ... some of the documents bear imitations of Kibwetera's signature. ... information from former followers of the cult now indicates that Kibwetera was not seen at least for six months prior to the fateful March 17 inferno. It seems that in the last days, Kataribaabo and Credonia (Mwerinde) were fully in charge. For instance, she was the one doing all activities like the purchasing of items for their last supper.« Vgl. auch *Massenmord in Uganda*, 5.6.2000, <http://www.agpf.de/uganda1.html>. Ehemalige Familienmitglieder sind überzeugt, dass **Joseph Kibwetera** wie auch **Dominic Kataribaabo** in **Kanungu** umgekommen ist. Im Dezember 2000 wurde eine neue Version verbreitet: »... testimony of surviving members of the Movement of the Restoration of the Ten Commandments and other Kanungu residents, indicates that Mwerinde escaped alone in a vehicle, in the early hours of March 17... Mwerinde sold off cult property without the knowledge of the

nicht klar, dass sie sterben würden, vielmehr glaubten sie, dass die »Arche« ihr Refugium vor der unmittelbar bevorstehenden Apokalypse sei. Die Dorfbewohnerin **Anastasia Komulaiti** sagte in einem Interview: »Sie wussten, dass sie am 17. März weggehen würden, weil die Jungfrau Maria versprochen hatte, in den Morgenstunden im Lager zu erscheinen und sie mit sich in den Himmel zu holen.«<sup>188</sup> Diese Aussage wird bestätigt von einem ehemaligen Mitglied der Bewegung: Die Führer erzählten, »dass sie sich zu dem genauen Zeitpunkt, an dem die Erde an ihr Ende kommt, im Hause einschließen sollten. Satan könnte dann das Licht nicht sehen, das im Hause leuchtete. Sie würden mit einem besonderen Brennstoff ausgestattet, der von der Jungfrau Maria gesegnet worden sei. Als sie das Benzin sahen, haben sie vielleicht angenommen, dass es sich um den verheißenen gesegneten Brennstoff gehandelt hat. Und sie dachten, lasst uns jetzt das Licht anzünden, damit wir unser eigenes Licht haben, während die Menschen draußen in der Finsternis vergehen.«<sup>189</sup> Sie folgten damit den in den Marienbotschaften enthaltenen Weisungen über das Verhalten der Gläubigen während der dreitägigen Finsternis.<sup>190</sup>

---

two other leaders, Kataribaabo and Kibwetere, whom she could have duped to their deaths in the fire. ... The day she escaped, Kataribaabo and Kibwetere, were not seen with her.« DANIEL E. MARTIN: »Did Mwerinde Kill Other Kanungu Cult Leaders?« in: *Africa News Service*, 10.12.2000. Die Vermutung, daß sich nur Credonia Mwerinde dem Inferno entzogen hat, findet sich zum ersten Mal in dem Artikel »Priestess Of Death« von LARA SANTORO (in: *NewsWeek International*, 6.8.2000). Dieser Text ist charakteristisch für die in der Folgezeit häufig vertretene Hypothese, dass der »dämonischen Todespriesterin« Credonia Mwerinde die Hauptschuld für den Massenmord anzulasten sei. Es kursieren Gerüchte, dass Credonia bereits vorher gemordet habe: »... the mass murder was reportedly not the first time Mwerinde had killed; she could be violent and vindicative and was possibly mentally unstable; she was obsessed by fire and a possible motivation for the final murder may have been to squelch a rebellion after the cult's nominal leader died.«

<sup>188</sup> *ABC News*, 7.4.2000; M.J. GORDON, *Was It Mass Murder or Suicid?*: »It appears that during the last week, the members of the group at Kanungu began to prepare for their deliverance at the hands of the Virgin Mary. ... Some members sold property and destroyed personal items.« Vgl. auch ANNA BORZELLO: *The Observer*, 20.3.2000: »Local people had heard members of the cult talk in biblical terms about their community. ›All along they had said that this church is the boat of Noah,‹ said Florence, a local villager, ›this is the ark and they were told that at a certain time this year the world would end and so the leaders made it happen and perhaps the people there believed it had happened.«

<sup>189</sup> SANDERS, R., aaO.

<sup>190</sup> »Always have ready and at hand your objects of protection: blessed waxed candles (with some bees wax), your medals, your pictures and holy objects from which flow all blessings...«

»ONLY BLESSED WAXED CANDLES WILL GIVE LIGHT. One such candle will suffice for each household during the three days of darkness. They will not give light in, the homes of the impious and blasphemers.

Close your windows, draw your shades! Remain Inside, do not venture outside of your door or you will not return. Do not look outside your windows, those that do will perish. Do not try to take your animals into your homes. They will be taken care of, put a St. Benedict Medal around their neck. PRAY!

Prostrate yourselves upon your floors. Pray with your arms outstretched, and beg mercy from God, the Father. Keep a 24 hr. vigil of prayer (mechanical clocks will only work). Our Lady said the darkness will last 72 hours, no more, no less.« <http://www.aculink.net/catholic/darkness.html>: *The End Days-Catholic Prophecy and Doctrine. The Three Days of Darkness*. FRANK RÄTHER hat zurecht darauf aufmerksam gemacht, dass die »Vorstellung, daß Gottesgläubige im Feuer in den Himmel gehen – wie es dann in der Verbrennung in der Kirche dokumentierte . alte Wurzeln hat. ... 1886 wurden zahlreiche Christen im damaligen Baganda-Königreich eingesperrt, damit sie von ihrem Glauben ablassen sollten, und dann, als sie dies auch nach einer Woche nicht taten – gefesselt in Schilfmatten gerollt und angezündet. 22 von ihnen sprach der Papst im Jahre 1964 heilig.« *Wenn die Hoffnung das Kapital und die Tradition die Wurzel ist*: <http://www.baz.ch/archiv/article-105290.html>. Auf diesen historischen Zusammenhang verweist auch MATSHIKIZA, JOHN, »Cult Deaths Recall Early Martyrs«, in: *Daily Mail & Guardian*, 31.3.2000.

## 7. Epilog

Unter den Toten von **Kanungu** befanden sich mindestens fünf Polizeibeamte.<sup>191</sup> Dies zeigt, dass die Gemeinschaft auch unter Polizisten und Regierungsbeamten<sup>192</sup> Anklang gefunden hat. Apokalyptisch-charismatische Neigungen sind in der ugandischen Polizei keine Seltenheit, wie neuere Untersuchungen ergaben. So existiert seit 1995 im Polizeihauptquartier von **Kampala** die **Christian Police Fellowship**, die ausschließlich aus »wiedergeborenen« Polizisten besteht und von einem Offizier Namens **Stephen Okwalinga** geleitet wird. **Okwalinga** steht in enger Verbindung mit einer pentekostalen Kirche in USA.<sup>193</sup> Weitere Beamte, die der Bewegung **Kibweteres** nahestanden, sind **Steven Oonyu**, der Leiter der apokalyptisch ausgerichteten Kirche **Wakaliga End-Time Church** und **Kezironi Olupot**, der in der Polizeigarnison von **Nsambya** die **Zion Fire Ministries** begründet hat.<sup>194</sup>

Die sterblichen Überreste der Führer und Führerinnen der Bewegung konnten weder in der Ruine der Kirche von **Kanungu** noch in einem der später entdeckten Massengräber mit Sicherheit identifiziert werden. Die Ermittlungsbehörden gehen davon aus, dass diese noch leben und sich auf der Flucht befinden. Aus diesem Grunde wurden **Joseph Kibweteres**, **Credonia Mwerinde**, **John Kamagara**, **Joseph Kasapurari**, **Dominic Kataribaabo** und **Ursula Komuhangi** zur Fahndung ausgeschrieben.<sup>195</sup> Die Behauptung, dass die Führerinnen und Führer sich bereichern wollten und mit den Besitztümern ihrer Opfer geflüchtet sind, ist bislang nicht bewiesen worden. Sollte es jedoch unter ihnen, was nicht ausgeschlossen werden kann, Überlebende gegeben haben, sind Vermutungen nicht unbegründet, dass diese sich der Rebellenbewegung **Lord's Resistance Army (LRA)** angeschlossen haben, deren Ideologie dem Denken des **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** nahe steht.<sup>196</sup> Es handelt sich dabei um eine im Norden Ugandas operierende religiöse Terrorgruppe, die das Ziel verfolgt, die Regierung in **Kampala** zu stürzen und einen christlichen Gottesstaat zu begründen. Anführer der **LRA** ist **Joseph Kony**, der als geistesmächtiger Charismatiker charakterisiert wird.<sup>197</sup> Nachschub und Rückzugsmöglichkeiten dieser Gruppe, die sozusagen einen »christlichen Dschihad« führt,

<sup>191</sup> *The Guardian*, 18.5.2000: »Five former Ugandan police officers are known to have died in the Kanungu fire, and allegations have been made about local authorities complicity in the cult's activities.«

<sup>192</sup> *BBC News*, 30.3.2000: Im Zuge der Ermittlungen, wurde der »assistant resident commissioner for Kanungu«, **Amooti Mutazindwa** unter dem Verdacht verhaftet, die Sekte unterstützt und gedeckt zu haben.

<sup>193</sup> *New Vision*, 12.4.2000.

<sup>194</sup> *New Vision*, 12.4.2000.

<sup>195</sup> *The Monitor*, 11.4.2000. Dies ist erstaunlich, da die Verwandten der Opfer unter den Toten Joseph Kibweteres und Dominic Kataribaabo identifiziert haben wollen. Der Verf. der vorliegenden Studie bezweifelt die Theorie der Behörden und vertritt die Hypothese, dass die Mitglieder der entumwa im Inferno von Kanungu umgekommen sind.

<sup>196</sup> *East African*, 17.4.2000: In anderen Quellen wird eine Verbindung mit der in Westuganda operierenden Rebellenbewegung »Allied Democratic Forces« vermutet.

<sup>197</sup> Zu Joseph Kony und seiner Bewegung s. DOOM, R. / VLASSENROOT, K., »Kony's Message: A New Koine? The Lord's Resistance Army in Northern Uganda«, in: *African Affairs*, Vol. 98 (1999), 5–36.

wird der **Lord's Resistance Army** von der islamistischen Regierung im Sudan angeboten.<sup>198</sup>

**Kony** ist der Neffe von **Alice Lakwena**, der Anführerin der »**Heilig-Geist-Bewegung**«<sup>199</sup>, die in den 80er Jahren Tausende von Rebellen ihres **Acholi**-Volkes um sich scharte, und mit den unter ihrem Kommando stehenden **Holy Spirit Mobile Forces (HSMF)** die ugandische Armee in ernste Bedrängnis gebracht hat.<sup>200</sup> Die »Prophetin«, die 1986 vom Heiligen Geist aufgesucht wurde, erhielt den Auftrag, in **Gulu**, im äußersten Norden Ugandas, eine »heilige« Armee aufzustellen und nach dem Sieg über die Truppen **Yoweri Musevenis** in **Uganda** ein neues Gemeinwesen zu errichten, das auf den Prinzipien der Zehn Gebote gründen soll. Um den Kampfeswillen der Rebellen zu verstärken, versprach die Charismatikerin ihren Anhängern, dass in den Gefechten mit den Regierungstruppen die feindlichen Kugeln an ihnen abprallen würden, wenn sie sich mit einer von ihr zubereiteten magischen Flüssigkeit einrieben. 1988 schlugen die Regierungstruppen den Aufstand nieder; **Alice Lakwena** floh nach Nordostkenia, wo sie in dem unter der Kontrolle der UNO stehenden Flüchtlingslager von **Dadaab** Zuflucht fand. Einziger Schmuck in ihrer kleinen Lehmhütte ist eine Tafel mit den 10 Geboten, wie ein französischer Journalist herausfand.<sup>201</sup> Aufgrund des im Dezember 1999 in Uganda verabschiedeten Gesetzes, das allen ehemaligen Rebellen Amnestie gewährt, bereitet **Alice Lakwena** ihre Rückkehr nach Uganda vor. Wie sie der Regierung mitteilte, hat sie eine neue Methode entwickelt, um mit Hilfe von Extrakten einheimischer Kräuter **AIDS** zu heilen.<sup>202</sup> Da die Behörden einen Zusammenhang zwischen den Vorgängen in **Kanungu** und **Lakwena** vermuten, ist

<sup>198</sup> *The Monitor*, 21.1.2000. Der von Catherine Wessinger herausgegebene Sammelband: *Millennialism, Persecution and Violence: Historical Cases* (Syracuse, NY 2000) war mir nicht zugänglich.

<sup>199</sup> Die zum Katholizismus konvertierte **Alice Auma** aus **Gulu** wurde im Mai 1985 vom »Heiligen Geist Lakwena« ergriffen und in das charismatische »spirit-medium« **Alice Lakwena** verwandelt.

<sup>200</sup> Zu **Alice Lakwena**: ALLEN, T., »Understanding Alice: Uganda's Holy Spirit Movement in Context«, in: *AFRICA*, Vol. 61, No. 3, 1991, 370–399; BEHREND, H., »Is Alice Lakwena a witch«, in: Hansen, H.B. / Twaddle, M. (eds.), *Changing Uganda*, London 1991, 162–177; dies., *Alice und die Geister. Krieg im Norden Ugandas*, München 1993; dies., »War in Northern Uganda: The Holy Spirit Movement of Alice Lakwena, Severino Lukoya, and Joseph Kony 1986–87«, in: Clapham, C. (ed.), *African Guerillas*, London 1998, 107–118; dies., »The Holy Spirit Movement's New World: Discourse and Development in the North of Uganda«, in: Hansen, H.B. / Twaddle, M. (eds.), *Developing Uganda*, London 1998, 245–253; NATUKUNDA, TOGBOA, E., »The Resurgence of Fundamentalism: A Case Study of the Alice Lakwena Phenomenon, Uganda«, in: *Journal of African Religion and Philosophy*, Vol. 2, No. 176–81; SCHLENKER, R., *Witchcraft and the Legitimation of the State in Uganda. A Reflection on the Holy Spirit Movement under the Leadership of Alice Lakwena*, MA-Dissertation, School of Oriental and African Studies, London 1999. Wie nahe sich **Alice Lakwena** und **Credonia Mwerinde** stehen, lässt folgendes Zitat erkennen: »Alice preached that the Day of Judgement was near. The people had stopped praying to God. They prayed to material items. They had not followed the commandments of God. God had sent the Lakwena to give a sign that it was not too late to change for the better. After the overthrow of Museveni a flood, a thunderstorm, and an earthquake would come. Snakes would punish those who did not repent of their sins. The fighting the HSMF was a holy war that would purify Uganda from evil, sinners and non-believers. After the victory, 200 years of peace would follow.«

<sup>201</sup> *Libération*, 5.4.2000.

<sup>202</sup> *East African*, 7.4.2000: »Sources said that Lakwena, who now lives in Ife refugee camp in Kenya wrote to President Museveni early this year to renew her wish to return and help »cure« Ugandans suffering from Aids. She wrote to the President claiming to have discovered herbs that can cure Aids.«

ihre baldige Einreise jedoch fraglich geworden.<sup>203</sup> Merkwürdig mutet eine Nachricht vom 31.7.2000 an, dass das **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** im westlichen Kenia aufgetaucht und dort zahlreiche Anhänger gefunden habe. Die in Nairobi erscheinende Zeitung **The People's Daily** warnte in ihrer Ausgabe vom 31.7.2000 ihre Leser vor der Bewegung, die sich in Kenia **Choma**<sup>204</sup> nennt.<sup>205</sup> Interessant ist auch eine Nachricht der **Sunday Vision** vom 13.8.2000, dass sich in der Diözese von **Mbarara** eine religiöse Gruppierung gebildet hat, die sich **Daughters of Mary** nennt und die Opfer von **Kanungu** mit den christlichen Märtyrern, die 1886 in Uganda ermordet wurden, identifiziert: »We heard from the Virgin Mary that there would be other martyrs of Uganda«. sagte eine Visionärin dieses Marienkults. »But she did not tell us how they would die. It is very likely the Kanungu victims are the martyrs she talked about.«

## 8. Abschließende Betrachtungen

Aufgrund des fragmentarischen Charakters der Quellen über das tragische Ende des charismatisch-apokalyptischen Marienkults in Uganda ist es zum gegebenen Zeitpunkt noch nicht möglich, eindeutige Ergebnisse zu Ursache und Hintergründen dieses wohl größten religiös motivierten Massen(selbst)mordes in der neueren Geschichte vorzulegen. Im Folgenden sollen daher lediglich einige Überlegungen zu der Frage angestellt werden, welche Faktoren in ihrem Zusammenspiel zu den tragischen Ereignissen in Uganda geführt haben können.

### 8.1. Soziale Deprivation

Nach den vorliegenden Quellen gehörten die meisten Mitglieder des **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** der unteren Schicht an<sup>206</sup>; es war eine

<sup>203</sup> *Kanungu Deaths Could Jeopardise Lakwena's Return*: <http://www.cesnur.org/testi/uganda-027.html>. Vgl. auch *Actualités sur sectes en avril 2000*, <http://www.multimania.com/tussier/rev0004.html>.

<sup>204</sup> Choma bedeutet in Kiswahili »brennen«.

<sup>205</sup> »Choma had markedly similar beliefs and practices with the disbanded Kanungu-based sect. Sect members wear red ties (Odinga), round caps and white shirts. They prefer black trousers and say the uniforms bind them to the blood of Jesus. ... The Choma group leaders teach that riches are earthly and, therefore, the group followers should sell all their property and share proceedings among themselves. ... Twenty-two followers of the cults ... are said to have confessed living in fear of being led to mass suicide by 31 December. ... Some of the practices which link Choma to the Ugandan doomsday cult include the claim that 31 December would mark the end of the world, selling all their property and sharing it with cult leaders, and belief that human beings should not toil, go to school or to hospital. ... The church has a membership of close to 20,000 including children who drop out of school soon after their parents join the sect.« »Ugandan Doomsday Cult Surfaces in Kenya«, *Panfrican News Agency*, 31.7.2000.

<sup>206</sup> *New Vision*, 21.3.2000: »Those who joined were the poorest of the poor«, sagte der Regierungsbeamte **Richard Mutazindawa** in einem Interview: »Most of the victims had lived wretched existence of poverty and hopelessness with no chance of their lot improving in this lifetime.« K. VICK: *Washington Post*, 19.3.2000: »They were old women; they

Bewegung der armen und marginalisierten Bevölkerung, die unter den Diktaturen, Bürgerkriegen und Genoziden, die diese Region jahrzehntlang erschütterten, besonders gelitten hatte.<sup>207</sup> Fest steht auch, dass sich überproportional viele Frauen und Kinder der Bewegung angeschlossen haben.<sup>208</sup> Die Quellen stimmen darin überein, dass es sich bei der überwiegenden Mehrheit der Opfer des **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** – von Ausnahmen abgesehen – um Frauen und Männer der untersten sozialen Schichten gehandelt hat. Diese marginalisierten Gruppen hatten massiv die Erfahrung akuter existentieller Bedrohung gemacht: durch brutale Willkürakte der Diktaturen seit **Idi Amin**; durch Krieg und Völkermord; durch einschneidende soziale Härten der von IWF und Weltbank verordneten Strukturanpassungspolitik.<sup>209</sup> Als Folge der Erfahrungen einer anhaltenden Bedrohung ihrer unmittelbaren Existenz hatten Angehörige dieser Schichten die Hoffnung auf eine menschenwürdige und lebenswerte Zukunft unter den gegebenen sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen aufgegeben. Viele waren daher für die Versprechungen apokalyptischer Endzeitprophetinnen und -propheten empfänglich geworden<sup>210</sup>. Hinzu kommt, dass die Mainline Churches in der Bevölkerung weitgehend an Ansehen verloren hatten; gerade die katholische Kirche Ugandas hatte sich aufgrund massiver Korruptionsfälle in der Hierarchie desavouiert. Der abtrünnige Priester **Paulo Ikazire** bestätigte, dass die Gemeinschaft zunächst als Protestbewegung gegen die katholische Kirche entstanden sei: »Die Kirche schien nur Rückschritte zu machen. Priester waren in Skandale verwickelt und die Zahl der Gläubigen wurde durch Aids dezimiert. Wir glaubten tatsächlich, dass der Weltuntergang bevorstünde.«<sup>211</sup> Die Hinwendung zu apokalyptischen Symbolen wie »Ende der Zeiten« und »Herbeiführung des Millenniums«, des »Tausendjährigen Friedensreiches« durch Gott konnte die Hoffnung wecken, dass die Gläubigen eine totale Transformation erfahren und die gegenwärtigen Schrecken ein Ende finden würden.

---

were not rich. But they sold what little they had, and came here. They had Catholic fathers who were trained and ordained.« Vgl. auch UN Integrated Regional Information Network. *Focus on Cultism and Religious Freedom*, 24.3.2000: Die Bewegung »appealed to a predominantly poor, peasant – and – female following who were disillusioned with the established church leadership, increasingly accused of corruption, immorality and opportunism.«

<sup>207</sup> »The group is located in southwest Uganda – one of the most unstable areas of the world. Two separate programs of mass murder have been conducted in the vicinity: in Rwanda 800,000 lost their lives. There are estimates that under Idi Amin as many as 500,000 Ugandans lost their lives. A civil war currently rages in the Democratic Republic of the Congo. A significant percent of the population has died or is dying of AIDS.« Movement ..., s. Anm. 1. Zur rezenten kirchlichen und politischen Situation in Uganda, s. JOHN MARY WALIGGO, »The Role of the Christian Churches in the Democratisation Process in Uganda 1980–1993«, in: Gifford, Paul (Ed.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden/New York/Köln 1995.

<sup>208</sup> *New Vision*, 3.4.2000.

<sup>209</sup> »Many believe the social and political turmoil in the region have been a significant factor in their growth. They point to the Aids pandemic, the overthrow of Idi Amin and the 5 year civil war.« *BBC News*, 29.3.2000.

<sup>210</sup> Der Kommentator **Kabushenga** bemerkt: »There is a history of spirit possession in the area. But established religion and wayward offshoots are far more powerful than any remnants of African animism. Religion in south-west Uganda is very, very important. To this day, people's first experience of modern life will be through religion. ... In such situations ... when you have a lot of poverty, conflict and hopelessness and a background of religious belief ... you will have people who are easily manipulated.« G. FODEN: »In the Name of Mary«, *The Guardian*, 21.4.2000.

<sup>211</sup> »Bericht eines Priesters, der aus der Sekte ausgetreten ist«, *Internationaler Fidesdienst*, 7.4.2000, Nr. 4183, ND198:<http://www.fides.org/German/2000/g20000407.html>.

## 8.2. Durch ethnischen Genozid bedingte Traumatisierung

Viele der Mitglieder waren **Tutsi-Flüchtlinge** aus **Ruanda**, wo die ersten Marienerscheinungen in Afrika stattgefunden hatten.<sup>212</sup> Die unbeschreiblichen Greuelthaten an der **Tutsi-Bevölkerung** haben traumatische Auswirkungen gehabt, die den Opfern vermutlich jede Hoffnung nahmen, in der Zukunft ein normales, menschenwürdiges Leben aufzubauen. Der Tod schien bei den Überlebenden seinen Schrecken verloren zu haben. Von Ängsten und Unsicherheiten traumatisiert, glaubte man im Schutze der apokalyptischen Gemeinschaft die Erlösung und ein Leben nach dem Tod/Untergang zu finden<sup>213</sup>. Die Ausrichtung auf das nahe Weltende und die damit verbundene Todessehnsucht entfremdete die Gläubigen aber immer mehr von den realen irdischen Erfordernissen. Das Diesseits wurde als Ort der Entbehrungen, des Leidens und als Kampfplatz mit dämonischen Mächten begriffen. Das Leben der Anhänger vollzog sich in einer »transzendenten Zwischenwelt« (Hugo Stamm). Viele traumatisierte Mitglieder der Bewegung mögen in ihrer ausweglosen Situation die reinigende Katastrophe und die anschließende Befreiung vom irdischen Leben geradezu herbeigefleht haben: »Die Bilder von Harmageddon sind das perfekte Reinigungsrezept für Gläubige, die von grundsätzlichen Zweifeln gepackt und von apokalyptischen Ängsten verfolgt werden: In einer Art religiöser Selbstkasteiung reden sich viele ein, Harmageddon verdient zu haben. Sie wünschen sich die Bestrafung und die damit verbundene Katharsis, weil sie die Hoffnung verloren haben, aus eigener Kraft das Heil zu finden.«<sup>214</sup>

## 8.3. Emotionale Regression

Die Führerinnen und Führer des **Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God** übten eine totalitäre Kontrolle (»Gehirnwäsche«) über Bewusstsein, Denken, Fühlen und Handeln ihrer Anhänger aus. Die Journalistin Lara Santoro berichtet in *NewsWeek International* (6.8.2000) über diesen Aspekt der Bewegung: »Fatigue, hunger and faith led to blind obedience. ›I believed (living that way) would save me‹, said Catarina

<sup>212</sup> »Cult Dead were Tutsi«, *Monitor*, 28.6.2000.

<sup>213</sup> INTROVIGNE, MASSIMO, aaO.: »Uganda experienced an apocalypse of its own with the bloody regime of Idi Amin Dada and the atrocities of the civil war. Apocalyptic movements in Uganda expect justice from the end of the world, not from politics.« »Cults: Why in East Africa? *BBC-News*, 20.3.2000: »Confused and traumatised communities turned to charismatic prophets who blamed authority – the government and the Catholic Church – for bringing the wrath of God upon them.«

<sup>214</sup> STAMM, HUGO, aaO., 55. S. auch ders., 156: »Die durch die Bewußtseinskontrolle geförderte Sehnsucht nach der Apokalypse und letztlich nach der Erlösung unterminiert langfristig den Willen zur Selbstbehauptung. Indoktrination ist ein Angriff auf die geistige Autonomie und in vielen Gruppen auf den Überlebenswillen.« Die ugandische Psychiaterin **Florence Baingana** drückte dies so aus: »... fears about what would happen in the year 2000 and grinding poverty have fueled the religious sect movement in Uganda. People have these gaps in their lives, spiritual gaps, and they look for different ways of filling them like joining cults. Our history has made us more vulnerable because life has been very hard.« *New York Times*, 20.3.2000.

Nansana, a 72-year-old woman expelled from the cult last October when her daughters embarked on a crusade to bring her home. ›I had sores on my feet, my arms and my legs, but I didn't care. I believed what I was doing was right.« Another former cult member, Mary Kasambi, said, ›Credonia could say, ›Today we are going to dig for one week. Today we are not going to eat for three days«, and we wouldn't.« Kasambi, 42, left the cult in 1997, after she saw her four young children foraging for grasshoppers to eat. ›Credonia would get a program from heaven, from the Virgin Mary, and she would transmit it to us. Our job was to obey.« Die mentale Konditionierung der Gläubigen führte zu deren blinden Unterwerfung unter ein autoritäres System und zur Fixierung auf ein totalitäres und dogmatisches Prinzip: die Wiederherstellung der Zehn Gebote als Vorbedingung für das baldige Ende der Zeiten. Voraussetzung für die verheißene Erlösung war eine radikale Entmündigung der Gläubigen, die eine emotionale Regression zur Folge hat.<sup>215</sup> Auf diese Weise untergruben die »Apostel« mit dem Mittel der Angst das Selbstwertgefühl ihrer Mitglieder. Allerdings wurde ein Ersatz geboten: Die Geborgenheit in einem uniformen Kollektiv, das sich von seiner Umwelt isoliert und eigene subkulturelle Verhaltensweisen durchsetzt – wie zum Beispiel das Schweigegebot.<sup>216</sup> Die Gläubigen galten als »heilig« und sollten sich deshalb von der heidnischen Umwelt abkapseln.

#### 8.4. Apokalypse und Askese

Alle Quellen stimmen darin überein, dass die Anhänger der Gemeinschaft eine rigide asketische Lebensweise führten. **Emmanuel Besigye**, ein ehemaliges Mitglied, betonte die strikte Forderung sexueller Abstinenz; er erinnert sich daran, dass eine schwangere Frau so lange misshandelt worden sei, bis sie eine Fehlgeburt erlitt. Auch **Francis Byaruhonga** beklagte das autoritäre, oft brutale Verhalten der Führerinnen: »Am Tage meiner Ankunft, hat die Priesterin Credonia ... gesagt, dass der Satan, der in mir ist, ausgetrieben werden müsse. Ich wurde daraufhin auf den Boden gelegt, und die Gläubigen haben minutenlang mit ihren Füßen auf meinen Hals getreten.«<sup>217</sup> Zum asketischen Leben der Gemeinschaft

<sup>215</sup> S. dazu STAMM, HUGO, aaO., 13: »Die Anhänger sektenhafter Endzeitgruppen entwickeln häufig kindliche Paradiesvisionen und regredieren emotional. Die Persönlichkeitsentwicklung ist in dieser Situation oft von einem dramatischen Einbruch gekennzeichnet, der nicht nur die intellektuelle Kompetenz beeinträchtigt, sondern auch die emotionale. Häufig richten die Mitglieder ihr Leben einseitig auf die religiösen oder übersinnlichen Ziele aus und entfremden sich von der Alltagsrealität.«

<sup>216</sup> *Los Angeles Times*, April 22, 2000: A.M. SIMMONS: »Uganda Piecing Together Puzzles of Enigmatic Sect.«: »Contact and conversations with outsiders – even relatives – were forbidden. Visitors to the cult's compounds were met by a designated individual and were kept away from cult members. ›Their argument was they did not need to meet with sinners, because sinners did not have to know what was going on on their compound,« said one community leader, a close acquaintance of Kataribaabo, who spoke on condition of anonymity.«

<sup>217</sup> *Le Parisien*, 9.4.2000. In den Quellen wird vor allem Credonia Mwerinde besonderer Brutalität bezichtigt: »NEWSWEEK's reconstruction of Mwerinde's career suggests that... the woman, eventually called ›The Programmer«, displayed a violent streak, a fascination with destruction by fire, and a lust for money. ... She once led followers on a punishment raid of a relative who had refused to join the cult; the group burned the banana plantation.« *NewsWeek International*, 6.8.2000. Nach einer Aussage von **Juvenal Rugambwa** wurde bei einem von Kasapurari veranstalteten

sagte er weiter: »Meine Frau und meine zehn Kinder sind mit mir zusammen dem Kult beigetreten, ebenso meine Nachbarn, mein Bruder und meine Vettern. Der Kult gründete auf einer Reihe von Regeln, die von Credonia Mwerinde vorgeschrieben worden waren: sich nur mit Zeichen zu verständigen, keinen Alkohol zu trinken, sich sexueller Beziehungen zu enthalten. Meine Frau konnte nicht mehr zu mir, da wir alle zusammen auf einfachen Strohmatten auf dem Boden schliefen. Aber das Wesentliche des Kultes waren die Gebete. Wir hatten Tag und Nacht ohne Unterlass Gebetsversammlungen. Manchmal war es unmöglich, zu schlafen. ... Die Leiter jeder Gruppe waren in dieser Sache sehr streng. Morgens mussten wir ein Getränk trinken, das mit geheimnisvollen Kräutern zubereitet war und uns dem wahren Glauben näher bringen sollte.«<sup>218</sup> **Emmanuel Besigye**, der die Gemeinschaft 1998 verließ, gab folgende Auskunft: »Montag und Freitag waren Fastentage, nur die Kinder, die jünger als zehn Jahre waren, erhielten eine Schale mit Brei. ... wir pflegten um vier Uhr morgens aufzustehen und bis gegen acht Uhr zu beten. Dann gingen wir zur Arbeit in die Plantagen. Um zwei Uhr nachmittags hatten wir eine Stunde Pause und nahmen eine Schale mit verdünntem Brei zu uns. Bis abends um sechs Uhr gingen wir dann wieder auf die Felder. Ohne vorher zu baden gingen wir direkt in die Kirche, um dort zu beten. Gegen Mitternacht zogen wir uns zurück um drei oder vier Stunden zu schlafen. ... An anderen Tagen erhielten die Mitglieder nur eine einzige Mahlzeit, die hauptsächlich aus Mais- und Hirsebrod bestand. Das Essen wurde von den Familienmitgliedern der Gläubigen gespendet oder von Leitern aus benachbarten Handelszentren und aus der Stadt Rukungiri.«<sup>219</sup> Die asketische Lebensführung ist den Nachbarn besonders aufgefallen.<sup>220</sup> Indem sie die religiöse Disziplin rigoros durchsetzten, konnten die Führerinnen und Führer den entmündigten Gläubigen ihren Willen aufzwingen: »In der Bewegung herrscht ein strenges Regiment, das uns von **Kibwetere** und seinen Genossen aufgezwungen wurde. ... Männer und Frauen durften sich außerhalb der Gebetsstunden nicht sehen, selbst wenn sie miteinander verheiratet waren. ... Die Jünger führten einen spartanischen, im höchsten Maße regulierten Lebensstil, wobei die meiste

---

Exorzismus eine Frau lebendig verbrannt: »a woman was burnt alive as the cult leaders prayed to drive out evil spirits. out of her.« *Monitor*, 7.4.2000.

<sup>218</sup> *Libération*, 5.4.2000.

<sup>219</sup> *Kanungu Apocalypse*: <http://www.africanews.com/monitorissues/25mar00/feature.html>.

<sup>220</sup> *Fox News*, 3.4.2000: »... the leaders made more and more demands on their followers: no speaking, no sex, little food, minimal contact with outsiders. Cult members sold their possessions and cut contact with relatives. They spent hour after hour in prayer...« Der italienische Franziskanermissionar **Gianfrancesco Sisto**, der das bei **Mbarara** gelegene Noviziat in **Kabobo** leitete, machte die Beobachtung, dass die Sektenmitglieder in seiner unmittelbaren Umgebung morgens gegen 3 Uhr aufstanden »um sich in gesterreichen Gebeten zu versammeln, in die der ganze Körper bezogen wurde.« *Fides Internationaler Friedensdienst*, 31.3.2000, Nr. 4182. <http://www.fides.org/German/2000/g20000331.html>, Vgl. auch: SMH-Text, 16.5.2000, After the world's end: »On the compound an ascetic lifestyle took hold, with sex even among married couples discouraged and communication limited largely to a system of sign language.« Diese Aussage wird bestätigt von **Paulo Ikazire**, der bis 1994 dem inneren Zirkel der Gemeinschaft angehörte: Die Mitglieder »mussten hart arbeiten. ... jeden morgen außer am Sonntag arbeiteten die Anhänger auf den Feldern, ohne dabei ihre Schweigepflicht zu unterbrechen. Gegen zehn Uhr erhielten sie einen Becher Suppe und arbeiteten dann bis 18 Uhr weiter; aber auch abends hatten sie nur Anspruch auf eine spärliche Mahlzeit; danach versammelte man sich zum Gebet und anschließend gingen alle zu Bett.« Bericht eines Priesters, der aus der Sekte ausgetreten ist. *Internationaler Fidesdienst*, 7.4.2000, Nr. 4183, ND 198.

Zeit für Handarbeit und Gebet aufgewandt wurde. Frühere Mitglieder sagen, dass sie nachts um 3 Uhr geweckt wurden, um eine Stunde zu beten. Sie waren gezwungen, zwei Tage in der Woche zu fasten.«<sup>221</sup> Für viele Mitglieder fungierten die religiösen Zentren der Bewegung als Durchgangslager, wo sie oft in Begleitung von Waisenkindern vorläufigen Unterschlupf fanden.<sup>222</sup>

Die einschlägigen Quellen stimmen darin überein, dass vor allem die Kinder unter der harten Disziplinierung der Gemeinschaft gelitten hätten.<sup>223</sup> Im Lager von **Kanungu** waren auffällig viele Kinder untergebracht, die alle unter äußerst schlechten Lebensbedingungen gelitten haben sollen.<sup>224</sup>

Offenbar waren Kinder grundsätzlich unerwünscht.<sup>225</sup> Erwähnt wurde die Misshandlung einer Schwangeren, die eine Fehlgeburt erlitt. Kinder wurden von ihren Eltern getrennt und hatten auch im Gottesdienste eine eigene Sitzzecke: In der Kirche von Kanungu wurden in einem Winkel die Leichen von 78 Kindern geborgen. Die Feststellung des britischen Sektenexperten Ian Howard trifft für die Bewegung zu: »It's all about breaking people down physically and mentally. ... Deprived of food and sleep, cut off from the outside world and each other by the rule of silence, isolated from other family members, confused, intimidated, cult members were completely vulnerable. Mistreatment of children is particularly common. Children are a problem to cults. They are a strain on resources and are of no use. The attitude is to keep them out of sight and mind and, if they won't keep quiet, to beat them.«<sup>226</sup>

<sup>221</sup> »Cult of Satan«, *ABC News*, 30.3.2000; *News 24*, April 7, 2000: K. SALMON, *Why cult murders went undetected*: »It is in the nature of cults to be inward-looking and disciplined. Members, who wore green and black uniforms, were not allowed to speak – for fear of blocking out the word of God. They only communicated through gestures, prayer and songs. Men and women slept in separate dormitories and sex was forbidden. They were also encouraged to hand over their property to the cult's leaders.«

<sup>222</sup> *Monitor*, 4.4.2000: »Hundreds of itinerant people, including children without their parents, were housed in transit camps.«

<sup>223</sup> »The sect's leaders went to brutal lengths to ensure children wouldn't fall into what they believed were the clutches of Satan. ... Children and their parents were placed in separate living quarters when they joined the sect a former sect members said. Parents were also forced to withdraw their children from school. Rev. Paolino, who became acquainted with the sect when he worked in Kabumba from 1976 to 1989, says it was inevitable that the children would follow their parents, even to their deaths. »You would expect a Uganda child to follow his parent,« Tomaino said. »They were with their parents. I'm sure they couldn't leave.« C. NELSON: *The Associated Press*, 2.4.2000.

<sup>224</sup> **Juvenal Rugambwa**, der 36jährige Sohn **Kibweteres** sagte aus: The children »lived in the poorest camps, with no bedding, lots of diseases and very little food. They had to use their own torn clothing, and some were naked. Even three-year-olds had to work in the fields.« *Independent News*, 1.4.2000. Auch der Nachbar **Stephen Mutaremwa** erinnert sich: »If a child had a good blanket they would confiscate it. ... And they would force the children to pray outside at night with nothing to cover their body.« SANDERS, R., aaO.

<sup>225</sup> »... no children were ever born to members of the 13-year-old cult. »Nobody ever produced a child,« said Marsiali Baryeihahwuki, the uncle of one of the cult's leaders. »One time there was a woman who became pregnant and she was beaten until she miscarried. In the end she left the religion.« ROSALIND RUSSELL, *Reuters*, 21.3.2000.

<sup>226</sup> SANDERS, R., *Credonia's cult of death*. Diese Einschätzung wird bestätigt von RUGAMBWA, *Monitor*, 7.4.2000.

### 8.5. Autoritäre Führungsstrukturen und »Endzeitdepression«

»Die meisten Sekten in Afrika sind recht friedliche Zusammenschlüsse. Problematisch wird es erst, wenn ihre Führer autoritär auftreten und sich selbst als unfehlbar oder gar als direkte Vertreter Gottes bezeichnen. Solche Sektenführer verbieten ihren Anhängern den Kontakt zu anderen Menschen außerhalb der Gemeinschaft, halten sie noch isolierter, als sie meist ohnehin schon sind, predigen Gehorsam ihnen gegenüber und ähnliches mehr. Da sie aber andererseits zugleich neue Hoffnung und ein enges Zugehörigkeitsgefühl geben, haben sie Zulauf. Das zeigte sich im schlimmsten Maße bei der ugandischen Sekte ›Bewegung zur Wiedererrichtung der Zehn Gebote«<sup>227</sup> Am Beispiel von **Credonia Mwerinde** lässt sich der autoritäre und gewalttätige Führungsstil der »12 Apostel« exemplarisch verdeutlichen.<sup>228</sup>

Sie setzte sich gegen **Teresa** und die anderen Mitglieder der Familie **Kibwetere** massiv durch. Sie erzwang geradezu den »Beischlaf« mit **Joseph**, der ihr hörig wurde und keine Kraft mehr aufbrachte Einspruch zu erheben, als **Credonia** seine Kinder brutal schlug oder persönliche Gebrauchsgegenstände von **Teresa** verbrannte.<sup>229</sup> Nach dem Bericht von Lara Santoro (in: NewsWeek International, 6.8.2000), hatte sich **Credonia Mwerinde** bereits als junge Frau einer psychiatrischen Behandlung unterziehen müssen: »While in her early 20s, she torched the household belongings of a local health official who had jilted her; the family sent her away for treatment and on her return she said she had been ›mentally disturbed«.«

Ebenfalls wurde bekannt, dass **Joseph Kibwetere** psychisch erkrankt war; 1998 musste er sich einer Psychotherapie unterziehen. **Dr. Kigozi**, der ihn behandelt hatte, bemerkte in einem Interview, dass **Kibwetere** an schweren manisch-depressiven Störungen gelitten habe und sich im **Butabika Mental Hospital in Kampala** vorübergehend einer stationären Therapie unterziehen musste.<sup>230</sup>

Beeindruckend ist die Schilderung eines geistlichen Konfliktes, den **Francis Byaruhonga** mit der Leitung der Gemeinschaft durchkämpfte: »Meine Probleme begannen in der Tat wegen meiner Visionen. Der Heilige Geist kann sich uns durch Worte, Schrift, Gedanken

<sup>227</sup> RÄTHER, F., *Wenn die Hoffnung das Kapital und Tradition die Wurzel ist* (5.4.2000); [http://www.baz.ch/archiv/article\\_105290.html](http://www.baz.ch/archiv/article_105290.html). Wir folgen hier den Analysen von Marc Muesse, Rhodes College, Memphis, Tennessee und David Reed, University of Toronto: »Cult leaders use peer pressure and paranoia to isolate members from the outside world. ... Such groups tend to attract individuals who share their sense of isolation from the rest of Society, who are struggling with a sense of identity or purpose in life. The cult creates a sense of ›us« against ›them« that strenghtenes the bond between members and the paranoia« (M. Muesse). »Members are attracted to the cult by friendship and communal embrace. ... It can be seen as an attractive option to die communely and ritually« (D. Reed), zit bei JAMES WATKINS, *Sects and Violence*, <http://www2.fwi.com/~watkins/cults.html>.

<sup>228</sup> T. SUSMAN: *The apostle of massacre ruled with a fearful fury*; <http://www.netmarket.fairfax.com.au/news/0003/29/world/world09.html>. Uganda: Christian Doomsday Cult: <http://www.skeptictank.org/uganda5.htm>.

<sup>229</sup> A. BORZELLO, »The zealot who ran Uganda's killer cult«, *The Guardian*, 30.3.2000.

<sup>230</sup> *Panafrican News Agency*, 31.3.2000. Nach dem Bericht von Lara Santoro in *NewsWeek International*, 6.8.2000 hatte sich auch Credonia Mwerinde einer psychiatrischen Behandlung unterziehen müssen: »Wile in her early 20s, she torched the household belongings.«

oder Visionen mitteilen. Ich besitze alle vier Befähigungen, um mit Ihm zu kommunizieren. Als die Führer dies entdeckt haben, spürte ich ihren Widerspruch. In der Gruppe waren Visionen ein Privileg von Credonia Mwerinde und Joseph Kibwetere. Als man feststellte, dass ich mit ihnen konkurrieren konnte, drängten sie mich, von den Irrtümern abzuwenden, die sie die Stimme des Teufels nannten. 1990 kam eine Delegation um mich in der Kirche von Rugazi zu treffen und die Angelegenheit zu regeln. Ich hoffte, mich erklären zu können. Aber dann folgten zwei Wochen schlechter Behandlung. Sie haben mich beleidigt, sie ließen mich hungern und isolierten mich von den anderen Gläubigen. Aber der Heilige Geist hat mich noch einmal aufgesucht. Sie haben mich dann nach Kabumba gebracht, auf dem Lieferwagen von Joseph Kibwetere. Dort hat man mich ohne Unterbrechung 5 Stunden am Nachmittag und weitere 6 Stunden am nächsten Morgen geschlagen. Sie schrien, dass sie die Dämonen aus meinem Körper austreiben würden. Ich kann mich an die folgenden Tage nicht mehr erinnern; ich glaubte gestorben zu sein. Erst nach einem oder zwei Monaten war ich in der Lage, zur Kirche zurückkehren. Meine Visionen gingen weiter. An einem Abend kam Joseph Kibwetere mit einer Gruppe von Männern um mich zu suchen. In der Dunkelheit mussten wir zum See gehen. Sie forderten mich auf, dort zu warten und gingen weg, um etwas unter sich zu besprechen. Nach kurzer Zeit kam Joseph Kibwetere zu mir zurück und sagte mir in großer Wut, dass ich den Herrn loben könne, dass er zu ihm (Kibwetere) gesprochen und ihm geraten habe, mich nicht zu töten und im See zu ersäufen, wie er es vorgehabt hatte. Als Bedingung musste ich aufhören, weitere Erscheinungen zu haben. Ich hatte so große Angst, dass ich ihm das Versprechen gab. Einige Monate später habe ich dann die Gemeinschaft verlassen. ... Als ich mich zum Austritt entschieden habe, ist es mir auch gelungen, meine Frau und meine zehn Kinder zu befreien. Aber viele meiner Nachbarn, auch mein eigener Bruder, sind geblieben.«<sup>231</sup>

Das Beispiel von **Francis Byaruhonga** blieb eine Ausnahme. Im allgemeinen haben sich die Gläubigen widerspruchslos der Autorität und den Absolutheitsansprüchen ihrer Führerinnen und Führer gebeugt, die sie als unfehlbare Vermittler von göttlichen Botschaften verehrten. Kritiklos ließen sie sich davon überzeugen, dass das Ende Zeiten unmittelbar bevorstehe und dass die nötigen Vorkehrungen getroffen werden müssten, um Harmageddon zu entgehen (Bau der »Arche«, Beschaffung von »gesegnetem Brennstoff«). Die Angst der Gläubigen vor der Sünde und der Apokalypse wurde von der Führung der Bewegung als Machtinstrument und Indoktrinationsmittel benutzt, um die Mitglieder zu disziplinieren und fast unlösbar an die Gemeinschaft zu binden. Das apokalyptische Denken vollzieht sich in einem psychologisch ambivalenten Spannungsfeld: Auf der einen Seite wird fieberhaft die neue Heilszeit, die ins Paradies führende »Zeitenwende« erwartet, auf der anderen Seite droht der Untergang – begleitet von grauenvollen Strafgerichten und apokalyptischen Katastrophen unvorstellbaren Ausmaßes. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass Bilder wie die apokalyptische Schlacht von Harmageddon und das Jüngste Gericht religiöse Metaphern sind, die Angst auslösen. Fundamentalistisch-prämillennialistische Endzeitszenarien nach christlichem Muster übersteigen das Vorstellungsvermögen der Menschen.

---

<sup>231</sup> Libération, 5.4.2000.

Die »Frohe Botschaft«, dass Gott seinen Sohn ein zweites Mal auf die Erde schicken werde, um die Menschen zu erlösen, vermag die Angst vor apokalyptischen Horror-szenarien ebenso wenig aufzuheben, wie die Erwartung der gesegneten Jungfrau Maria.

### Literaturverzeichnis

- ALLEN, TIM, »Understanding Alice: Uganda's Holy Spirit Movement in Context«, in: *Africa*, Vol. 61, 1991, 370–399
- BEHREND, HEIKE, »Is Alice Lakwena a witch? The Holy Spirit Movement and its Fight against Evil in the North«, in: Hansen, H.B. / Twaddle, M. (eds.), *Changing Uganda.*, London 1991, 162–177
- DIES., *Alice und die Geister. Krieg im Norden Ugandas*, München 1993
- DIES., »War in Northern Uganda: The Holy Spirit Movement of Alice Lakwena, Severino Lukoya, and Joseph Kony 1986–87«, in: Clapham, C. (ed.), *African Guerillas*, London 1998, 107–118
- DIES., »The Holy Spirit Movement's New World: Discourse and Development in the North of Uganda«, in: Hansen, H.B. / Twaddle, M. (eds.), *Developing Uganda*, London 1998, 245–253
- DIES., »Das Wunder von Sembabule. Die kurze Geschichte eines Anti-AIDS-Kultes in Uganda«, in: *Anthropos* 92, 1997, 175–183
- Bericht eines Priesters, der aus der Sekte ausgetreten ist, in: *Internationaler Fidesdienst*, 7.4.2000, Nr. 4183 – ND198
- BORZELLO, ANNA, »The zealot who ran Uganda's killer cult«, in: *The Daily Mail & Guardian*, Johannesburg, 30.3.2000
- BROWN, MICHAEL H., *The Final Hour*, Milford, Ohio 1994
- BROWN, MICHAEL H., *The Trumpet of Gabriel*, Milford, Ohio 1994
- COLSON, MARIE-LAURE, »Secte tueuse: plongée aux racines du mal«, in: *Libération*, 5.4.2000
- DOOM, R. / VLASSENROTH, K., »Kony's Message: A new KOINE? The Lord's Resistance Army in Northern Uganda«, in: *African Affairs*, Vol. 98, No. 390, 5–36
- Doomsday cult killers*: smh.com.au 18.4.2000: <http://netmarket.fairfax.com.au/news/specials/intl/Uganda/index.html>
- FISHER, IAN, »Yet Another Mass Grave Is Uncovered in Uganda«, in: *New York Times*, 31.3.2000
- FODEN, GILES, »In the name of Mary«, in: *The Guardian*, 21.4.2000
- GIFFORD, PAUL, *African Christianity. Its Public Role*, London 1998
- HALL, JOHN R., *Apocalypse Observed: Religious Movements and Violence in North America*, Europe, and Japan, London/New York 2000
- HERBERT, ALBERT J., *The Three Days of Darkness*, Paulina, LA 1994
- HEXHAM, IRVING, »What Really Happened in Uganda?«, in: *Religion in the News*, Vol. 3, No. 2, 2000, 7ff

- INTROVIGNE, MASSIMO, *Tragedy in Uganda: The Restoration of the Ten Commandments of God, A Post-Catholic Movement*: <http://www.cesnur.org/testi/uganda-020.html>
- JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben: Tertio millennio adveniente. Von der deutschen Bischofskonferenz approbierte deutsche Übersetzung der amtlichen vatikanischen Fassung vom 10. November 1994*, Stein am Rhein, 1995
- KABAZZI-KISIRINYA, S. / NKURUNZIZA, R.K. DEUSEDIT / BANURA, GERARD (eds.), *The Kanungu Cult-Saga: Suicide, Murder or Salvation?*, in Vorbereitung.
- KAMM, WILLIAM, *The Apocalyptic Ark*, Bomaderry 1984
- DERS., *The Little Pebble ... Petrus Romanus. Sinner or Saint*, Nowra 2000
- KREUZER, HEINRICH, *Die Engel, unsere mächtigen Fürbitter*, Trimbach, Marianisches Schriftenwerk, 1983 (4. Aufl.)
- MAINDRON, GABRIEL, *Les Apparitions de Kibeho: Annonce de Marie au cœur de l'Afrique*, Paris
- THE MARIAN MOVEMENT OF PRIESTS, *To the Priests our Lady's Beloved Sons*, St. Francis, Maine 2000
- MALONEY, MARLENE J., »Fatal Vision. The Apparition Movement Turns Deadly in Uganda«, in: *Culture Wars Magazine*, Vol. 19, No. 8, July/August 2000
- MATSHIKIZA, JOHN, »Cult Deaths Recall Early Martyrs«, in: *Daily Mail & Guardian*, g 31.3.2000
- MELTON, J. GORDON, *Was It Mass Murder or Suicid?* <http://www.beliefnet-com/frameset.asp?pageLoc=/story-16/story-1640-1.html>
- MELTON, J. GORDON, *A Tentative First Report on the Deaths in Uganda*: [http://www.cesnur.org/testi/uganda\\_005html](http://www.cesnur.org/testi/uganda_005html)
- Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God. Founded by Joseph Kibwetere: <http://www.rickcross.com/groups/tencommandments.html>
- NATUKUNDA-TOGBOA, EDITH, »The Resurgence of Fundamentalism: A Case Study of the Alice Lakwena Phenomenon, Uganda«, in: *Journal of African Religion and Philosophy*, Vol. 2, No. 1 (1991), 76–81.
- NELSON, CRAGG, »Uganda Sect Death Toll at 924; Led Astray. Acquaintances. Portrait of One of the Cult Leaders«, in: *Associated Press*, 31.3.2000
- PETRISKO, THOMAS W., *Call of the Ages*, McKees Rocks, PA 1995
- REMY, JEAN-PHILIPPE, »Credonia, prêtresse démoniaque«, in: *Libération*, 5.4.2000
- ROBINSON, SIMON, »An African Armageddon«, in: *Time Europe*, Vol. 155, No. 13, 3.4.2000
- SANDEEN, ERNEST R., *The Roots of Fundamentalism. British and American Millennialism*, Chicago/London 1976
- SANTORO, LARA, »Priestess of Death«, in: *NewsWeek International*, 6.8.2000
- SCHLENKER, ROBERT, *Witchcraft and the Legitimation of the State in Uganda. A Reflection on the Holy Spirit Movement under the Leadership of Alice Lakwana*, MA-Dissertation, School of Oriental and African Studies, London 1999
- STAMM, HUGO, *Im Bann der Apokalypse. Endzeitvorstellungen in Kirchen, Sekten und Kulturen*, Zürich/München o.J.

- STROZIER, CHARLES B., *Apocalypse. On the Psychology of Fundamentalism in America*, Boston, Massachusetts 1994
- SULLIVAN, TIM, »In Uganda, One Question Remains: How Could Villagers Have Missed What Was Happening?« in: *Associated Press*, 3.4.2000
- MAC VICAR, SHEILA, »Cult Connections«, in: *AbcNews.com*, 10.4.2000
- A Timely Message from Heaven: The End of the Present Times. The Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God, Rukungiri 1996 (3. Auflage)
- THOMPSON, DAMIAN, *Das Ende der Zeiten. Apokalyptik und Jahrtausendwende*, Hildesheim 1999
- Uganda: »Christian Domsday Cult«, in: *Associated Press*, 31.3.2000
- VIC, KARL, »Uganda Cult Grave Yields 811 Corpses«, in: *The Washignton Post*, 31.3.2000
- WALIGGO, JOHN MARY, »The Role of the Christian Churches in the Democratisation Process in Uganda 1980–1993«, in: Gifford, Paul (Ed.), *The Christan Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden/New York/Köln 1995
- DERS., »The Catholic Church & the Root-Cause of Political Instability in Uganda«, in: Hansen, H.B. / Twaddle, M. (eds.), *Religion and Politics in East Africa*, London 1995, 106–119
- WAMBOKA, NABUSAY L. / TAYEBWA, WILLIAM / BARAIRE, PATSON, »Kanungu Apocalypse«, in: *The Monitor*, Kampala 25.3.2000
- WEBER, TIMOTHY P., *Living in the Shadow of the Second Coming. American Premillennialism*, Grand Rapids 1983
- WESSINGER, CATHARINE (ed.), *Millennialism, Persecution and Violence: Historical Cases*, Syracuse 2000
- ZIMDARS-SWARTZ, SANDRA L., *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*, Princeton 1991

### Appendix I

Quelle: Kanungu Apocalypse: Report made by Kanungu leaders: <http://www.africanews.com/monitorissues/25mar00/feature.html>

The following is a slightly edited report leaders of The Movement of The Restoration of The Ten Commandments Of God made in January 2000 to the NGO Board.

THE MOVEMENT FOR THE RESTORATION OF THE TEN COMMANDMENTS OF GOD.

P.O.Box 19  
 KARUHINDA-KANUNGU  
 RUKUNGIRI  
 Tel: 071 463221

15 January 2000

The Residential District Commissioner  
Rukungiri District.

The Deputy Residential District Commissioner  
Kanungu Sub-District.

The District Police Commander  
Rukungiri District,

Dear Sir,

REF: A BRIEF DESCRIPTION OF OUR ORGANIZATION

## I. INTRODUCTION

We begin this letter by first thanking God through the Blessed Virgin Mary and the Government of Uganda starting with our District; we shall then briefly describe the beginnings of the movement and the persecutions it has sustained due to the changes among the civil servants, we shall then present the scope of the programme of the Movement, its sources of income and its future plans and where we may have made mistakes that we may not be aware of we really deem it necessary on our part to ask for pardon.

## II. GRATITUDE

We are grateful to Government and civil servants for endorsing our application letters and for giving us the permission and the certificates, which are allowing us to proclaim the word of God throughout the whole of Uganda. We also thank God who appointed this Government with its such good programmes. And for the thirteen years, which have been spent effectively in proclaiming the word of God, it is indeed, right and fitting for us to thank the good Lord who has kept us alive and the Government for allowing us to work.

## III THE ORIGINS OF THE MOVEMENT

The movement came about through the apparitions of our Lord Jesus Christ and his Mother, the Blessed Virgin Mary during which they gave us the message about the restoration of the Ten Commandments of God. Apparitions to individual persons will be found in the Book entitled, »A timely message from heaven« and apparitions of Ishayuuriro rya Maria started in January 1987.

Gradually by 1988, the people got to know about them. We proceeded to report the matter to religious leaders as is commonly done, they accordingly advised that we should continue praying as usual and that they would tell us what to do next. We did what we were advised to do.

In 1989 the Blessed Virgin Mary and our Lord Jesus Christ came to us again and said that we should take the message to the people because, they said, the punishments, especially Aids, are going to wipe them out before they know what God is asking them to do.

We went back to the religious leaders, they told us that the message was correct and orthodox but that we should wait while they carry out investigations. In the same year 1989, our Lord Jesus Christ and his Mother, the Blessed Virgin Mary, ordered us with authority to take the message to the people. From then on, we started teaching the message slowly and gradually believers started coming, as a result there arose a lot of persecutions and tortures of various types. In spite of that Christ was always comforting us, saying »Continue teaching, I too, was treated in the same manner, I will remain with you wherever you will be teaching. These tortures will affect only the bodies but your souls will remain at peace«

In June 1989, the message came out in its complete form and the persecutions also increased in intensity. At this point, our Lord Jesus Christ informed us to put the message in writing and present it to Government and ask for a certificate which would enable to teach the message everywhere because, he said the message was for all people who have got life and breathe and that it was not for one religious denomination alone. Some of the civil servants who are advisers to the movement advised us the same way. We took the advice.

The First application letter was taken to Kampala in 1991. The Office in Kampala sent us to the leaders of our respective areas for the endorsement of the application letter. It took a whole year before we could get the endorsement. After the endorsement, we took the letter back to Kampala. The NGO Office took two years making investigations of various types about us.

After these investigations, Government gave us the first certificate to teach the message on 4-11-1993. From that time persecutions got less and we were grateful. We further applied for the second certificate, which we received on 4-11-1995 and we received the third certificate on 4-11-1997 for five years, a copy of which is attached. The 22-12-1998, we further received another certificate from the Ministry of Justice acknowledging the movement as »a legal entity, the duration of this certificate is indefinite, copy of which is also attached.

#### IV. VISITATION TO ISHAYUURIRO RYA MARIA

The place mentioned above has in fact been visited by many people. All the civil servants from Kanungu Sub-District have ever visited this place, they went around it and asked questions, which were all answered. All the RDCs who have been in Rukungiri since

the movement started with all their assistant RDCs, have ever visited this place. The movement is indeed built on their advice.

Among them Mr. Leonard Kayanja, Mrs. Bernadette Bigirwa and Mr. Gawera gave advice that built us up more than what we received from the rest, and indeed Rev. Amooti Mutazindwa Richard has been a parent to us of a special type; he even went as far as sustaining abuses and allegations for our sake. May the Lord be his guide throughout all his life.

On the other hand names and advice of those who have not been mentioned have not been cited due to the fact that whenever they visited the place they used to find that we were not at home, we only heard that they had been to the place, we would find their names in the visitors' book. All in all, the civil servants who have ever visited this place are really innumerable both from near and far. Some came from the Security Department, others from the Office of IGG, and from the Office of the NGO, Kampala; religious leaders from all levels, Education Officers and School Inspectors, Health Inspectors and some others came from different departments; the numbers of the visitors who have been to this place can be noticed from the visitors' book.

## V. THE SCOPE OF OUR ACTIVITIES

Our policy for the thirteen years, which we have covered, is as follows:

We receive anybody who opts to restore the Ten Commandments of God from any tribe, language, colour, religion and any department, from the young and the old. However, each person has to come with a document that is properly filled in as you can see from the sample, copy attached.

This policy has helped us to screen out people who have come not with the intention of restoring the commandments of God but rather merely to disturb the organisation or the Government, or anything else, it has also helped us from accusations of various types.

We built a Primary boarding School and it had already got five classes which were recognized, but one day when we had gone out to teach the message we were informed that the school had been closed and in a way that we did not understand even up to this day. We are now preparing to regain our school.

It is important to note that during the last drought we planted a very big field of sweet potatoes; in order to provide them with water we blocked a big river nearby and we were able to irrigate the whole field of 16 acres. As a result of this irrigation the crop that came out was wonderful when other places around were very dry. We are happy to say that the potato veins from this field have helped many people from this District and from other Districts who have been buying them for planting when the rains came. They came for them some using motorcycles, others bicycles, others by car and some others carrying them on their heads. On our part the season, apart from helping the wider community, it has left us with »a remembrance« of a brand new motor cycle.

We also started a farm on the place. It has ranked the best farm to date on the sub district. We got presents and a certificate for that.

We have also started a chicken farming project for layers and a bakery. We are baking ordinary bread, wedding bread, special cakes and many people are coming for them.

On 2nd February we presented to Holiness, Pope John Paul II, a copy of the message and mission we received from our Lord Jesus Christ to spread this message to the people, during his historic visit to Uganda in February 1993. He was pleased about it, and he supports that people restore the Ten commandments of God. On 20th September 1994 we had the privilege of visiting His Excellency Yoweri K. Museveni, President of Uganda, on appointment, at his home in Rwakitura. We had an audience with him. Later on in October 1998 we visited the IGG and the commissioner of Education respectively, in their offices in Kampala. The advice we received from each one of these leaders has, indeed enhanced the mission of our organisation to serve better and build up the people of this country in particular, and the world community in general.

Last but not least, we have indeed endeavoured to inculcate among the people good morals by taking out of them bad habits of all kinds, we have started with those who have joined our organisation, the leaders who are near the places where the members of our community are staying are witnesses to what we are saying here.

The community has spent thirteen years in existence, there is no evidence of any of our members committing any crime, or breaking the laws of the state, or of any court case anywhere and yet our mission is coming to an end. It is therefore, in order to have to thank our leaders and to thank God who appointed them and enabled them to guide us wisely through all those years.

What our detractors have been talking about us is simply fulfilling the scripture namely; those who follow Christ are generally persecuted. And Christ himself is telling us, »Whoever wants eternal life should carry his cross and follow after me.« Anything you will see us do, it is directed to us from heaven to do it that way. And, please when you ask us to tell you how it came about we shall surely explain any advice provided it does not go against the commandments of God and the laws of the Government.

And finally, at the end of every year we make a report of our programmes and we take it to Kampala to the Office of the NGOs which has registered our Organisation.

## 6. SOURCES OF INCOME

We get the money, which supports the Organisation from the following sources: Cultivation, farming, trading and handcrafts.

The members of the Organisation make contribution towards the activities of the organisation according to the means of each individual. Some of such activities are building the school, putting up a dormitory or a hostel.

There are also some members of the Organisation who prefer to come and work for the organisation and stay in the organisation. These people come along with their property and buy land nearby the organisation. Some others prefer to stay at home and simply come for courses. These are also free to do so. The organisation does not force any body to do what he does not like or what he is not able to do.

## 7. FUTURE PLANS

1. We shall have the message broadcast on other radio stations and published in Newspapers.

2. We shall print the message in books of other languages.

3. We shall expand the following projects: Chicken-farm, bakery, farm, trade-shops, handcrafts and cultivation for cash.

4. We shall look for better markets for our products

5. Give on-going course programmes to managers of projects for better product and higher pay.

6. We shall also expand the activities found on our certificate.

7. We shall buy a vehicle for the Organisation and also a taxi that will help to transport people on the road.

## CONCLUSION

We would like once again to thank the Government for the support that we have received from it and to thank God for keeping us all alive. On our part we are extending a tone of forgiveness to all who have so far wronged us, we also ask for pardon from anybody whom we wronged or may have displeased in any way.

And you, being the leaders, it is important that you know about the following, whether you may believe it or not, the truth of the matter is that it is not going to change:

When the year 2000 comes to an end, the present times or generation will be changed and there will follow a new generation and new earth, only those who have the Ten Commandments of God will go to live the New earth. The year 2000 will not be followed by 2001 but it will be followed by YEAR ONE in a NEW GENERATION.

We are yours faithfully,

1. Mr. Joseph Kibwetere
2. Sr. Credonia Mwerinde
3. Rev. Fr. Dominic Kataribaabo
4. Mr. Henry Byarugaba

For and on behalf of all the members of the organisation.

CC: The Registrar NGO Kampala  
The Registrar  
Ministry of Justice  
Kampala

## *Appendix II*

The Three Days' Darkness The Coming Chastisement of the World  
Revealed by Our Lord to PADRE PIO OF PIETRELCINA

Quelle: Padre Pio and the Three Days of Darkness: <http://www.tldm.org/news/darkness-11-13-98>; The Three Days of Darkness. The Coming Chastisement of the World. Revealed by Our Lord to Padre Pio of Pietrelcina IN HOC SIGNO VINCES: <http://www.ihsv.com/3days.html>

»IN HOC SIGNO VINCES – The Catholic Website!«

Translation of a copy of a personal letter written by Padre Pio addressed to the Commission of Heroldsbach appointed by the Vatican which testifies to the truth and reality of these revelations given by Our Lord to Padre Pio, a Capuchin priest who bore the stigmata (May 25, 1887–September 23, 1968).

NEW YEAR'S EVE 1949 – My son, My son, I have been longing for this hour in which I again shall reveal to you the great love of My heart. My love for man is very great, especially for those who give themselves to Me. They are My refuge and My consolation in the many and terrible irreverences which I receive in the Sacrament of My love.

Pray and make reparation to Me. Admonish others to do the same because the time is near at hand in which I shall visit my unfaithful people because they have not heeded the time of My grace. Persevere in prayer, so that your adversary shall have no dominion over you. Tell My people to be prepared at all times, for My judgment shall come upon them suddenly and when least expected-and not one shall escape My hands, I shall find them all! I shall protect the just. Watch the sun and moon and the stars of the Heavens-when they appear to be unduly disturbed and restless, know that the day is not far away. Stay united in prayer and watching until the angel of destruction has passed your doors. Pray that these days will be shortened.

My beloved, have confidence. I am in the midst of you. My Kingdom shall be glorified and My Name shall be blessed from the rising of the sun unto the setting thereof; and to My Kingdom there shall be no end.

JANUARY 23, 1950 – Pray! Make reparation! Be fervent and practice mortifications. Great things are at stake! Pray! Men are running toward the abyss of Hell in great rejoicing and merry-making, as though they were going to a masquerade ball or the wedding feast of the devil himself! Assist Me in the salvation of souls. The measure of sin is filled! The day of revenge, with its terrifying happenings is near – - nearer than you can imagine! And the world is sleeping in false security! The Divine Judgment shall strike them like a thunderbolt! These Godless and wicked people shall be destroyed without mercy, as were the inhabitants of Sodom and Gomorra of old. Yes, I tell you their wickedness was not as great as that of our human race today!

JANUARY 28, 1950 – Keep your windows well covered. Do not look out. Light a blessed candle, which will suffice for many days. Pray the Rosary. Read spiritual books. Make acts of Spiritual Communion, also acts of love, which are so pleasing to Us. Pray with outstretched arms, or prostrate on the ground, in order that many souls may be saved. Do not go outside the house. Provide yourself with sufficient food. The powers of nature shall be moved and a rain of fire shall make people tremble with fear. Have courage! I am in the midst of you.

FEBRUARY 7, 1950 – Take care of the animals during these days. I am the creator and preserver of animals as well as man. I shall give you a few signs beforehand, at which time you should place more food before them. I will preserve the property of the elect, including the animals, for they shall be in need of sustenance afterwards as well. Let no one go across the yard, even to feed the animals-he who step outside will perish! Cover your windows carefully. My elect shall not see My wrath. Have confidence in Me, and I will be your protection. Your confidence obliges Me to come to your aid.

The hour of My coming is near! But I will show mercy. A most dreadful punishment will bear witness to the times. My angels, who are to be the executioners of this work, are ready with their pointed swords! They will take special care to annihilate all those who mocked Me and would not believe in My revelations.

Hurricanes of fire will pour forth from the clouds and spread over the entire earth! Storms, bad weather, thunderbolts and earthquakes will cover the earth for two days. An uninterrupted rain of fire will take place! It will begin on during a very cold night. All this is to prove that God is the Master of Creation.

Those who hope in Me, and believe in My words, have nothing to fear because I will not forsake them nor those who spread My message. No harm will come to those who are in the stated of grace and will seek My mother's protection.

That you may be prepared for these visitations, I will give you the following signs and instructions: The night will be very cold. The wind will roar. After a time thunderbolt will be heard. Lock all the doors and windows. Talk to no one outside the house. Kneel down before a crucifix, be sorry for your sins, and beg My Mothers protection. Do not look during the earthquake, because the anger of God is holy! Jesus does not want us to behold the anger of God, because God's anger must be contemplated with fear and trembling. Those who disregard this advice will be kill instantly. The wind will carry with it poisonous gases which will be diffused over the entire earth. Those who suffer and die innocently will be martyrs and they will be with Me in My Kingdom.

Satan will triumph! But in three nights, the earthquake and fire will cease. On the following day the sun will shine again, angels will descend from Heaven and will spread the spirit of peace over the earth. A feeling of immeasurable gratitude will take possession of those who survive this most terrible ordeal, the impending punishment, with which God will visit the earth since creation.

I have chosen souls in other countries too, such as Belgium, Switzerland, Spain, who have received these revelations so that other countries also may be prepared. Pray Rosary,

but pray it well, so that your prayers may reach Heaven. Soon a more terrible catastrophe shall come upon the entire world, such as never before has been witnessed, a terrible chastisement never before experienced!

How unconcerned men are regarding these things! Which shall so soon come upon them, contrary to all expectations. How indifferent they are in preparing themselves for these unheard of events, through which they will have to pass so shortly!

The weight of Divine balance has reached the earth! The wrath of My Father shall be poured out over the entire world! I am again warning the world through your instrumentality, as I have so often done heretofore.

The sins of men have multiplied beyond measure: irreverence in Church, sinful pride committed in sham religious activities, lack of true brotherly love, indecency in dress, especially at summer resorts . . . The world is filled with iniquity.

This catastrophe shall come upon the earth like a flash of lightning! At which moment the light of the morning sun shall be replaced by black darkness! No one shall leave the house or look out a window from that moment on. I Myself shall come amidst thunder and lightning. The wicked shall behold My Divine Heart. There shall be great confusion because of this utter darkness in which the entire earth shall be enveloped, and many, many shall die from fear and despair.

Those who shall fight for My cause shall receive grace from My Divine Heart; and the cry: »WHO IS LIKE UNTO GOD!« shall serve as a means of protection to many. However, many shall burn in the open fields like withered grass! The Godless shall be annihilated, so that afterwards the just shall be able to start afresh.

On that day, as soon as complete darkness has set in, no one shall leave the house or look from out of the window. The darkness shall a day and a night followed by another day and night, and another day-but on the night following, the stars will shine again, and on the next morning the sun shall rise again, and it will be **SPRINGTIME!!**

In the days of darkness, My elect shall not sleep, as did the disciples in the garden of olives. They shall pray incessantly, and they shall not be disappointed in Me. I shall gather My elect. Hell will believe itself to be in possession of the entire earth, but I shall reclaim it.

Do you, perhaps, think that I would permit My Father to have such terrible chastisements come upon the world, if the world would turn from iniquity to justice? But because of My great love, these afflictions shall be permitted to come upon man. Although many shall curse Me, yet thousands of souls shall be saved through them. No human understanding can fathom the depth of My love!

Pray! Pray! I desire your prayers. My dear Mother Mary, Saint Joseph, Saint Elizabeth, Saint Conrad, Saint Michael, Saint Peter and the little Therese, Your Holy Angels, shall be your intercessors. Implore their aid! Be courageous soldiers of Christ! At the return of light, let everyone give thanks to the Holy Trinity for their protection! The devastation shall be very great!

But I, your God, will have purified the earth. I am with you, have confidence!

Again and again I have warned men, and often have I given them special opportunities to return to the right path; but now, wickedness has reached its climax, and the punishment can no longer be delayed. Even though My Heart does suffer and bleed, yet for My Name's sake, I must deal this blow. Tell all that the time has come in which these things shall be fulfilled.

### Summary

1. On March 17, 2000 more than 500 people, mostly women and children, died in the flames of a burning church at Kanungu, a village located in South West Uganda. This church was the center of the Movement for the Restoration of the Ten Commandment of God which in the early 1990's had split off the Catholic Church. The new religious community was founded by a young woman, Credonia Mwerinde, who claimed to have visions of the Virgin Mary. The religious organisation was led by a council of 12 apostles, called the entumwa. The most prominent leaders beside Mwerinde were Joseph Kibwetere, a former politician and rich landowner and Dominic Kataribaabo, a suspended Roman Catholic priest who got his postgraduate theological education in California, USA.

When the incident was investigated it was found out that the Kanungu tragedy proved to be the greatest religious mass-suicide and/or -murder in modern times.

2. By now not all questions concerning the reasons of the religious massaker have been answered satisfactorily. The study »Harmageddon«, therefore, is a fresh approach to throw light on the apocalyptic Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God, its history, organisational structure and the background of its founding members.

3. The study focusses on the theological doctrines which the leaders of the movement proclaimed. It analyses of the cult's sacred scripture: »A Timely Message from Heaven: The End of the Present Times« and a great number of interviews with Ugandan colleagues and persons who had witnessed the tragedy including former members of the movement. The research results show clearly that the cult was based on a strong premillennial apocalyptic belief combined with a burning veneration of the Virgin Mary whose apparitions guided the thinking of the believers.

4. The study also reveals an international network of ultra conservative catholic circles, whose pre-Vatican II theological concepts can be interpreted as a merger of a popular »mariological heresy« (Mary as Coremptorix) and fundamentalist premillennialism. Without the direct influences of German, Australian and American influences, clearly verified in this study, the Kanungu tragedy would not have happened the way it did. The German born Australian visionary William Kamm and US-American seers influenced to a large extent the the apocalyptic theology of the Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God in Uganda.

5. In the last chapter the author tries to discuss some of the factors which led the Ugandan religious suicide and massmurder.

6. The author argues on the basis of the hypothesis, that after the postponement of the parousia at the end of 1999 a new prophecy was received fixing the date of Christ's and Mary's Second Coming on March 17, 2000. For the adherents of the Movement of the Ten Commandments of God the Church of Kanungu was like Noah's ark a place of rescue from the apocalyptic horrors of the »Three Days of Darkness«.

Dr. Erhard Kamphausen is the director of the Academy of Mission at the University of Hamburg and a lecturer in Missiology and Religious Science at the faculty of theology. At present he is involved in a large scale interdisciplinary research project (Sonderforschungsbereich) run by the University of Hamburg. The projects he directs focus on the role of religious movements in the cultural, social and political transformation processes in South Africa.

# AFRIKANISCHE TRADITIONELLE RELIGION UND CHRISTENTUM

## Perspektiven eines Dialogs<sup>1</sup>

von Claude Ozankom

Armut, Bevölkerungsexplosion, Umweltzerstörung und Kriege sind Probleme, die gegenwärtig das Bild des afrikanischen Kontinents in der Weltöffentlichkeit prägen.

Tatsächlich lassen verschiedene Veranstaltungen, die sich mit Afrika befassen, erkennen, dass vermeintlich düstere Zukunftsaussichten zum Nachdenken über Afrika anregen. Damit ist zugleich das Bemühen verbunden, einen Zugang zur echten Problemebene dieses Kontinents zu gewinnen. Ein Schritt auf einen solchen Zugang hin soll im folgenden getan werden, und zwar indem versucht wird, auf eine wesentliche Stütze der afrikanischen Weltansicht, nämlich auf die Religion des südlich von der Sahara gelegenen Afrikas zu achten.

### I. Religionen (plural) oder Religion (singular)

Afrika ist nicht nur ein sehr alter, sondern auch ein großer Kontinent. Deshalb stellt sich die Frage, ob von traditionellen afrikanischen Religionen (*im Plural*) oder von traditioneller afrikanischer Religion (*Singular*) die Rede sein soll. Über diese Frage herrscht m.E. nach wie vor kein Konsens unter den Wissenschaftlern. Für die Pluralitätsthese treten u.a. Louis-Vincent Thomas, René Luneau, René Bastide, usw. ein.<sup>2</sup> Folgende Einschätzung von Louis-Vincent Thomas ist hierbei repräsentativ: »Wenn es legitim ist, von Afrika als einer Einheit zu sprechen, so muss man zugleich hinzufügen, dass dieser Kontinent viele Gesichter zeigt: Die religiöse Welt des Waldbewohners ist nicht die des Bewohners der Savanne. Der Seeanwohner und der Nomade haben nicht dieselben Wassermymen. Ebenso ist die Religion des bodenverbundenen Bauern verschieden von der Religion des Hirten. Diese Unterschiede sind stets im Auge zu behalten, wenn man die Weltanschauung und die Religiosität der Afrikaner verstehen will.«<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Der folgende Beitrag entspricht dem Referat, das ich im Rahmen einer Ringvorlesung der Universität München im Wintersemester 1994/1995 gehalten habe, die sich mit den Zukunftsaussichten Afrikas auseinandergesetzt hat. Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten.

<sup>2</sup> Diese Tendenz wird fast ausschließlich von europäischen Wissenschaftlern repräsentiert, während, wie noch zu zeigen ist, die afrikanischen Forscher den Akzent auf den gemeinsamen Kern dieser Religionen legen.

<sup>3</sup> L.V. THOMAS u.a., *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrées*, Paris 1969, Vorwort.

Demgegenüber ziehen die Kongresse von Abidjan (1961)<sup>4</sup>, Cotonou (1970)<sup>5</sup> und Kinshasa (1978)<sup>6</sup> die Ausdrucksform afrikanische Religion (*im Singular*) vor. Hierzu schreibt Ntedika: »Wenn wir den Terminus afrikanische Religion im Singular gebrauchen, so greifen wir einen Begriff auf, den andere vor uns geprägt haben. Die Legitimität dieser Ausdrucksweise gründet in der durch die entsprechenden Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte belegten kulturellen und religiösen Einheit der Völker des südlich von der Sahara gelegenen Afrikas.«<sup>7</sup>

Versucht man beide Positionen miteinander zu vergleichen, so ergibt sich: Je nachdem, ob man das Gewicht auf den letztlich gemeinsamen Kern der afrikanischen Religiosität oder auf die Vielfalt ihrer Erscheinungsformen setzt, wird man auch von afrikanischer Religion oder afrikanischen Religionen sprechen dürfen. Aufgrund der Einheit der religiösen Grundstrukturen, die sich im traditionellen Schwarzafrika beobachten und begrifflich auslegen lassen, halte ich es persönlich für angemessen, von afrikanischer traditioneller Religion im Singular zu sprechen.<sup>8</sup> Dies entbindet zwar nicht von einem detaillierten Studium der verschiedenen Formen, in denen die Religion in Afrika ihren Ausdruck findet, lenkt das Augenmerk aber auf bestimmte Grundelemente, auf die ich noch näher eingehen werde. Für den jetzigen Kontext soll nur festgehalten werden, dass trotz Verschiedenheit auf der Ebene von Riten, Praktiken und Vorstellungen die traditionelle afrikanische Religion eine tiefgehende Einheit aufweist, die man sich stets vergegenwärtigen muss, wenn man die religiöse Welt des Afrikaners verstehen will.

## II. Frühere Interpretationsversuche der afrikanischen Religion

Die afrikanische traditionelle Religion wurde – wie die meisten nicht-europäischen Religionen – durch die Sklavenhändler und die Kolonialherren oft missverstanden, falsch interpretiert und in der Hauptsache als unterentwickelt und primitiv dargestellt. Man braucht in diesem Zusammenhang nur die früheren Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Völkerkunde aufzuschlagen, um gewahr zu werden, wie wenig die Forscher die afrikanische Religion adäquat zu interpretieren vermochten. Diese Religion wurde fast durchweg als *Totemismus*, *Animismus*, *Polytheismus*, *Ahnenkult*, *Götzendienst*, *Naturreligion* usw. ausgelegt. Selbst das II. Vaticanum – trotz einer grundsätzlich wohlwollenden Haltung des Dekrets »Nostra Aetate« gegenüber anderen Religionen – erwähnt die afrikanische Religion mit keinem Wort. In diesem Zusammenhang möchte ich auch betonen, dass man

<sup>4</sup> *Colloque sur les religions* (Abidjan 1961), Paris 1962.

<sup>5</sup> *Les religions africaines comme source des valeurs de civilisation*, Paris 1972.

<sup>6</sup> *Religions africaines et christianisme*, 2 Bde, Kinshasa 1979.

<sup>7</sup> K. NTEDIKA, »La foi chrétienne en dialogue avec la religion africaine traditionnelle«, in: *Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire*, 155–163; 155. Vgl. hierzu auch V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa <sup>2</sup>1980, 9–16.

<sup>8</sup> Vgl. M. BILOLO, »La religion africaine face au défi du christianisme et de la techno-science«, in: *Présence Africaine* 119 (1981), 29–46.

dem Textbefund nicht gerecht wird, wenn man, ausgehend von den Aussagen der dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium), folgert, dass für das II. Vaticanum die im Sinne ihrer traditionellen Religion lebenden Afrikaner wohl unter jene Menschen zu subsumieren sind, »die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen.«<sup>9</sup> Dies darf übrigens nicht darüber hinwegtäuschen, dass für viele christliche Missionare die Religion der Afrikaner sogar Superstition oder Teufelswerk war, für deren Bekämpfung sie die ganze Kraft ihres Wirkens einsetzten.

Aufgrund dieser fast durchweg negativen Urteile und der damit verbundenen Missverständnisse über die afrikanische Religion, die auch im gegenwärtigen Verstehenshorizont immer noch wirksam sind, scheint es mir ratsam, sich die gängigen zur Klassifizierung der afrikanischen Religion herangezogenen Kategorien einmal genauer anzuschauen.

1. Eine der ersten Einschätzungen über die afrikanische Religion war die Behauptung, diese Religion sei *primitiv*. Selbst wenn man annimmt, dass primitiv hier so etwas wie ursprünglich bzw. originär bedeutet, so klingt darin doch zugleich an, dass die traditionelle afrikanische Religion als unterste Entwicklungsstufe der menschlichen Religiosität angesehen wird. Diese Theorie wurde im Europa des ausgehenden 17. Jahrhunderts von Charles de Brosse entwickelt und salonfähig gemacht. Ausgehend von Informationen und Materialsammlungen von Missionaren und Mitgliedern von Expeditionsreisen, kommt er zu dem Schluss, dass die Entwicklung der Menschheit von einer Kindheitsstufe zu einem Stadium von rationaler Religion vonstatten gegangen ist.<sup>10</sup> Nach Auswertung des ihm zur Verfügung stehenden Materials, sieht sich de Brosse zu der These berechtigt, dass das Leben der Afrikaner sich auf der ersten Stufe der Entwicklung bewegt und – als Korrelat dazu – dass ihre Religion primitiv sein muss.

In diese von Charles de Brosse gewiesene Richtung zielen auch die Überlegungen von Lord Arebury, die der Religion folgende Entwicklungsstadien zuweist: Atheismus, Fetischismus, Totemismus, Schamanismus, Götzendienst, Glaube an einen Schöpfergott und Glaube an einen Weltherrschergott. Die afrikanische Religion bewegt sich Einschätzung nach auf der Stufe des Atheismus.

Die Liste solcher und ähnlicher Behauptungen ließe sich problemlos fortführen. Da es mir hier aber nicht um einen Beitrag zur historischen Forschung über die Primitivitätsthese der afrikanischen Religion geht, möchte ich an dieser Stelle nur folgendes herausheben: Die Rede davon, dass die afrikanische Religion primitiv sei, beruht auf Missverständnissen und entspringt dem bei vielen Interpreten ausgeprägten Willen zur Kategorisierung. Ein genaueres Hinsehen und Hinhören müsste nämlich den Umstand ans Licht befördern, dass die afrikanische Religion weder primitiv ist noch lediglich irgendeine Stufe auf einer wie auch immer konzipierten Entwicklungsleiter der Menschheit darstellt. Vielmehr ist sie nichts anderes als der Boden, auf dem der traditionelle Afrikaner seine Existenz bewältigt und das Verhältnis zu sich und seiner Umwelt zu deuten versucht.

<sup>9</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche, LG16.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu CHARLES DE BROSSE, *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la religion de l'actuelle Nigritie*, Paris 1760, 267.

2. Zu den häufigen Kategorien, denen die afrikanische Religion zugerechnet wird, gehört auch der *Totemismus*. Mit diesem Begriff, der ursprünglich die Religion einer Indianer-Volksgruppe im nordöstlichen Amerika bezeichnete, suchte v.a. Emil Dürkheim die Entstehung der Religion zu erklären. Nach ihm leben die sogenannten »Primitiven« in sozialen Gruppen, deren Mitglieder glauben, in einer Art mystischer Beziehung mit Tieren oder Pflanzen zu stehen bzw. von ihnen sogar abzustammen. Diese Sichtweise wurde auf die traditionelle afrikanische Religion übertragen, da man unter den Afrikanern der Annahme zu begegnen meinte, dass es eine Art Beziehung zwischen Menschen-, Tier- und Pflanzenwelt gibt. Auch wenn man bei näherem Hinsehen einräumen muss, dass es im traditionellen Afrika totemistisches Gedankengut durchaus gegeben hat, so scheint mir der damit verbundene Versuch, die afrikanische Religion ausschließlich im Zeichen des Totemismus zu sehen, ein grobes Missverständnis zu sein – vergleichbar mit einer Reduktion des europäischen Christentums auf den Glauben an Schlossgespenster oder an die Hubertuslegende.

3. Nicht selten begegnet sowohl in der Fachliteratur als auch im persönlichen Austausch die Anschauung, die Religiosität der Afrikaner erschöpfe sich in einem *Ahnenkult*. Gewiss ist die herausragende Stellung der Vorfahren nicht aus der afrikanischen Religion wegzudenken. Trotzdem greift ein Ansatz, der diese Religion schlechterdings als »Ahnenkult« auslegt, zu kurz. Er kommt etwa dem Verfahren gleich, das Christentum, zumindest in seiner mir vertrauten katholischen Prägung, allein als »Heiligenkult« zu deuten.<sup>11</sup>

4. Ähnlich irreführend ist die Etikettierung afrikanischer Religiosität als *Polytheismus*, was die Verehrung von mehreren als gleichrangig eingestuften transzendenten Wesen bezeichnet. Die Übertragung dieses Begriffes auf die afrikanische Religion ist deshalb missverständlich, weil in ihr das oberste Wesen, nämlich Gott, als Schöpfer und Herrscher über alles vorgestellt wird. Er hat demnach eine einzigartige Stellung und tritt zu keinem anderen Wesen in Konkurrenz.

5. Der hartnäckigste Terminus, der zur Bezeichnung des Religiösen im afrikanischen Kontext herangezogen wird, ist aber der *Animismus*. Dieser Begriff wurde v.a. durch die Arbeit E.B. Tylors entwickelt. Da Religion für ihn »the belief in spirit beings« ist, folgert er, dass sich v.a. die primitiven Völker den Geist als etwas vorstellten, das dazu fähig ist, den Körper nach dem Ableben zu verlassen, um in anderen Wesen (Menschen, Tieren oder Pflanzen) wirksam zu bleiben. Tylors Anschauung ist daher, dass die Primitiven jedes Tier, jede Pflanze und sogar jedes Objekt für beseelt halten, so dass die ganze Welt schließlich von einer Unmenge an Geistern bewohnt wird.

Auch wenn es nicht zu leugnen ist, dass die Geistervorstellung im traditionellen Afrika tatsächlich eine Rolle spielt, so ist die Schlussfolgerung, dass die Afrikaner jedem Objekt einen eigenen Geist zuweisen, durch keine ernsthafte Untersuchung belegt. Infolgedessen

<sup>11</sup> V. Mulago ist daher zuzustimmen, wenn er festhält: »Bien que le culte des âncetres forme la préoccupation religieuse de ces peuples, il ne faut cependant pas croire qu'ils s'arrêtent à ces esprits. Au-dessus des âmes désincarnées, ils reconnaissent un Créateur de toutes choses, conçu comme le Père de tout ce qui existe.« V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (wie Anm. 7), 15.

ist der Animismus – wie die oben angesprochenen Begriffe – nicht geeignet, das Religiöse in Afrika angemessen zu beschreiben.

### III. Wege zum Verständnis der afrikanischen Religion

Von vornherein ist darauf zu achten, dass die afrikanische Religion keinen Gründer und keine heiligen Schriften aufweist. Mir scheint, dass eine Religion nicht erst durch einen bestimmten Gründer oder durch heilige Schriften zur Religion wird. Ohne auf das unter den Fachleuten letztlich immer noch ungelöste Problem einer angemessenen Definition des Begriffes Religion näher einzugehen, kann man im Blick auf das, was uns heute beschäftigt, vielleicht sagen, dass es bei jeder Religion inhaltlich auf bestimmte Eckpfeiler ankommt: Gottesvorstellung und -verehrung, Menschenbild, ethische Maßstäbe, usw. Anders ausgedrückt: Religion hat damit zu tun, dass Menschen an ein transzendentes Wesen glauben, das sie sich als Lebensspender vorstellen, dessen Willen sie durch wohlgefällige Lebensführung in der Gesellschaft und bestimmte Ausdrucksformen der Ehrerbietung zu erfüllen suchen.

Will man von hier aus die afrikanische Religion in ihren Grundzügen näher kennzeichnen, so erweist sich der Begriff des Lebens als jener hermeneutische Schlüssel, vermittels dessen ein Verständnis des Religiösen im afrikanischen Kontext am besten geweckt und gefördert werden kann.<sup>12</sup>

#### 1. Gott in der afrikanischen Religion

Eines der wesentlichen Ergebnisse der Beschäftigung mit der traditionellen Religion Afrikas in den letzten Jahrzehnten ist die Erkenntnis, dass der Glaube an Gott in Schwarzafrika noch vor Ankunft der Missionare in der Hauptsache monotheistisch geprägt war. Gerade in diesem Zusammenhang haben verschiedene Studien gezeigt, dass dieser Gott der Gott des Lebens ist bzw. das Leben »in Fülle« besitzt.<sup>13</sup> Und eben als solcher ist er Quelle, Ursprung und Spender allen Lebens und Wachstums: »Par-dessus toute force est Dieu, Esprit et Créateur, le *mwine bukomo bwandi*, celui qui a la force, la puissance par lui-même. Il donne l'existence, la subsistance et l'accroissement aux autres forces.«<sup>14</sup> Damit aufs engste verbunden ist die Vorstellung, dass Gott, der das Leben des Menschen nicht nur unterhält, sondern zuallererst erzeugt, und zwar noch bevor der Mensch Kenntnis

<sup>12</sup> Diese Schlüsselrolle des Lebens für das Verständnis von Religion und Weltanschauung in Afrika hat wohl Elungu im Auge, wenn er pointiert feststellt: »L'homme traditionnel est (...) farouchement attaché à la vie. Cet attachement à la vie vécue, concrète, va jusqu'au refus catégorique de la mort.« ELUNGU PENE ELUNGU, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris 1987, 17.

<sup>13</sup> B. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, 21.

<sup>14</sup> P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris 1961, 42.

davon nehmen kann<sup>15</sup>, transzendent ist. In den *Bantu*-Sprachen kommt dies dadurch zum Ausdruck, dass der Name Gott nicht in den üblichen menschlichen Kategorien wiedergegeben wird. Die einschlägige Literatur versucht die Transzendenz Gottes in immer wieder neuen Bildern zu umschreiben.<sup>16</sup>

## 2. *Das Leben als Fundament der afrikanischen Anthropozentrik*

Neben dieser herausragenden Rolle Gottes als Ursprung allen Lebens, ist die Vorstellung herrschend, dass sich das Leben in einer hierarchischen Ordnung vollzieht. Damit ist man beim wichtigen Gedanken der Partizipation angelangt, der wie folgt zusammengefasst werden kann: Das Leben bedeutet letztlich ein Teilnehmen. Es wird über verschiedene »Instanzen« vermittelt. Es handelt sich näherhin um eine Hierarchie im Weitergeben und Unterhalten des Lebens, die zwei Bereiche, nämlich die sichtbare und die unsichtbare Welt umfasst. In der unsichtbaren Welt steht Gott an erster Stelle, gefolgt von den Gründern der Volksgruppen, Sippen, usw. In der sichtbaren Welt hingegen wird die Hierarchie vom König oder obersten Häuptling angeführt. Ihm folgen diejenigen, die unmittelbar an seiner Macht teilhaben: Die Clanvorsteher, die Ältesten, die jüngeren Eltern bis hin zu den Allerjüngsten in der Gesellschaft.

Es gibt also eine Art Kreislauf des Lebens zwischen beiden Welten, zwischen den Verstorbenen und den Lebenden. Jeder Lebende ist daran gehalten, diese Ordnung zu respektieren und zu fördern.

Allein diese Konzeption des Lebens beschränkt sich nicht auf das Biologische. Vielmehr ist der hier intendierte Lebensbegriff umfassend und erstreckt sich auf das Leben in seinem mannigfachen Sinn. Hierher gehört alles, was zum Wohl der Gemeinschaft beachtet und unternommen werden muss.

## 3. *Die Ahnen*

In seinem Buch: »Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext« schreibt B. Bujo: »Der Ahnenkult ist das feierlichste Moment und der privilegierte Ort, an dem der Afrikaner versucht, die Lebenskraft des ›mystischen Ahnenleibes‹ zu intensivieren.«<sup>17</sup> In dieser Äußerung, wie in vielen ähnlichen, steht der Begriff »Ahnenkult« oder »Ahnenver-

<sup>15</sup> Gottes lebenspendende und unterhaltende Kraft gilt allen Lebewesen. Seine besondere Fürsorge gilt aber dem Menschen.

<sup>16</sup> So heißt es etwa bei den Mongo (Kongo): Wer über uns sitzt und regiert, ist Njakomba und keiner ist über ihm. Ähnlich heißt es bei den Bakongo (Kongo): Der alte Mann holt sich, was er holen kann, in derselben Weise verhält sich auch der junge Mann. Aber über allen herrscht Nzambi-Mpungu. Er ist der große Unabhängige, der nur sich selbst gehorcht. Vgl. V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (wie Anm. 7), 127. Vgl. auch O. BIMWENYI, *Discours théologique africain. Problème des fondements*, Paris 1981, 529ff.

<sup>17</sup> B. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* (wie Anm. 13), 28.

ehrung« im Zusammenhang mit »Gebet«, »Opfer« gleichsam als Synonym für afrikanische Religion. Auch wenn es unbestritten ist, dass der Afrikaner gewissermaßen zu den Ahnen »betet« und ihnen »Opfer darbringt«, so kann der Ahnenkult dennoch nicht mit einem christlich verstandenen Gottesdienst gleichgesetzt werden. Tatsächlich sind die Opfergaben eher Symbol für die Teilhabe der Ahnen am Leben der menschlichen Gemeinschaft. Ähnlich erweist sich der Begriff »Gebet« als eine Art »Gespräch« mit den Ahnen.

Wichtig hierbei ist die Überzeugung, dass das Leben in seiner Vielfalt nur dann sinnvoll entfaltet und unterstützt werden kann, wenn man den Ahnen gegenüber treu bleibt und sich ihr Gedächtnis stets vergegenwärtigt. Damit wird man erneut auf das Moment der Kommunikation zwischen Toten und Lebenden verwiesen, das für die Lebensvorstellung der Schwarzafrikaner kennzeichnend ist.

Man kann in diesem Zusammenhang von einem Aufeinander-angewiesensein beider Lebenswelten sprechen.<sup>18</sup> Denn während die Lebenden nur dann das Leben in Fülle haben können, wenn sie den Toten die Ehre erweisen und ihre Weisungen beherzigen, besteht das Glück der Toten darin, im Gedächtnis der Lebenden weiterzuleben.

Das Bisherige resümierend kann man nun festhalten, dass das Leben das Beherrschende in der traditionellen Religion Afrikas darstellt. In allen Riten und Handlungen geht es um das Leben, sowohl der Gemeinschaft als auch des Individuums, wobei die Gemeinschaft den Vorrang hat und der Einzelne nur als Mitglied der Gemeinschaft zur Entfaltung kommt.

Dieses »Lebenskonzept« muss nach Kräften unterstützt und wenn nötig verteidigt werden. Dies geschieht nicht zuletzt in Rückbindung an die Vergangenheit, in der man Orientierungspunkte bei Ahnen und Ältesten, nämlich durch ihre Worte, Gesten, Taten, Erfahrungen usw. zu finden und dies in die Gegenwart zu übersetzen sucht. Eben in dieser Besinnung auf die Ahnen und Ältesten ist ein Gedeihen des Lebens möglich.

#### *IV. Afrikanische Religion und Christentum: Ansätze eines Dialogs*

In den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts häufen sich echte Ansätze von Dialog unter den verschiedenen Religionen. Der Ökumenische Rat der Kirchen mit Sitz in Genf ist nur ein Beispiel hierfür.

Katholischerseits fand das Desiderat eines Zugehens und Hinhörens auf andere Religionen seinen deutlichen Niederschlag im schon zitierten Dekret des II. Vaticanums über die nicht-christlichen Religionen (*Nostra Aetate*).

---

<sup>18</sup> Vgl. V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (wie Anm. 7), 126: »Pour ce qui concerne la communication-participation de moyens existentiels, il ne s'agit pas plus d'une cause créatrice de vie, mais d'une causalité efficiente productrices de moyens vitaux. Ces moyens sont toutes les opérations, tous les objets qui mettent en contact avec le monde invisible; ce sont tous les moyens naturels et »supra-naturels« de conservation et de renforcement de la vie. Tous ces moyens ne puisent leur efficacité, en fin de compte, que dans l'Efficient premier, la Source première de toute vie et de tout être.«

Auch wenn dieses Dokument die afrikanische Religion keines Wortes würdigte, so wurde das Versäumte seitdem nachgeholt. Tatsächlich wies Paul VI. in seiner Ansprache an die Afrikaner »Africa terrarum«<sup>19</sup> auf die religiösen und kulturellen Werte des traditionellen Afrika hin. Dem sind im Laufe der Jahre mehrere Schritte gefolgt, nämlich:

- Die Botschaft Pauls VI. an die Menschen in Afrika anlässlich seines Aufenthaltes in Uganda (1968),
- die Gründung einer Abteilung für die afrikanische Religion im päpstlichen Sekretariat für Nicht-Christen,
- die Veröffentlichung eines Wegweisers für den Dialog mit der afrikanischen Religion<sup>20</sup>.

Trotz der vielen Schwierigkeiten und Missverständnisse, auf die die afrikanische Religion auch gegenwärtig stößt, zeichnet sich langsam ein Ernstnehmen dieser Religiosität ab, das nicht mehr vom Bemühen geleitet wird, die afrikanische Religion als *praeambula fidei* zu betrachten. Mehr noch: Eine Bereitschaft, mit dieser Religion in Austausch zu kommen und darüber hinaus etwas von ihr zu lernen, ist unverkennbar vorhanden.

Im Lichte dieser anhebenden Bereitschaft eines Voneinander-lernen-Wollens möchte ich zwei Gedankenkreise nennen, die eine Möglichkeit gegenseitigen Lernens zwischen afrikanischer Religion und Christentum anzeigen.

### 1. Afrikanisches »Lebenspathos« und Christentum

Zusammenfassend kann man festhalten, dass für die afrikanische Religion und Weltanschauung der Begriff des Lebens zentral ist. Positiv gedeutet: Alles, was dem Leben dient, muss unterstützt werden. Negativ: Alles, was ihm zuwiderläuft, muss vermieden oder getilgt werden.

Für den einzelnen Menschen, der sein Leben nur in der Gesellschaft sinnvoll entfalten kann, ergibt sich u. a. die Pflicht, das Leben, das er empfangen hat, weiterzugeben. Diese Einstellung ist derart prägend, dass das selbstverschuldete Nichtweitergebenkönnen des Lebens von der Gesellschaft als das schwerste Vergehen überhaupt angesehen wird<sup>21</sup>. Nicht

<sup>19</sup> Vgl. PAUL VI., *Africa terrarum*, in: *AAS* 59 (1967) 1073–1102.

<sup>20</sup> Vgl. Das Dokument »*A la rencontre des religions africaines*«, Rom 1969, (herausgegeben vom päpstlichen Sekretariat für die nicht-christlichen Religionen).

<sup>21</sup> Man kann in diesem Zusammenhang leicht verallgemeinernd sagen, dass die Kinderlosigkeit im traditionellen Afrika im Grunde genommen in drei Kategorien aufgeteilt worden ist: Selbstverschuldete Kinderlosigkeit, Kinderlosigkeit als Krankheit und Kinderlosigkeit aus religiösen Gründen. Im ersten Fall ist das Vergehen deshalb so groß, weil sich der Mensch durch ein Fehlverhalten der Pflicht, das Leben weiterzugeben, entzieht. Demgegenüber wird die nicht durch eigene Schuld hervorgerufene Kinderlosigkeit von der Gesellschaft als Krankheit betrachtet, so sehr, dass alles daran gesetzt wird, den Betroffenen von dieser Krankheit zu heilen. Bei einigen Völkern Schwarzafrikas begegnet man einer religiös motivierten Kinderlosigkeit. In der Hauptsache handelt es sich um gottgeweihte Frauen, deren religiöse Funktion mit einem Verzicht auf eheliche Beziehungen verbunden ist. Vgl. E. MVENG, »De la Sousmission à la succession«, in: *Civilisation noire et Eglise catholique*, Paris–Abidjan 1978, 267–276; 274: »Notre tradition religieuse nous a légué également son type de chasteté proprement religieuse. On a écrit trop souvent que les religions africaines ignoraient la chasteté et le célibat. Ceux qui connaissent la vie profonde des religions à couvent (et elles sont nombreuses en Afrique), savent que cette opinion est erronée. La vérité est que dans ces religions on distingue la chasteté du célibat. Des personnes appelées à une vocation spéciale ont toujours pratiqué le célibat, soit temporel, soit

selten wird der davon betroffene Mensch als Versager, als ewiges Kind usw. hingestellt. An diesem Punkt könnte m.E. die afrikanische Religion vom Christentum lernen. Denn die Botschaft des Christentums ist ja die Botschaft eines allliebenden Gottes, der jeden Menschen so liebt und akzeptiert, wie er ist, d.h. auch ohne leibliche Kinder. M.a.W.: Vom Christentum her könnte die afrikanische Religion den in ihr verankerten Respekt vor dem Leben auch jenen Menschen zuteil werden lassen, die den Strom des Lebens, warum auch immer, unterbrochen haben. Anders ausgedrückt: Der Mensch bleibt Mensch in all seiner Würde, auch wenn er z.B. keine Mutter oder kein Vater sein kann.

Ein weiteres Beispiel: In der afrikanischen Tradition gilt der Tod vielfach als der Übergang von dieser sichtbaren Welt in die andere, unsichtbare Welt der Vorfahren. Damit dieser Übergang aber problemlos vonstatten geht, muss man eines natürlichen Todes sterben. Damit aufs engste verbunden ist die Frage: Was passiert mit denen, die fern von der Heimat, durch Unfall oder durch Katastrophen, also »nicht normal« gestorben sind. Auch hier, meine ich, ist die christliche Botschaft bedeutsam für die afrikanische Religion, indem sie auf die Zusage Gottes verweist, er werde alle zu sich nehmen, wie immer sie den Tod gefunden haben mögen. Es ist ja kein Zufall, dass der Diakon in der Tradition der Kirche u. a. auch die Toten, zu denen die angeschwemmten Leichen der Schiffbrüchigen gehören, zu begraben hat. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass jeder menschliche Leib – um ein Wort des Paulus aufzugreifen – »Tempel Gottes«<sup>22</sup> ist und bleibt.

## 2. Christentum und das afrikanische Gemeinschaftsethos

Umgekehrt wird die afrikanische Religiosität mit ihrer Betonung von Gemeinschaft und Zusammenhalt das Christentum an den Sinn von Solidarität erinnern. Denn blickt man auf das tatsächliche Leben jener Christen, durch die wir Afrikaner das Christentum kennengelernt haben, so fällt immer wieder auf, wie sehr der Prozess der »egozentrischen« Individualisierung fortgeschritten<sup>23</sup> ist. Man kann überspitzt sagen, dass im Anschluss an den langen Prozess der Volksmission die Frage des europäischen Christen nicht: Wie werden wir selig? lautet, sondern vielmehr: Wie rette ich meine Seele? In säkularisierter Form hört sich dieselbe Frage heute in etwa so an: Wie rette ich meine Haut, koste es, was es wolle? Ein Lied, das vor einigen Jahren noch sehr in Mode war, drückt das wie folgt aus: »Alle denken nur an sich, und ich denke an mich.« Mir scheint, das Desiderat der Solidarität und Gemeinschaft wird nicht mehr als Anfrage an die eigene persönliche Lebensführung, sondern als Anspruch auf das soziale Netz als solches verstanden. Dahinter steht

---

perpétuel. Toute la différence, c'est qu'il n'y a pas de loi imposée à une catégorie des personnes; il y a seulement adhésion à une vocation personnelle manifestée d'ailleurs par des signes recelables aux yeux des initiés.« Vgl. hierzu auch E. MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise: Paroles d'un croyant*, Paris 1985, v.a. Kapitel IV.

<sup>22</sup> Vgl. 1 Kor 6, 19.

<sup>23</sup> Eine kritische Untersuchung über den Fortschritt des Prozesses der Individualisierung und dessen Relevanz für das sozio-politische Leben in Deutschland bietet z.B. B. STRAUSS, »Anschwellender Bockgesang«, in: *Der Spiegel* 6/1993, 202–207.

die Vorstellung: »Papa-Staat« wird's schon richten. Und selbst wenn man nicht unterstellt, dass Profit im Spiel ist, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die ganze Entwicklungspolitik und manche Hilfsaktion vom hohen Ross herab abgewickelt werden.

Zusammenfassend möchte ich hervorheben, dass der allenthalben gewünschte Dialog nur dann glücken kann, wenn wirklich Bereitschaft vorliegt, wahrzunehmen, was der andere ist. Und der Beitrag, den die Religionen dazu zu leisten haben, scheint mir ein wesentlicher zu sein. Meine Anschauung ist nämlich, dass die Religion eines Menschen möglicherweise einen Zugang zum Verständnis dieses Menschen eröffnet, der auf andere Weise wahrscheinlich nicht gegeben ist.

Dass der Weg noch lang und steinig ist, erfahre ich immer wieder am eigenen Leibe. Ein Beispiel hierzu: Anlässlich eines Studienaufenthaltes im belgischen Löwen erzählte mir ein dort studierender Priester, wie sehr die Mitglieder seiner Pfarrei anfangs geradezu empört darüber waren, dass ein Schwarzer, dessen Vorfahren Anhänger von primitiven Religionen waren, auf einmal zu ihrem Seelsorger bestellt werden konnte.

Ähnlich erzählte ein Kommilitone letztes Semester in meinem Beisein anderen Studenten, dass die traditionelle afrikanische Religiosität im Grunde Animismus und Fetischismus sei. Solchen Menschen kann man mit einem Wort des Evangeliums nur zugute halten: Herr, vergib ihnen, denn Sie wissen nicht, was sie tun bzw. was sie sagen.

Solche Erfahrungen sind für mich dennoch kein Anlass zur Resignation, sondern Ansporn, sich mehr als bisher zu engagieren. Denn nur so kann den Menschen eine Kultur von gegenseitigem Kennenlernen, Empfangen und Geben zuwachsen.

### *Summary*

African Traditional Religion is one of the most essential dimensions of Africa's cultures. It is characterised by the belief in an almighty God, creator of the universe, and the conviction that constructing life in a fruitful way works only if people try to make the experiences of their ancestors relevant for today.

The article analyses the most important elements of the African Traditional Religion and discusses the possibility of a dialogue with Christianity.

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN  
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT  
IM AKADEMISCHEN JAHR 1999/2000

*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.*

BOCHUM / RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

**Heller, Christian:**

John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellungen und Analyse – Diskussion – Rezeption.

(Dissertation, Prof. H.J. Pottmeyer, Oktober 2000)

**Kaulig, Ludger:**

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

(Dissertation, Prof. H.J. Pottmeyer, in Bearbeitung)

**Scholz, Jutta:**

Die Wahrheitsfrage zwischen »Eindeutigkeit der Wahrheit« und »Gleichwertigkeit aller Sinndeutungen« in den theologischen Arbeiten von Armin Kreiner und Perry Schmidt-Leukel als Grundlage einer Theologie der Religionen.

(Examensarbeit, Prof. H.J. Pottmeyer, Juli 2000)

**Specker, Tobias:**

»Einen anderen Gott denken?« Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion, Adolphe Gesché und Erik Peterson.

(Dissertation, Prof. H.J. Pottmeyer, in Bearbeitung)

BONN / RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN

**Diochi, Michael:**

Social-Economic Development, Political Economy and the Role of the Church in Nigeria.  
(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

**Ezumezu, Francis:**

Social Market Economy in the Context of Post-Colonial African Society.  
(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

**Muotoe, Hillary:**

»The Option for the Poor«. Catholic Social Teaching and Practice in the Nigerian Society of Today.  
(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

**Nzeh, Casimir:**

Democracy and Christian-Islamic Tension in Nigeria. A Case-study in the Light of Social Teaching of the Church.  
(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

**Obikwelu, Polykarp:**

The Contextual Application of the Catholic Social Teaching in the Area of Political Ethics in the Important Pronouncements of English Speaking African and Madagascar Bishops-Conferences.  
(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

**Onaga, Callistus:**

The Contribution of the Church in Nigeria in Founding and Realizing a Civilization of Work.  
(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

EICHSTÄTT / KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT

**Andonov, Bojidar:**

Der Religionsunterricht in Bulgarien. Geschichte, Gegenwart und Zukunft religiöser Bildung in der orthodoxen Kirche Bulgariens.  
(Dissertation, Prof. Dr. Engelbert Gross, 2000)

FRANKFURT A.M./ JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT

**Choi, Won Seok:**

Sicht, Annahme und Bewältigung der Behinderung eines Menschen in den buddhistischen und den katholischen Kontexten einer Gesellschaft. Aufgezeigt am Beispiel Koreas.  
(Dissertation, Prof. Franz Kaspar, in Bearbeitung)

**Puthenpurackal, Matthias:**

Sensus fidei and satyagraha. A theological dialogue with Mahatma Gandhi.  
(Dissertation, Prof. Siegfried Wiedenhofer, Dezember 1999)

**Rao, Anand:**

Soteriologies of India and their Role in the Perception of Disability. A comparative pluridisciplinary overview with reference to Hinduism and Christianity in India.  
(Dissertation, Prof. Franz Kaspar, in Bearbeitung)

FRANKFURT / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SANKT GEORGEN

**Asoanya, Anthony:**

The Socio-Ethical Implications of the Effects of Environmental Changes on Nigerian Christians.  
(Lizentiatsarbeit, Prof. Josef Schuster, Juni 2000)

**Banda, Alick:**

Church-State Relations in Zambia. A Theological and Canonical Understanding of the Teaching of the Church on Church-State Relations with a Particular Reference to Zambia.  
(Lizentiatsarbeit, Prof. Reinhold Sebott, Juli 2000)

**González Cruz, Manuel:**

La teología de la misericordia implícita en los escritos y en la praxis de Vasco de Quiroga (1470/78 – 1565).  
(Dissertation, Prof. Michael Sievernich, Januar 2000)

**Hasken, Andreas:**

Evangelisierung – Ein pastoraltheologisches Leitwort – vom II.Vatikanum bis zu den kontinentalen Bischofssynoden.  
(Diplomarbeit, Prof. Michael Sievernich, SS 2000)

**Hintersteiner, Norbert:**

Traditionstheorie und Traditionstheologie im Kontext interkultureller Begegnung. Der anglo-amerikanische Beitrag.  
(Dissertation, Prof. Michaels Sievernich, Juli 2000)

**Knierim, Martin:**

Abschied von Christus? – Zu den christologischen Implikationen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks.

(Diplomarbeit, Prof. Peter Knauer, WS 1999/2000)

FREIBURG / ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG

**Dimunde, Paul Chuks:**

Communio et Communitas. Liebe und Ehe in Nigeria.

(Dissertation, Prof. Heinrich Pompey, 1999)

**Endriß, Andreas:**

Arbeitstitel: Der Malteserorden in Geschichte und Gegenwart – Berührungspunkte mit anderen Religionen.

(Diplomarbeit, Prof. Heinrich Pompey, Prof. Norbert Glatzel, in Bearbeitung)

**Lin, Suo-Pin:**

Arbeitstitel: Die Kultur der mitmenschlichen Beziehungen – Entwicklung einer Forschungsstrategie am Beispiel eines evangelischen Hospizes in Taiwan.

(Diplomarbeit, Prof. Heinrich Pompey, Prof. Norbert Glatzel, in Bearbeitung)

**Loos, Stephan:**

Arbeitstitel: Die Religionsphänomenologie Klaus Hemmerles.

(Dissertation, Prof. Bernhard Casper, in Bearbeitung)

HANNOVER/ UNIVERSITÄT HANNOVER

**Franke, Edith:**

Die Göttin neben dem Kreuz: zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlichen und feministisch geprägten Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche.

(Dissertation, Prof. Hubert Seiwert, 1999)

**Klinkhammer, Gritt Maria:**

Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitative Untersuchung der Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in der zweiten Generation in Deutschland.

(Dissertationen, Prof. Peter Antes, 2000)

**Opitz, Jeanette:**

Rituale und Traditionen christlicher Bußbruderschaften in Bilbao/Spanien.

(Dissertation, Prof. Peter Antes, 2000)

**Wunn, Ina:**

Götter, Mütter, Ahnenkult: neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland.

(Dissertation, Prof. Peter Antes, 1999)

INNSBRUCK / LEOPOLD-FRANZENS-UNIVERSITÄT INNSBRUCK

**Englyshe, Anthony:**

Being Church in Ghana. A Model of Small Christian Communities based on the Akan Extended Family System.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

**Gomez, George John:**

Beyond Gender Discrimination. The Indian Women's Search for Human Dignity.

(Dissertation, Prof. Hans Rotter, Prof. Franz Weber, Februar 2000)

**Lobingo bin Manzambi, M.:**

Quel rôle doivent jouer les chrétiens dans le processus de la globalisation?

(Magisterarbeit, Prof. Karl-Heinz Neufeld, 2000)

**Moreno, José Aldo Sierra:**

Politische Diakonie

(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, Juli 1999)

**Park, Hyun-Chang Peter:**

Die Laien in den kirchlichen Basisgemeinden nach der Theologie der Befreiung von Leonardo Boff. Ein Vergleich mit dem asiatischen Kleingemeindemodell.

(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, März 1999)

**Rieger, A.F.:**

Religionstheologische Ansätze bei Hans Küng.

(Magisterarbeit, Prof. Karl-Heinz Neufeld, 1999)

**Sedmak, Clemens:**

Die Idee der Philosophie und ihr Verhältnis zum katholischen Lehramt.

(Habilitation, Prof. Leibold, Prof. Uhl, Dr. Siebenrock, Juni 2000)

**Tschiggerl, Hans:**

Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Kommunikation.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

**Uzor, Chika Justin:**

Living between two worlds: intrapersonal conflict among Igbo Seminarians in Nigeria. A pastoral and psychology enquiry.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, Prof. Karl-Heinz Neufeld, September 1999)

**Voloshyn, Volodymyr:**

Seelsorge als Dienst der Versöhnung. Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in der Ukraine.

(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, Juni 2000)

LANTERSHOFEN/ ÜBERDIÖZESANES STUDIENHAUS ST. LAMBERT

**Marx, Peter G.:**

Erlöschen oder Erlösung. Lehre des Buddhismus und der Katholischen Kirche von den letzten Dingen.

(Abschlussarbeit, Prof. Schäfer, 2000)

MAINZ / JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT

**Kloep, Gabriele:**

Der Aufbruch im Aufbruch. Theologien von afrikanischen Frauen.

(Diplomarbeit, Prof. Stefan Knobloch, Juli 1999)

**Lück, Helga:**

Die Sicht der Märtyrer bei Augustin.

(Dissertation, Prof. Theofried Baumeister, in Bearbeitung)

**Mazurowicz, Cora:**

Die Rolle der katholischen Kirche im Nordirlandkonflikt, exemplarisch dargestellt anhand des Hungerstreiks republikanischer Häftlinge im Jahre 1981.

(Diplomarbeit, Prof. Johannes Meier, Mai 2000)

MÜNCHEN / LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

**Demmel, Maximiliane:**

Die Reine Erfahrung bei Kitarô Nishida im Vergleich zum Pure-Experience-Begriff von William James.

(Dissertation, Prof. Johannes Laube, in Bearbeitung)

**Hackbarth-Johnson, Christian:**

Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (OSB)/ Swami Abhishiktananda.

(Dissertation, Prof. Michael von Brück, in Bearbeitung)

**Kurusu, Tetsuaki:**

Der Einfluss der Philosophie von Gottfried W. Leibniz auf die Philosophie von Kitaró Nishida.

(Dissertation, Prof. Johannes Laube, in Bearbeitung)

**Niklaus, Sebastian:**

Die Struktur von Erfahrung im Tibetischen Buddhismus:

(Dissertation, Prof. Michael von Brück, in Bearbeitung)

MÜNSTER / WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT

**Chigere, Nkem Hyginus M.V.:**

Foreign missionary backround and indigenous evangelization in Igboland.

(Dissertation, Prof. Vinzenz Pfnür, Prof. Reimund Haas, 2000)

**Hallermann, Brigitte:**

»Ohne Angst Frau sein«. Subjektwerdung armer lateinamerikanischer Frauen durch gemeinsame Bibellektüre am Beispiel der CEBI-Methode in Brasilien.

(Diplomarbeit, Prof. Giancarlo Collet, 1999)

**Kyule, John Mwangangi:**

Inkulturation des Christentums in Afrika angesichts des gesellschaftlichen Wandels.

(Dissertation, Prof. Giancarlo Collet, Prof. Franz-Josef Bäumer, November 1999)

**Mpinganjira, Joseph:**

The Rights and Duties of Catechists: A look at Canons 780 & 785 (CIC/1983) and the Role of Catechists in the Church of Malawi.

(Lizentiatsarbeit, Dr. Myriam Wijlens, Mai 2000)

**Rosskopf, Markus:**

»Gloria Dei, Vivens Pauper«. Eine Untersuchung zur Rolle der Armen im Leben von Oscar A. Romero.

(Diplomarbeit, Prof. Giancarlo Collet, 1999)

**Sommer, Vera:**

Charismatische Bewegungen in Brasilien als Herausforderung für Gesellschaft, Kirche und Theologie.

(Diplomarbeit, Prof. Giancarlo Collet, 1999)

**Vasconcelos, Sergio Sezino Douets:**

»Em Busca do Próprio Poço«. Sincretismo Afrocatólico como Desafio à Inculturação.

(Dissertation, Prof. Giancarlo Collet, Prof. Hermann Steinkamp, November 1999)

## PADERBORN/ UNIVERSITÄT PADERBORN

**Azike, Vitalis:**

Religious Pluralism in Nigeria and the Challenges of Contextual Ecumenism.

(Dissertation, Prof. Aloys Klein, Mai 2000)

**Ifemeje, Charles:**

African Independent Churches. A pastoral challenge to the church in Igboland-Nigeria.

(Dissertation, Prof. Erich Garhammer, Mai 2000)

**Ihebinike, Thaddeus Chibueze:**

Inkulturation ist Inkarnation.

(Dissertation, Prof. Dieter Hattrup, Mai 2000)

## REGENSBURG/ UNIVERSITÄT REGENSBURG

**Cho, Stephan:**

Der Heilige Geist als Lebenskraft der Kirche und der Menschheit – mit Inkulturationsversuch als Lebenskraft »Qi« für die koreanische Kirche.

(Dissertation, Prof. Adam Seigfried, in Bearbeitung)

**Kosinski, Marek:**

Die communiale Kirche auf dem Weg zur Neuevangelisierung.

(Dissertation, Prof. Adam Seigfried, in Bearbeitung)

**Mbumba, Jean René Mavinga:**

La médiation de Marie dans L'enseignement pontifical de Léon XIII à Jean-Paul II. Essai d'inculturation dans culture yombe.

(Dissertation, Prof. Adam Seigfried, 2000)

**Mfutso-Bengo, Joseph-Matthew:**

In the Name of the Rainbow. Resistance, Reconstruction and Reconciliation: As the three priorities of the African Social Pastoral Plan in the new Millenium in the context of Malawi and South Africa.

(Dissertation, Prof. Konrad Baumgartner, November 1999)

SALZBURG/ UNIVERSITÄT SALZBURG

**Schmoller, Andreas:**

»Projekt Weltethos« – Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ethos der Religionen.

(Diplomarbeit, Dr. Andreas Michael Weiß, Juni 2000)

SIEGEN/ UNIVERSITÄT-GESAMTHOCHSCHULE SIEGEN

**Decher, Tobias Johannes:**

Ökumenisches Lernen – Das Konzept und seine Wirkungsgeschichte seit 1990.

(Examensarbeit, Prof. Richard Schlüter, Juli 2000)

**Menn, Dagmar:**

Der Dialog – ein wichtiges Element von interreligiösem Lernen. Klärung von Voraussetzungen – Beispiele aus der Praxis.

(Examensarbeit, Prof. Richard Schlüter, Juli 2000)

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

**Denienga, Joselito:**

Die universale Dimension des matthäischen Missionsauftrages (Mt 28, 16–20) – Relevanz und Herausforderungen im heutigen Kontext der Evangelisierung.

(Diplomarbeit, Prof. Felix Porsch, Mai 2000)

**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)

**Hann, Michael:**

Ausstieg aus der Sekte – Schritt in ein neues Leben? Möglichkeiten und Grenzen der Begleitung von Sektenaussteigern als pastorale Herausforderung für die Kirche am Beginn eines neuen Jahrtausends.

(Dissertation, Prof. Joachim Piepke, in Bearbeitung)

**Ho Yun, Bin:**

Die Bedeutung Marias für den Evangelisierungsprozess im Kontext Koreas.

(Dissertation, Prof. Hermann Kochanek, in Bearbeitung)

**Huiqi, Jakob Zou:**

Eucharistie im Kontext der katholischen Kirche Chinas.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Hermann Kochanek, April 2000)

**Kollar, Miroslav:**

Ein Leben im Konflikt. P. Franz X. Bialla SVD (1878–1936). Chinamissionar und Sinologe – mit besonderer Berücksichtigung seiner Korrespondenz.

(Dissertation, Prof. Roman Malek, in Bearbeitung)

**Krstiyono, Norbertus Dwi:**

Die Begegnung der christlichen Botschaft mit der javanischen Kultur.

(Diplomarbeit, Prof. Roman Malek, Mai 2000)

**Lemmen, Thomas:**

Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft.

(Dissertation, Prof. Karl Rivinius, Oktober 1999)

**Olikenyi, Gregory:**

African Hospitality: A Model for the Communication of the Gospel in the African cultural context.

(Dissertation, Prof. Eugen Nunnenmacher, in Bearbeitung)

**Ying-Hsiung Pu, Norbert:**

Riten im Lebenszyklus der Tsou in Tradition und Moderne.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Anton Quack, Dezember 1999)

TRIER/ UNIVERSITÄT TRIER

**Freyer, Johannes:**

Homo Viator: Der Mensch im Lichte der Heilsgeschichte. Eine theologische Anthropologie aus franziskanischer Perspektive.

(Habilitation, Prof. Klaus Reinhardt, Prof. Bertram Stubenrauch, April 2000)

**Steil, Karsten:**

Die Zukunft menschlicher Arbeit in den empirischen Sozialwissenschaften und im Gemeinsamen Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) zur wirtschaftlichen und sozialen Lage Deutschlands – Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen Empirie und christlicher Gesellschaftsethik. (Diplomarbeit, Prof. Wolfgang Ockenfels, Februar 2000)

TÜBINGEN / EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT

**Appiah, Simon Kofi:**

Africaness, Inculturation, Ethics. In Search of the Subject of an Inculturated Christian Ethic.

(Dissertation, Prof. Gerfried W. Hunold, 2000)

**Hoff, Johannes:**

Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida.

(Dissertation, Prof. Michael Eckert, 1999)

WÜRZBURG / JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT

**Ikwuagwu, Ambrose Onwumere:**

Initiation Rite: Its Symbolic Aspects in African Traditional Religion and the Christian Faith. (A Systematic-Analytical Approach)

(Dissertation, Prof. Otmar Meuffels, in Bearbeitung)

**Mbogu, Nicholas Ibeawuchi:**

African Christology vis-à-vis Hans Küng's Global Ethics. A prologomena for a Theology of Development.

(Dissertation, Prof. Otmar Meuffels, in Bearbeitung)

**Weber, Paulus-Thomas:**

Ursprung und Reife. Entwurf einer theologischen Anthropologie für die heutige Zeit. Eine phänomenologische Arbeit auf dem Hintergrund der integralen Anthropologie bei Jean Gebser und Hugo M. Anomiya Lassalle.

(Habilitation, Prof. Alexandre Ganoczy, in Bearbeitung)

## Buchbesprechungen

**Gifford, Paul:** *African Christianity. Its Public Role*, C. Hurst & Co / London 1998; 368 S.

In seinem viel zitierten Buch »The Third Wave« (1991) listet der amerikanische Politologe S. Huntington fünf Hauptursachen auf, die weltweit zur dritten Demokratisierungswelle zwischen 1974 und 1990 beigetragen haben (nach den beiden ersten Wellen von 1828–1926 und 1943–1962). Ein besonders wichtiger Faktor sind – nach Huntington – der Wandel in Ekklesiologie und Soziallehre der Katholischen Kirche. Der erste Augenschein scheint Huntington recht zu geben: den Übergang von Diktatur zur Demokratie haben maßgeblich beeinflusst: Bischof Isidore de Souza in Benin, Bischof Basile Engone in Gabon, Bischof Sanouko Kpodzro in Togo, Bischof Ernest Kombo in Congo, Bischof Laurent M. Pasinya in Zaire; in Malawi der Hirtenbrief der Katholischen Bischöfe (1992). Entscheidenden Einfluss auf politische Veränderungen haben die Kirchen auch in Südafrika, Kenia, Uganda, Sambia, oder Ghana genommen. Kein Wunder, dass für viele afrikanische Christen der ›wind of change‹ vom Heiligen Geist bewegt wird.

PAUL GIFFORD, der an der ›School for Oriental and African Studies‹ in London lehrt, hat diese generell positive Einschätzung der öffentlichen und politischen Rolle der Kirchen in Afrika einer kritischen Prüfung unterzogen. Zwei einleitende Kapitel beschreiben und analysieren die gegenwärtige politische und wirtschaftliche Lage Afrikas (Kap. 1) und die internationalen Rahmenbedingungen, in und unter denen Afrikanische Kirchen agieren (Kap. 2). Seine Fragestellung konkretisiert P. GIFFORD in den vier Ländern Ghana, Uganda, Sambia und Kamerun. Dort hat er selbst Feldforschungen betrieben und Informationen aus erster Hand gesammelt. Der Analyse eines Beispiellandes ist jeweils ein Kapitel gewidmet (Kap. 3 bis 6). Im letzten Kapitel (Kap. 7) werden die wichtigsten Ergebnisse zusammengefasst und Schlussfolgerungen gezogen.

GIFFORD'S Buch ist eine detailfreudige Studie, eine Beispiel akademischer Arbeit in bester angelsächsischer Tradition. Aber GIFFORD verliert beim Ausgang von empirischen Daten und bei aller Genauigkeit im Einzelnen nicht den Blick auf die theologischen und sozio-politischen Voraussetzungen, die das Bild der jeweiligen Kirche prägen. Bereits in den Länderkapiteln, aber in notwendiger Ausführlichkeit im letzten Kapitel, geht GIFFORD auf die Tiefenschichten des Problems ein. Kenner der einzelnen Länder werden sich über die genaue Sachkenntnis freuen, mit der der Autor seine Urteile vorträgt. GIFFORD schließt ausdrücklich wertende Momente mit ein. »Wir versuchen nicht nur Ausdrucksformen des Christentums zu beschreiben, sondern deren Angemessenheit zu beurteilen« (53). Seine Analysen und Urteile mögen nicht gefallen oder provozieren. Aber sie sind stets nachvollziehbar und begründet. Durch seine früheren Untersuchungen und Veröffentlichungen, die Teilnahme am langjährigen Forschungsprojekt ›Christianity in Independent Africa‹ (unter der Leitung von Prof. Richard Gray und Prof. Adrian Hastings) und eine gute Literatúrauswahl ist GIFFORD in der Lage, einen kompetenten Überblick über ein weites Feld zu präsentieren. GIFFORD vermeidet damit das künstliche Verhalten vieler Nicht-Afrikaner, die sich bei der Beschäftigung mit afrikanischen Themen jeder Wertung enthalten, um ja nur nicht einer neokolonialistischen Haltung verdächtigt zu werden. ›Alles Verstehens heißt alles verzeihen. Gerade vor dem Hintergrund der Katastrophen in Liberia und Ruanda (beide verstanden sich als ›christliche‹ Nationen) ist solch eine Einstellung – auch in Academia – obsolet geworden.

In den Länderbeispielen legt der Autor nicht ein gemeinsames Frageraster an, sondern versucht jedem Land mit seinen Eigenheiten gerecht zu werden. Hier dominieren, je nach Land, historische, soziologische, anthropologische oder politische Faktoren.

Die Katholische Kirche und die neuen charismatischen Kirchen finden auf Grund ihrer herausgehobenen Rolle im öffentlichen Leben die meiste Aufmerksamkeit. GIFFORD benutzt Begriffe wie neo-patrimonialism, clientelism, externality, extraversion, faith gospel oder deliverance theology, an die man sich erst gewöhnen muss. Aber deren Gebrauch rechtfertigt der Verlauf der Ausführungen.

Ein zentrales Problem des afrikanischen Christentums ist der gewaltige Bruch zwischen der akademischen (post-aufklärerischen) Elite-Theologie und den faktischen Entwicklungen an der Basis. Dort eine westlich orientierte, post-aufklärerische Rationalität, hier ein Weltbild, wo Hexerei, Geister, Ahnen und Verwünschungen unmittelbare und natürliche Kategorien der Welterklärung sind. Die religiöse Antwort der Afrikaner auf Globalisierung, Modernisierung und Säkularisierung ist aber – mit zunehmender Tendenz – nicht eine Revitalisierung der Traditionellen Religionen (wie das vielleicht manche Intellektuelle fordern mögen), sondern die rasende Adaptierung eines »Faith-Gospel« Konzepts, d.h. eines Verständnisses von Christentum, wo Bibel, individueller Glaube, Befreiung von Hexerei (deliverance) und wirtschaftlicher Erfolg im Mittelpunkt stehen (not health, but wealth). Es ist eine bittere Lektion für die großen Kirchen, dass ihr Versuch, das afrikanische Erbe irgendwie hochhalten oder retten zu wollen (auch unter dem hehren Programm der Inkulturation) von den eigenen Leuten nicht honoriert wird. Zuwachs haben jene Kirchen, die die afrikanische Vergangenheit ablehnen oder sogar dämonisieren. Christliche Volksreligiosität in Afrika hat – so GIFFORD – nicht einen kosmischen, sondern einen personal-individualisierten Grundzug angenommen (339). Die Konsequenzen sind enorm: das Christentum befördert auch in Afrika den Individualismus, Pfingstler halten die gegenwärtige sozio-politische Lage für theologisch irrelevant: das vermeintlich christliche Ethos von Staatsmännern ist hinreichend, um eine Nation bereits für »christlich« zu halten (Sambia). Großkirchen suchen ihren Einfluss vor allem durch Hirtenbriefe und die Intervention ihrer autoritären Führer durchzusetzen.

Als einen wichtigen Faktor für das öffentliche Erscheinungsbild der Kirchen diskutiert GIFFORD »externality«, wohl am besten mit »internationalem Einfluss auf und Kontakte mit lokale(n) Kirchen« zu übersetzen. Das gilt nicht nur in dem bekannten Sinne für Katholiken, Lutheraner und Anglikaner, sondern in einem besondern Maße für die charismatischen, pfingsterischen Kirchen. Das Credo des »christlichen« Amerika, dass Bibellektüre und Glaube mit persönlichem Wohlstand und der Befreiung von allem (persönlichen) Missbill belohnt wird, wird von den Pfingstlern vor- und von afrikanischen Christen gerne und begeistert nachgebetet. Es ist sozusagen die Rettung voraufklärerischen Denkens – unter Umgehung der Aufklärung – in eine postaufklärerische afrikanische Gesellschaft, in der man ständig zwischen zwei unterschiedlichen Weltanschauungen hin- und her springen kann und muss. Das beste Beispiel für diese Weise des Arrangements mit der neuen Zeit sind die Wiedergeborenen (»Born again«), die mit ihrem christlichen Glauben eine pragmatische Weise des Zugangs zu Macht, Reichtum und internationaler Vernetzung verbinden, ohne freilich die kulturellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Massenarmut und kirchlicher Identität zu bedenken oder gar in Frage zu stellen.

Die zunehmende Entfremdung der katholischen Kirche von der eigenen Basis und die inadäquaten Antworten der pfingsterischen Gruppen lassen denn GIFFORD auch zu einem eher skeptischen Resümee gelangen. Angesichts des anhaltenden ökonomischen Niedergangs Afrikas und seiner politischen Dauerkrisen brauchen afrikanische Staaten eine radikale Umstrukturierung ihrer sozio-politischen Systeme. Was positiv über den Einfluss der Kirchen gesagt werden kann, sind aber meist nur punktuelle Einzelaktionen. Seine Analyse der durchgehenden öffentlichen und politischen Rolle der Kirchen in der Gegenwart gibt GIFFORD daher wenig Anlass zur Hoffnung, dass von Seiten des Christentums unmittelbare oder strukturelle Hilfe zu erwarten ist.

GIFFORD'S Buch besticht durch seine Schlüssigkeit und die Urteilsfähigkeit des Autors. Es lebt von der Frische neuer empirischer Daten, ist provokativ und vermeidet Allgemeinplätze. Wenn der

Rezensent sich den zum Teil harten Urteilen GIFFORD'S nicht gänzlich anschließen will, dann aus einem anderen Grund: die gegenwärtige kulturelle, soziale, wirtschaftliche und religiöse Dynamik Afrikas ist ein Vorgang von unglaublicher Komplexität und Verworrenheit. Wie alle Afrikaner fühlen sich auch Christen oft mehr als Zuschauer ihrer eigenen Geschichte und als Opfer ihrer eigenen Lebens. In einem Umfeld dauernden Gesellschaftswandels haben die Kirchen erst wenige Generationen alt werden können. Woher soll die eigene Identität und die Expertise denn kommen, um in einem ›untergehenden Kontinent‹ nachhaltige Lösungen anzubieten? Um es mit den Worten des II. Vatikanum zu sagen: Wenn die Kirche Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen teilt, erfüllt sie eine öffentliche – und vor allem – eine spirituelle Aufgabe. Diese Entgegnung will keine Versäumnisse entschuldigen, Fehler kaschieren, Feigheiten oder Faulheiten »verstehen«. Paul GIFFORD hat seine Analyse mit brilliantem Verstand und scharfer Intelligenz geschrieben. Aber zum Verständnis der afrikanischen Kirchen gehört auch die Anerkennung und das Mitfühlen jener Ohnmacht, dass keiner so genau weiß, wie denn, angesichts der großen Probleme dieses Kontinents, christlicher Glaube am besten verkündet, gelebt und öffentlich wirksam gemacht werden kann.

Zomba

Martin Ott

**Gruber, Franz:** *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung*, Herder/Freiburg–Basel–Wien 1997; 459 S.

Mit dieser Arbeit habilitierte sich Vf. an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz im Wintersemester 1996/97. Der Titel der Arbeit verspricht leider mehr als sie am Ende bietet. »Gott« ist nur verdeckt Thema der Erörterung. Es geht einmal – bei allem Respekt vor der Vielzahl von Geschichtstheorien – um den Verlust des Geschichtsbewusstseins im Rahmen heutiger technologischer Entwicklungen und die Bedeutung eschatologischer Rede in ihrer bleibenden Bedeutung, gerade auch in dem angesagten Kontext. Ausgehend von der Reflexion auf die in Posthistoire und Postmoderne zu Tage tretenden Auflösungen der Geschichte, behandelt Vf. in Teil I die Semiotik geschichtlichen Sinns. Ausführlich werden in vier Kapiteln die Standpunkte von repräsentativen Philosophen zur Sache vorgestellt. In Kap. 1 handelt Vf. – wie er es nennt – vom »Schein und Gehalt einer wiederkehrenden geschichtsphilosophischen Formel« (im Anschluß u.a. an M. Horkheimer und andere Vertreter der Kritischen Theorie, an K.R. Popper, A. Danto), in Kap. 2 von der Frage »Warum überhaupt Geschichte?« (zum Erbe von Marxismus und Historismus, nochmals zu Popper und Danto, sodann H. Lübbe, N. Luhmann, H.M. Baumgartner, J. Habermas, J. Rüsen), in Kap. 3 von der Unterscheidung von Zeit und Geschichte, Naturzeit und Historisierung der Natur, Auflösung der Geschichte in der digitalisierten Kommunikation, von Zeit und Tod, schließlich in Kap. 4 vom theologischen Index der Geschichte (W. Benjamin und andere theologische Konzeptionen aus nachaufklärerischer Zeit, die Theodizeefrage). Vor dem Hintergrund dieser sehr gründlichen Auseinandersetzung mit den verschiedensten neuzeitlichen Geschichtsauffassungen, behandelt Vf. im Teil II die »eschatologische Grammatik der Theologie«, wobei der Weg von der Hermeneutik zur Pragmatik eschatologischer Rede führt, und in Teil III die Symbolik der Hoffnung. Im Teil III stehen die vielfältigen neueren »Arbeiten am Mythos« (Metz, Pannenberg, Weder, Dalferth, Schupp, Drewermann u.a.) im Vordergrund. Der Teil endet mit der Theorie-skizze einer Symbolik der Hoffnung. Wenn man eine solch gründliche Studie im Rahmen unserer Zeitschrift zu besprechen hat, fällt trotz des Verweises auf Posthistoire und Postmoderne auf, dass zwar die fundamentalen Änderungen des kulturellen Bewusstseins aufgrund der technischen

Fortentwicklungen, nicht aber die durch den Pluralismus und damit die Relativierung des europäischen aufklärerischen Denkens bedingte Sicht der Dinge in den Blick kommen. Der Wert der Arbeit für den begonnenen interkulturellen Diskurs ist, bei aller Achtung vor der gebotenen Leistung, daher begrenzt.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Healey, J. / Sybertz, D.:** *Towards an African Narrative Theology*, Orbis Books / Maryknoll 1997; 379 S.

»Is it valid for expatriate missionaries to construct an African Theology?« The authors, two Maryknoll Missionaries with a long-term commitment in East Africa, justify themselves by quoting one of the bishops of Sukumaland, the area where they live and work: »You expatriates should not be writing about African culture. We Africans should be writing... But since we are not writing about African culture, we are glad that you are.«. Moreover the authors claim that outsiders can look at a culture in a fresh way, and that they transmit insights of African people. The first chapter gives an introduction to the meaning of African Theology, Narrative Theology, and Inculturation Theology. Then follow eight chapters, each dealing with vital themes: African christology (chapter 2), African ecclesiology (chapter 3), theology of hospitality (chapter 4), theology of death and resurrection (chapter 5), theology of the eucharist (chapter 6), theology of healing (chapter 7), theology of mission (chapter 8). The procedure in all the chapters is more or less the same. The authors look for Sukuma proverbs and stories and try to discover their context and theme. Then they seek other related African proverbs and biblical parallels. Next, they give a theological reflection, in which they include the reflection of the local religious community. Finally they give instructions for religious education and liturgical use. The theological framework from which they work is the theology of fulfilment, i.e. looking for the seeds of the gospel that are already present in the African culture. The authors claim that they write on the level of popular and pastoral theology. Indeed, the value of this book is on the level of practical evangelization. However, for the professional theologian this book cannot be satisfactory, as it leaves too many questions open. First, there are problems of anthropological nature. Apart from the questions if contemporary people know the proverbs (their major source) and if proverbs really convey religious meanings, there is the question if their informants give correct information. Undoubtedly they are sincere. But the informants from which the authors quote frequently are mainly Christians. To what extent do African Christians know the indigenous meaning of African proverbs? Is their Christian faith a filter that makes them see only what fits within the Christian framework? The authors say, that it is rather easy to make connections between the African heritage and the Christian tradition, but that the majority does not make these connections. What do the authors see, what the majority of Sukuma people does not see? I really admire their optimism. But if the connections are so easy, how do they explain, that the majority of the Sukuma people (85%) remained largely resistant to Christianity, whereas surrounding ethnic groups largely converted to this religion? Is there not a deeper conflict between the Sukuma culture and the gospel than the authors suggest? This leads me to two theological comments. This book does not offer a narrative theology, but a theological reflection upon African narratives; in this respect the term »towards« in the title suggests too much. And the book does not deal with inculturation. Inculturation is, as the book rightly says, a critical interrelation between gospel and culture; a mutual or two-way challenge. If the African wisdom clarifies and enriches the Christian tradition, there is no problem at all. But what happens if the African heritage clearly criticizes and opposes Christian faith and practice? The authors do not solve this problem. It is no accident that the main advocates of their approach are Protestant

theologians (Mbiti, Pobee, Oduyoye). The theological framework of the authors has played them tricks. From their theology of fulfilment they can deal with integration, not with the confrontation of the biblical heritage with the African wisdom. However, apart from these more academic problems, it is my conviction that this book will be of great help for pastors in their liturgical and catechetical work.

Nijmegen

Frans Wijsen

**Hengsbach, Friedhelm / Emunds, Bernhard / Möhring-Hesse, Matthias:** *Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen?* Herder / Freiburg 1997; 239 S.

Friedhelm Hengsbach und seine Mitarbeiter gehörten von Anfang an zu denjenigen Sozialethikern in Deutschland, die das Projekt des Konsultationsprozesses zur Vorbereitung eines gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland energisch und kritisch förderten. Mit dem vorliegenden Band, an dem außer den drei (katholischen) Hauptautoren mit FRIEDRIKE WOLDT, ULRIKE WAGENER und JÜRGEN RINDERSPACHER auch drei Expert/inn/en aus dem Bereich der evangelischen Sozialethik mitgearbeitet haben, schalten sie sich in die Diskussion um die Wirkungsmöglichkeiten des Wortes »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« (1997) ein und unterziehen das Resultat des Konsultationsprozesses einer kritischen Lektüre.

Die Auseinandersetzung mit dem Text steht unter positivem Vorzeichen: Die Kirchen hätten zu einer neuen politischen Rolle gefunden, sie hätten begonnen, sich als Teil der pluralen und demokratischen Gesellschaft zu begreifen. Vier »Reformkorridore« für die Gesellschaft machen die Autoren in dem Papier aus: »die Kontrolle und Ergänzung staatlichen Handelns durch die Zivilgesellschaft; den strukturellen Umbau zu einer ökologisch-sozialen Marktwirtschaft; die sozialen Sicherungssysteme, die armutsfest zu machen sind; ein neues Arbeitsverständnis, durch das die Fixierung auf die Erwerbsarbeit aufgebrochen wird.« (Vorwort, 13f)

Primäres Ziel des Buches ist eine Lektüre des Gemeinsamen Wortes der Kirchen, die speziell dessen reformpolitische Ansätze und damit das politische Grundanliegen des Textes herausmodelliert. Dies geschieht zunächst in Form von 10 Thesen, die zugleich als Kritik der »Hinführung« des Kirchenpapiers dargeboten werden (I.). Anschließend wird der Entstehungsprozess des Gemeinsamen Wortes als Aufbruch zu einem neuem »politischen« Selbstverständnis der Kirchen rekapituliert (II.): Die Autoren markieren dessen Stellenwert, indem sie die Erinnerung unter die Stichworte »Ökumene«, »Beteiligung« und »Zivilgesellschaft« stellen (49).

Die folgenden Kapitel greifen verschiedene Perspektiven und Themen des Textes auf: FRIEDRIKE WOLDT, evangelische Pfarrerin in der Nähe von Dresden und Mitglied der Redaktionsgruppe zum Gemeinsamen Wort, problematisiert das »Ost-West-Schema«, das die Wahrnehmung der wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland prägt, und regt damit zu der Frage an, wie die differenzierende Darstellung der Probleme (etwa der Arbeitslosigkeit) im Gemeinsamen Wort in der Arbeit mit dem Text so aufzunehmen ist, dass die »tiefen Risse« (Gemeinsames Wort, 2), die das Land durchziehen, nicht noch zementiert werden (III.).

Weiterhin werden die Selbstthematization der Kirchen, das ethische Fundament (3. Kapitel des Kirchenwortes), das Politikverständnis und die Rolle der Kirchen als Wirtschaftssubjekte unter die Lupe genommen (IV.). Positiv wird hervorgehoben, dass das Gemeinsame Wort den Versuch einer ökumenisch-gemeinsamen theologischen Fundierung der Sozialethik vorlegt. Dem Ergebnis dieses Versuchs können die Autoren dann aber nicht mehr viel Gutes abgewinnen – ein »ethischer Auflauf« sei es geworden (87), das Leitmotiv des Erbarmens sei ein »Fehlgriff« (88). Tatsächlich merkt man dem Kapitel an, dass es aus sehr unterschiedlichen Quellen gespeist ist, dass verschiedene ethische Denkformen nur unzureichend miteinander vermittelt werden konnten. Das hier

vorgetragene Urteil aber scheint überzogen, weil von einer recht einseitigen Wahrnehmung geprägt, die vor allem an den Elementen Anstoß nimmt, die in einer Sozialethik katholischer Tradition fremd wirken müssen. Hier bleibt noch viel Arbeit auf allen Seiten. Insbesondere hat das Gemeinsame Wort deutlich gemacht, wie dringend überfällig eine weitergehende ökumenische Verständigung in der sozialetischen Grundlagenarbeit ist! Eine weitere Problemanzeige verbindet sich mit dem Politikbegriff des Gemeinsamen Wortes, dessen Uneindeutigkeit die Autoren genau analysieren und damit eine Zukunftsaufgabe kirchlicher Selbstverständigung markieren. »Ein weiter, zivilgesellschaftlicher Politikbegriff steht einem engen, staatsbezogenen Politikbegriff gegenüber« (91). In der Tat, die Kirchen haben sich ein Stück weit vorgewagt, was ihre eigene Verantwortung für die Mitgestaltung gesellschaftlicher Prozesse angeht, sie scheinen diesen Schritt aber hinter der Beteuerung zu »verstecken«, nicht selbst Politik machen, sondern Politik möglich machen zu wollen (vgl. Gemeinsames Wort, 4). Ein kritisches Echo erfahren – zu Recht – auch die Ausführungen des Papiers zur Rolle der Kirchen als Arbeitgeberinnen und Vermögensbesitzerinnen, die in der Tat wenig konkret und eher blass geblieben sind. Gleichwohl sind sie – einmal geschrieben und von den Kirchenleitungen verabschiedet – ein Stachel im Fleisch der Kirchen, der nicht ohne Wirkung bleiben wird.

Eine grundlegende (und sehr bedenkenswerte) Anfrage formuliert ULRIKE WAGENER, indem sie aus der Perspektive feministischer Kritik androzentrische Denkmuster des Kirchenwortes und entsprechende hierarchische Dichotomien aufspürt, die freilich nicht nur das Papier der Kirchen, sondern das politische Denken in unserer Gesellschaft weithin prägen: insbesondere die zwischen Wirtschaft und Sozialem (bei Überordnung der Ökonomie) mit ihren weitreichenden Folgen, etwa für die Bewertung von Arbeit in unserer Gesellschaft (V.). Die nachfolgenden Kapitel zum Recht auf Arbeit (VI.), zu Perspektiven der Sozialpolitik (VII.), zur Verteilungspolitik (VIII.), zur Zukunftsfähigkeit (IX., von JÜRGEN RINDERSPACHER) und zur Globalisierung (X.) gehen jeweils weit über eine Diskussion der einschlägigen Passagen und Aussagen des Gemeinsamen Wortes hinaus und stellen eher eigenständige Diskussionsbeiträge zu den Sachfragen dar, auf die im Rahmen dieser Besprechung nicht eigens eingegangen werden kann.

Demgegenüber nimmt das Schlusskapitel (XI.) die zu Beginn des Buches eröffnete Perspektive, das Gemeinsame Wort unter seinen reformpolitischen Implikationen zu lesen, explizit wieder auf und versucht eine Einordnung dieses Impulses der Kirchen in die politische (auch parteipolitische) Landschaft der Bundesrepublik. Indem die Zielrichtung des Textes noch einmal umschrieben wird, macht die Skizze darüber hinaus deutlich, worin die politische Aufgabe der Kirchen in dieser Gesellschaft vor allem besteht: »Mit dem Konsultationsprozess und dem Sozialwort haben sich die bundesdeutschen Kirchen ... ansatzweise auf die Erfahrungen derjenigen eingelassen, die man mit den biblischen Schriften die Armen nennen muß. Und das mit großem Ernst. ... Erst im Widerstand gegen gesellschaftliche Spaltungsprozesse antizipieren Christen und ihre Kirchen die vom göttlichen Heil erhoffte geschwisterliche Gemeinschaft aller Menschen und die verkündigte Gottesherrschaft. ... Mit ihrem Sozialwort haben die Kirchenleitungen in diese Richtung ein gutes Vorbild gegeben. ... Der Text spricht aus, was in der deutschen Standortdebatte allzu gerne verschwiegen wird. Einen derart unbequemen Beitrag haben viele Zeitgenossinnen und -genossen von den Großkirchen nicht erwartet.« (230) Zu dieser Art von Unbequemlichkeit haben sich auch die Kirchen(leitungen) selbst nicht leicht durchgerungen. Dass es dazu gekommen ist und dass dies kein Strohhalm bleibt (wie nach dem bisherigen Rezeptionsprozess des Kirchenwortes mit aller gebotenen Vorsicht gehofft werden darf), ist nicht zuletzt einem kritischen Diskussionsprozess auch in den Kirchen selbst zu danken. Davon spiegelt dieser Band einiges wider, und als solcher ist er ein wichtiger Beitrag zur Wirkungsgeschichte des Kirchenwortes.

**Jaschinski, Eckhard (Hrsg.):** *Das Evangelium und die anderen Botschaften. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 47) Steyler Verlag / Nettetal 1997; 246 S.

Es handelt sich bei diesem Band um die Dokumentation einer Studientagung, auf der die Frage im Mittelpunkt stand, wie angesichts der vorfindlichen Vielfalt von Sinn- und Heilsangeboten den Menschen der heutigen Zeit, vornehmlich in Deutschland, die heil- und frohmachende Botschaft des christlichen Glaubens ausgerichtet werden kann. Von verschiedenen Perspektiven her wird diese Frage angegangen:

Einen Versuch, die spezifische Weise der Auseinandersetzung der katholischen Kirche in Deutschland mit der Moderne im 19. Jh. zu würdigen und deren Folgewirkungen bis heute aufzuzeigen, unternimmt VICTOR CONZEMIUS unter dem Thema »Ultramontaner Katholizismus: Eine Verschwörung gegen die Moderne?« Mit dem epochalen Wertewandel in den letzten Jahren und dessen Auswirkungen auf die religiösen Orientierungen beschäftigt sich der Religionssoziologie HEINER BARZ (»Wo und wie unsere plurale Gesellschaft das Heil sucht«). Der Religionsphilosoph EBERHARD TIEFENSEE stellt sich dem »Erbe von 40 Jahren DDR«, das heißt: »Gesellschaft ohne Religion«; nach seinen Prognosen ist auf baldige Sicht keine tiefgreifende Veränderung zu erwarten.

»Neutestamentliche Impulse zur Erneuerung der christlichen Sendung« entwickelt der Exeget RAINER DILLMANN; sie münden in einem entschiedenen Plädoyer, alle Anstrengungen zu unternehmen in Richtung auf eine Inkulturation der biblischen Botschaft in die Kultur der Postmoderne, eine Inkulturation, die nach dem Vorbild der frühen christlichen Gemeinden nur in einem Prozess der kommunikativen Auseinandersetzung und Aneignung mit der vorfindlichen Kultur gelingen kann.

Der Missionswissenschaftler THEODOR AHRENS nimmt eine Zwischenbilanz der neueren Diskussion innerhalb seiner Disziplin über die angemessene Bestimmung von »Mission« und »missionarisch« vor. Ein wenig umständlich überschrieben ist der Beitrag des Pastoraltheologen OTTMAR FUCHS: »Ansätze einer Neuorientierung von Kirche – Antworten auf die gesellschaftliche Situation. Schritte zu einer kritischen Erlebnistheorie aus theologischer Perspektive und mit praktischen Konsequenzen«. Näherhin geht er der Frage nach, welche Herausforderungen in der sog. »neuen Religiosität« für die Kirchen liegen – und zwar zum einen im Sinne von positiven Anknüpfungsmöglichkeiten (Freiheit und Erfahrbarkeit; Vermittlung von Leben und Symbolen), zum anderen aber auch im Sinne von (auf-)klärenden Abgrenzungen (Transzendenzfähigkeit; Diakoniefähigkeit). Der Beitrag schließt mit einem Plädoyer für eine Gesamtpastoral, innerhalb der die Pfarrgemeinden eine entscheidende Funktion zugewiesen bekommen.

Aus journalistischer Sicht erörtert der Redakteur der Herder-Korrespondenz KLAUS NIENTIEDT die Frage: »Hat die Kirche etwas zu gesellschaftlichen Fragen zu sagen?« Schwerpunktmäßig befasst er sich dabei mit den verschiedenen Konsultationsprozessen innerhalb der Kirche(n) in jüngster Zeit. Eine gekürzte Nachschrift des Abschluss-symposiums beschließt den Band.

Wie die Übersicht zeigt, ist es nicht leicht, im Reigen der verschiedenen Beiträge einen »roten Faden« zu finden. Das soll nicht besagen, dass einzelne Beiträge nicht anregend wären. So fand der Rezensent insbesondere die Beiträge von R. DILLMANN und O. FUCHS – je für sich – als hilfreich und weiterführend – gerade mit Blick auf die derzeitige Situation der katholischen Kirche.

Münster

Norbert Mette

**Jörns, Klaus-Peter:** *Die neuen Gesichter Gottes. Was Menschen heute wirklich glauben*, C.H. Beck / München 1997; 267 S.

KLAUS-PETER JÖRNS, Professor für Praktische Theologie und Leiter des Instituts für Religionssoziologie der Theologischen Fakultät an der Berliner Humboldt-Universität, hat 1992 mit Hilfe des Umfrageinstituts Intersofia eine Umfrage in drei Berliner Bezirken, nämlich Kreuzberg, Mitte, Wannsee und zwei Hunsrückdörfern, dem katholischen Beltheim und dem evangelischen Gödenroth, durchgeführt, ergänzt durch eine Befragung von Pfarrer(innen) in Berlin-Brandenburg (West- und Ostregion). In zu 133 Fragen ausgegliederten 97 Fragekomplexen konnten dabei Einstellungen zum heutigen Glaubensverständnis in Stadt- und Landbevölkerungen erforscht werden. Die vorliegende Veröffentlichung bietet die Auswertung der Ergebnisse, die im Prinzip die von anderen Instituten durchgeführten Umfragen bestätigen. Im Einleitungsteil (1–34) werden Hintergrund, Entstehung der Umfrage, ihre theoretische Basis und ihre Durchführung erläutert. Dabei geht es um das Interesse an Religion und Glaube in einer Zeit, in der Globalisierung, Personalisierung und Virtualisierung (Vf. verwendet dieses Wort an Stelle des gebräuchlicheren *patchwork religion* und meint damit »Virtualisierung Gottes«, wo die institutionalisierten Religionen ihren Einfluß verlieren) zu neuen Stichwörtern werden; am Ende postuliert er eine Theologie der Religionen und der Religiosität. Zu den Vorgaben der Umfrage gehörten die den Religionen abgeforderte Sinnggebung, der Lebensbezug, aber auch die Gefährdungen eines guten Lebens. Vf. spricht dann von einer Quaternität der Lebensbeziehungen: personale Beziehungen, sodann die Beziehungen zur Erde, zu Werten und Ordnungen und schließlich zur Transzendenz bzw. »Gott«, die ihrerseits aber nicht unberührt sind von den Zeitläuften und den konkreten Verwirklichungsformen. Von diesen vier Vorgaben hier ergaben sich in der Durchführung, unter Vorschaltung eines direkt auf die Gottesvorstellungen ausgerichteten ersten Blocks am Anfang, 5 Blöcke, wobei dann der Block »Gott« zweimal, am Anfang und am Ende, auftritt.

In Teil II (34–67) wertet Vf. aus, was sich für die alten und neuen »Gesichter« Gottes ergibt, in Teil III (68–198) die Ergebnisse hinsichtlich der vier genannten Lebensbeziehungen. In diesen beiden Teilen findet sich reiches Material zu den vorgelegten Fragen. Man muss freilich beachten, dass die Antworten Reaktionen darstellen und oft nur mit einem Wort (Ja, Vielleicht, Interessiert mich nicht, Nein, Keine Angabe) gegeben werden konnten: Beispiele: Frage 1: Glauben Sie, dass es einen persönlichen Gott gibt? Welchen Namen verwenden Sie? (Gott, Vater, Große Mutter, Allah usw.) Frage 2: Glauben Sie, dass es überirdische Wesen oder Mächte gibt, welche Namen verwenden Sie? Es fällt auf, dass nicht selten die Rubriken »Weiß ich nicht« oder »Keine Angaben« besonders stark ausfallen. Richtig ist aber, dass das Hin und Her der Fragen, die durchsetzt sind von Fragen nach der befragten Person und ihrer Lebensweise, auch die Kontrollfragen, am Ende doch ein Bild ergeben, das tendentielle Aussagen zulässt. Im Ergebnis entsprechen diese weithin der Erwartung, dass sich die institutionell-kirchlichen Vorstellungen und die aktuellen Sichtweisen der Menschen voneinander entfernen und die Erwartungen der Menschen in vieler Hinsicht nicht erfüllt werden. Der Begründung, dass oft genug nicht bedacht wird, dass die »Gesichter« Gottes es weithin mit den konkreten Lebenssituationen von Menschen zu tun haben, ist sicher zuzustimmen. Für die einzelnen Beobachtungen kann der Leser im Rahmen einer Rezension nur eingeladen werden, die sehr detaillierten Angaben selbst mit Hilfe des Buches zu prüfen.

Teil IV (199–232) fasst die Ergebnisse zusammen, wie man eine Diagnose zusammenfasst. Die Frage, die sich aber dann theologisch stellt, fällt am Ende eher knapp aus und besteht im Wunsch, dass bzw. in der Frage ob »die neuen Gesichter Gottes das Angesicht Jesu Christi, das Christen als glaubwürdige Wahrnehmungsgestalt der Liebe Gottes in unserer Geschichte kennen und bekennen, nicht verdecken« (232). Der Rückzug auf die »neuen Gesichter«, die auf weiten Strecken Ergebnisse menschlicher Projektionsarbeit sind und mit der sich die Theologie schon deshalb in der Nachfolge-

zeit neuzeitlicher Religionskritik bis heute ihrerseits kritisch auseinandersetzt, verdient seinerseits überprüft zu werden. Der Schlusssatz: (Die Theologie) »kann aber nicht sagen, dass irgendeine dogmatische Wahrnehmungsgestalt dieses Jesus Christus über Glaube und Unglaube entscheidet«, kommt zu schnell. Die Frage ist doch, wie weit der im Sinne des christlichen Selbstverständnisses eingetretene Glaubensverlust seinerseits zum Maße der kommenden christlichen Glaubensgestalt gemacht werden kann? Wandel und Verlust sind nicht dasselbe, doch es ist durchaus legitim, den Wandel unter der Rücksicht des Verlustes zu betrachten. Vielleicht sollte man Bücher wie das von KLAUS-PETER JÖRNS mit der gerade erschienenen Veröffentlichung des Bonner evangelischen Systematikers Gerhard Sauters, *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung* (Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1998) zusammen lesen. Dadurch würde auch der Diskurs unter Theologen im Hinblick auf den Weltauftrag gefördert.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Internationale Theologenkommission: Das Christentum und die Religionen** (Arbeitshilfen 136), Bonn 1997; 59 S.

Diese Verlautbarung weist darauf hin, dass die wachsende Interdependenz zwischen den verschiedenen Völkern und Kulturen in jüngster Zeit »ein schärferes Bewusstsein von der Religionsvielfalt auf unserem Planeten hervorgerufen« hat. In der jetzigen Weltlage ist der interreligiöse Dialog eine »Notwendigkeit« (Nr. 93). Die Verf. äußern die Hoffnung, dass sich die Religionen in Zukunft »als Träger des Friedens und der Einheit« erweisen. Zum Gelingen des interreligiösen Dialogs muss die katholische Kirche auch dadurch beitragen, dass sie eine klare theologische Bewertung der Religionen vorlegt. Mit der Vorgabe »einiger theologischer Prinzipien« will das vorliegende Dokument eine solche Bewertung ermöglichen.

Im ersten Kap. versucht die Theologenkommission die grundlegende Aufgabenstellung einer Theologie der Religionen zu erhellen. Dabei stellt sich die »Grundfrage«, ob die Religionen »für ihre Anhänger Heilsvermittlungen sind«. Es muss geklärt werden, ob die Religionen »autonome Heilsvermittlungen« darstellen oder ob sie letztlich das Heil Jesu Christi« vermitteln. Außerdem ist zu unterscheiden zwischen den Religionen als sozio-kulturellen Wirklichkeiten und der Frage nach dem Heil der einzelnen Menschen.

Bei der Diskussion verschiedener religionstheologischer Modelle weist die Verlautbarung darauf hin, dass ein exklusivistischer Ekklesiozentrismus auf katholischer Seite »nicht mehr vertreten« wird. Der unter katholischen Theologen »meistverbreitete« Ansatz eines Christozentrismus (= Inklusivismus) geht davon aus, dass das Heil sich in den Religionen ereignen kann. Aber aufgrund der Universalität des Heils Jesu Christi verweigert dieser Ansatz den Religionen eine »autonome Heilsrolle«. Die verschiedenen Varianten des sog. Theozentrismus (= Pluralismus) beschreibt das Dokument ausführlich. Dabei werden die Zusammenhänge verschiedener Problemkreise (Wahrheitsfrage, Gottesfrage, Christologie, Mission und Inkulturation) intensiv diskutiert. Im Besonderen bezieht die Theologenkommission Stellung gegen die heutige Tendenz, die Frage nach der Wahrheit der Religionen als zweitrangig einzustufen und von der Heilsfrage zu trennen.

Im zweiten Kap. der Verlautbarung werden »die grundlegenden theologischen Voraussetzungen« des interreligiösen Dialogs geklärt: Eine christliche Theologie der Religionen muss im Kontext des universalen Heilswillens von Gott Vater, der einzigartigen Mittlerschaft Christi, des universalen Wirkens des Heiligen Geistes und seiner Beziehung zu Jesus und der Rolle der Kirche als des universalen Heilssakramentes gesehen werden.

Das Dokument bekräftigt den »klaren Universalitätsanspruch« des Christentums. D.h. die Menschen können nur in Jesus gerettet werden. Die christliche Botschaft richtet sich »an alle Menschen« (Nr. 49). Bei der Beantwortung der Frage, wie die nichtchristlichen Religionen mit Jesus Christus in Verbindung stehen, verweist die Verlautbarung auf die geheimnisvollen Wege des Heiligen Geistes, der allen die Möglichkeit einer Verbindung mit dem österlichen Geheimnis schenkt.

Obwohl die Kirche »der privilegierte Raum« des Wirkens des Heiligen Geistes ist, deuten einige Stellen des Neuen Testaments »die universale Tragweite« des Wirkens des Heiligen Geistes an. Ohne die Berücksichtigung des universalen Heilsauftrages der Kirche kann es keine Theologie der Religionen geben. Als »theologisch sicher« gilt die Möglichkeit, dass die Menschen Rettung erlangen können, auch wenn sie nicht zur sichtbaren katholischen Kirche gehören. Die Tatsache der Pluralität der Religionen und das stärkere Bewusstsein von den räumlichen und zeitlichen Grenzen der Kirche provozieren heute die Frage, »ob man noch von der Heilsnotwendigkeit der Kirche sprechen kann« (Nr. 63).

Das II. Vaticanum sagt, dass die Nichtchristen »auf verschiedene Weisen« auf das Volk Gottes hingeordnet sind. Wenn die Nichtchristen, durch Gottes Gnade gerechtfertigt, mit dem österlichen Geheimnis Christi verbunden werden, sind sie auch mit der Kirche verbunden.

Im dritten Kap. geht es um »Folgerungen für eine christliche Theologie der Religionen«: Die Heilmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, »steht heute nicht mehr in Frage«. Dabei geschieht die Rettung der Nichtchristen aber »nicht unabhängig von Christus und seiner Kirche. Sie basiert auf der universalen Gegenwart des Heiligen Geistes« (Nr. 81). In den neueren Äußerungen des Lehramtes wird die Gegenwart des Heiligen Geistes in den Religionen ausdrücklich anerkannt. Die Enzyklika »Redemptoris missio« hat die Gegenwart des Heiligen Geistes »in der Gesellschaft und der Geschichte, den Völkern, den Kulturen und den Religionen deutlich herausgestellt« (Nr.82). Obwohl die Religionen ein Heilmittel sein können, dürfen sie nicht mit der Heilsfunktion der Kirche (für Christen und Nichtchristen) gleichgestellt werden. Die Verlautbarung unterscheidet zwischen einer »universalen« Gegenwart des Heiligen Geistes in den Religionen und seiner »besonderen« Gegenwart in der Kirche Christi. Nur in der Kirche ist die Gegenwart des Heiligen Geistes »in ihrer ganzen Intensität« gegeben. Der Mensch erlangt das Heil durch die Gabe Gottes in Christus, aber nicht ohne die gläubige Annahme dieser Gabe. Mit Hinweis auf das II. Vaticanum betont das Dokument die Einzigartigkeit der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus. Nur in Christus und seinem Geist hat sich Gott »voll und ganz dem Menschen mitgeteilt« (Nr. 88).

Der »wichtigste Punkt«, mit dem sich die Theologenkommission auseinandersetzt, ist die Forderung von Vertretern der pluralistischen Theologie der Religionen, die Christen müssten im interreligiösen Dialog »jeglichen Absolutheitsanspruch aufgeben«. Hierzu betont die Verlautbarung, dass eine christliche Theologie der Religionen »von der Mitte der Wahrheit des christlichen Glaubens aus« argumentieren muss. Sie wird dabei die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis berücksichtigen und das Vertrauen in das universale Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck bringen. Wenn der Christ bekräftigt, dass alles Wahre und Beachtenswerte in den anderen Religionen »von Christus im Heiligen Geist herkommt« (Nr. 94), so stellt das »die beste Art und Weise« der Wertschätzung dieser Religionen dar.

In der pluralistischen Theologie der Religionen sieht die Theologenkommission die Gefahr einer »Reduzierung der eigenen Glaubensinhalte«, insbesondere in der Christologie, gegeben. Es sei nicht verwunderlich, dass diese Theologie in einer Epoche, die durch den »Pluralismus des Marktes« gekennzeichnet ist, einen »hohen Plausibilitätsgrad« gewinnt. Jeder Dialog lebt aber von den Wahrheitsansprüchen der Beteiligten. Die pluralistische Theologie der Religionen läuft Gefahr, dass sie sowohl den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens als auch den Wahrheitsanspruch des Dialogpartners auflöst.

Da die Wahrheit des Glaubens »nicht zu unserer Disposition steht«, optiert die Theologenkommision für eine radikale Anwendung des christlichen Glaubens auf die kirchliche Verkündigung. Jede Evangelisierungsform, die nicht der Botschaft Jesu entspricht, kompromittiert letztlich Jesus Christus selbst. Eine Verkündigungsform, die mit den Mitteln einer instrumentellen oder strategischen Vernunft über die Hörer verfügen wollte, stünde »im Widerspruch zu Christus«.

Im abschließenden Kap. weist die Verlautbarung darauf hin, dass der Religionsdialog ein Element der christlichen Berufung ist. Von den Christen ist im interreligiösen Dialog gefordert, die Demut Christi und die Transparenz des Heiligen Geistes zur Geltung zu bringen. Zum Dialog zwischen Personen aus verschiedenen Religionen gehört das gegenseitige Zeugnis. Die Kirche hat dabei den Auftrag, die in ihr durch den Heiligen Geist ausgegossene Liebe zu bezeugen.

Dieses Dokument der Internationalen Theologenkommision gibt wertvolle Hinweise über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen. Wer die gegenwärtige Debatte über die pluralistische Theologie der Religionen verfolgt, kommt nicht daran vorbei, sich mit der hier dargelegten Position auseinanderzusetzen. Diese Verlautbarung gibt für den Dialog der Religionen unverzichtbare Leitlinien an die Hand. Die Stärke des Dokumentes liegt darin, dass es unverkürzt am Christusglauben festhält, aber zugleich allem Wertvollen in den nichtchristlichen Religionen höchste Achtung entgegenbringt. Dies gleicht oft einer Gratwanderung. Wer die Aussagen der Verlautbarung intensiv bedenkt, wird spüren, dass sich das Gespräch zwischen den Religionen als zentrale Herausforderung der Zukunft erweisen wird.

München

*Josef Kreiml*

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Erhard Kamphausen, Missionsakademie der Universität Hamburg,  
Rupertistraße 67, 22609 Hamburg;

PD DDr. Claude Ozankom, Kaiserplatz 1, 80803 München.

# EDITORIAL

## Wechsel in der Schriftleitung

Im Juni 1990 hatte Herr Prof. Dr. Giancarlo Collet, Münster, die Schriftleitung der ZMR übernommen. Über zehn Jahre hat Prof. Collet verantwortungsvoll und mit Engagement die Gestaltung der ZMR getragen. Der berühmte »rote Faden« durch alle Hefte hindurch war von Prof. Collets Bemühen gekennzeichnet, die je neuen Herausforderungen in der Mission wie der interreligiös-interkulturellen Begegnung der vergangenen Jahre aufzugreifen und mit der ZMR ein wissenschaftliches Diskussionsforum anzubieten. Für all seine Schaffenskraft als Schriftleiter der ZMR möchten die Herausgeber Prof. Collet aufrichtig und herzlich Dank sagen.

In der Nachfolge von Prof. Collet ist ab Heft 2/3 des laufenden Jahrgangs, nach eingehenden Beratungen des Vorstandes des IIMF, Herr Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado als neuer Schriftleiter berufen worden. Als Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Freiburg Schweiz und ausgewiesener Fachmann durch seine missions- und religionswissenschaftliche Kompetenz wünschen wir Herrn Prof. Delgado eine gute Hand für die Zukunft der ZMR mit ihren Beiträgen und Berichten zur Missions- und Religionswissenschaft heute wie der Kirche im Kontext der Kulturen.

*Prof. Dr. Günter Riße*

1. Vorsitzender des Internationalen Instituts für  
Missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

## Dialog und Mission im Dritten Jahrtausend

Im apostolischen Schreiben »Novo millennio ineunte«, das Papst Johannes Paul II. zum Abschluss des großen Jubiläums des Jahres 2000 am 6. Januar 2001 unterzeichnet hat, werden alle Glieder des Gottesvolkes an die Evangelisierungsaufgabe erinnert: »Wer Christus wirklich begegnet ist, kann ihn nicht für sich behalten, er muss ihn verkündigen« (Nr. 40). Missionstheologisch relevant ist besonders, was in Nr. 54 über »Dialog und Mission« gesagt wird. Der Dialog mit den Philosophien, den Kulturen und Religionen wird darin als Chance zur unerschöpflichen theologischen Vertiefung der christlichen Wahrheit verstanden, denn der Geist Gottes weht, »wo er will« (Joh 3,8). Im interreligiösen Dialog sollten Christen einerseits bezeugen, dass Christus für sie »der Weg, die Wahrheit und das Leben« ist (Joh 14,6), und andererseits »mit innerer

Bereitschaft zuhören«. Die Kirche hat im letzten Konzil erkannt, dass sie nicht nur etwas gegeben hat, sondern dass sie auch »der Geschichte und Entwicklung der Menschheit« viel verdankt (Gaudium et spes 44). Gewiss, die Begegnung des Christentums mit den Philosophien, den Kulturen und Religionen fand nicht immer auf evangelische Art und Weise statt, besonders nicht in der neuzeitlichen Verquickung von Mission und Kolonialismus. Auch haben Christen die »innere Bereitschaft zuzuhören« nicht immer praktiziert. Aber diese Bereitschaft ist und bleibt eine der Grundbedingungen des Dialogs. Die friedlich-dialogale Begegnung mit Philosophien, Kulturen und Religionen führt zwangsläufig zum Wandel, zu Metamorphosen. Viele Philosophien, Kulturen und Religionen haben sich durch die Begegnung mit dem Christentum gewandelt. Auch die christliche Religionsgeschichte gibt Zeugnis von Metamorphosen, sei es als innovative Inkulturationen, die seit dem Jerusalemer »Apostelkonzil« in die christliche Tradition aufgenommen wurden, sei es als Synkretismen und heterodoxe Bewegungen, die nicht als traditionskonform betrachtet wurden. Begegnung, Wandel und Unterscheidung der Geister ist die Signatur der Religionsgeschichte – auch im dritten Jahrtausend.

Ein Christentum, das die Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) als Lehrbeispiel wach zu halten hat, wird auch stets bereit sein müssen, von der »Fremdprophetie« zu lernen. Aber ein Christentum, das mit Petrus bekennt »Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens« (Joh 6,68), und mit Paulus weiß, dass im göttlichen Geheimnis, das Christus ist, »alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen« sind (Kol 2,3), wird auch darauf achten, bei der Begegnung mit den Philosophien, den Kulturen und Religionen sich durch keine »Überredungskünste« täuschen zu lassen (Kol 2,4).

Ein Christentum, welches den Dialog mit dem magisch-mythischen In-der-Welt-Sein indianischer, afrikanischer oder polynesischer Religionen, mit der asiatischen Kosmozentrik, mit der radikalen islamischen Theozentrik und mit der kontrafaktischen anamnetischen Vernunft des Judentums ernst nimmt, steht vor möglichen Wandlungen, die seine Identität gefährden, aber auch zu einer Vertiefung der christlichen Wahrheit führen können. Zum Gelingen dieser Metamorphosen beizutragen – man nennt sie dann in der Sprache heutiger Theologie »Inkulturationen« –, sollte eine der vorrangigen Aufgaben christlicher Missionstheologie sein.

Die ZMR ist ein offenes Forum zum wissenschaftlichen Dialog. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft kommen darin in ihrer je eigenen Autonomie, aber auch in ihren Wechselbeziehungen zur Sprache.

*Mariano Delgado*

# MISSION AUS DER PERSPEKTIVE DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

von Andreas Feldtkeller

An einer Reihe von Theologischen Fakultäten in Deutschland wird Religionswissenschaft im Verbund mit Missionswissenschaft gelehrt. Diese Fächerkombination wird häufig problematisiert. Sie steht unter dem Verdacht, dass dabei die Beschäftigung mit nicht-christlichen Religionen gesteuert würde von der Perspektive christlicher Missionsinteressen. Schärfer ausgedrückt: der Verdacht ist, dass in dieser Kombination Religionswissenschaft lediglich die Zerrbilder nichtchristlicher Religionen zu liefern habe, die sich dann eine Propaganda zugunsten der christlichen Glaubensgemeinschaft zunutze macht.

Für Berlin hat Heinrich Balz einen Überblick über verschiedene Konstellationen von Religions- und Missionswissenschaft während 75 Jahren zusammengestellt.<sup>1</sup> Daraus wird deutlich, wie viel differenzierter das Verhältnis beider Fächer zu sehen ist und wie viele verschiedene Gestalten es allein in dieser einen Stadt annahm. Nicht alle im Laufe der Zeit vertretenen Positionen sind von dem eben genannten Verdacht freizusprechen,<sup>2</sup> aber es ist schon eine ganze Weile her, dass er zuletzt in berechtigter Weise ausgesprochen werden konnte.

Dennoch ist in vagem Zusammenhang mit diesem Verdacht bis heute auf Seiten der Religionswissenschaft eine große Scheu vorhanden, sich irgendwie mit dem Stichwort »Mission« in Zusammenhang bringen zu lassen.

Als Symptom dafür sei die Tatsache genannt, dass im »Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe«, dem Standardwerk einer sich weltanschaulich neutral gebärdenden Religionswissenschaft, auf das Stichwort »Militarismus« sogleich das Stichwort »Mittelwesen« folgt, das Stichwort »Mission« also übergangen wird.<sup>3</sup> Wenn man keine Scheu vor so problematischen Sachverhalten wie dem Militarismus und vor so eurozentrisch geprägten Begriffen wie »Mittelwesen« hatte, wäre dann nicht auch »Mission« wert gewesen, als religionswissenschaftlicher Grundbegriff diskutiert zu werden?

Genau dies soll mit den folgenden Überlegungen versucht werden. Wie stellt sich Mission dar, wenn man sie aus der Perspektive der Religionswissenschaft betrachtet?

---

<sup>1</sup> H. BALZ, Religionswissenschaft und Missionswissenschaft. Konstellationen in Berlin 1900–1974, in: *BThZ* 16 (1999) 267–281. Zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Missionswissenschaft allgemein vgl. Th. SUNDERMEIER, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999, 232–237.

<sup>2</sup> Vgl. insbesondere J. WITTE, *Die Christus-Botschaft und die Religionen*, Göttingen 1936.

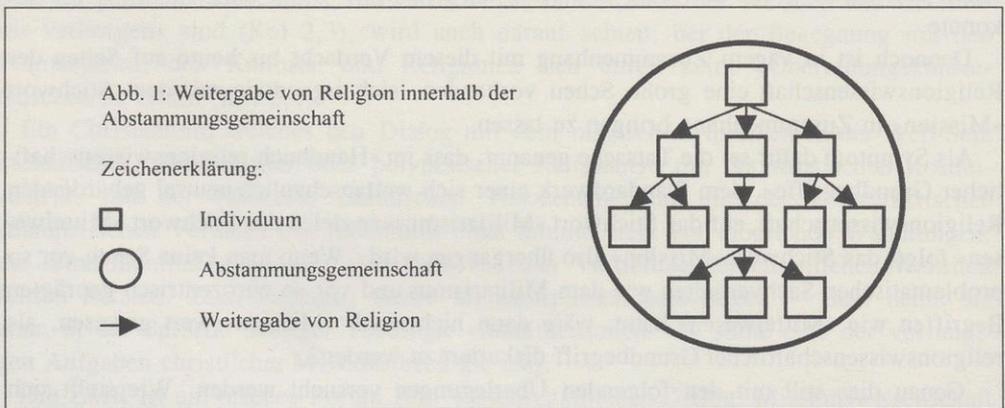
<sup>3</sup> H. CANCEK u. a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart u. a. 1988ff. Das *Metzler Lexikon Religion* Bd. 2, Stuttgart–Weimar 1999, enthält zwar einen Artikel »Mission« (451–454), der jedoch – abgesehen von einer redaktionell hinzugefügten Abbildung – auf das Christentum beschränkt bleibt und so die Chancen einer religionswissenschaftlichen Betrachtung von Mission verspielt.

Die unmittelbare Folge einer solchen Perspektivenanordnung ist, dass sich dann nicht mehr auf das Christentum beschränken lässt, was unter dem Begriff »Mission« zu verhandeln ist. Die Bandbreite dessen, was im Laufe der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums als Mission geschehen ist, überlagert sich so stark mit Sachverhalten aus der Geschichte anderer Religionen, dass dafür auch derselbe Begriff verwendet werden sollte.<sup>4</sup>

Es muss sogar noch mehr gesagt werden: diese Überlagerung mit Sachverhalten aus der Geschichte anderer Religionen beruht darauf, dass die betreffenden Religionen sich immer wieder anlässlich ihres Ausbreitungsverhaltens begegnet sind und dass sie sich vielleicht unter keinem anderen Aspekt so stark gegenseitig beeinflusst haben wie in der Gestaltung ihrer Mission. Die christliche Missionsgeschichte erscheint demnach als eingereicht in eine interreligiöse Missionsgeschichte.<sup>5</sup>

Andererseits ist Mission keine universal in der Religionsgeschichte vorhandene Erscheinung. Nicht jede Form der Weitergabe von Religion kann als »Mission« beschrieben werden. Mission ist sogar ein relativ seltener Ausnahmefall der Weitergabe von Religion. Im folgenden sind zunächst zwei andere Formen der Weitergabe von Religion vorzustellen, bevor Mission als dritte Form davon abgegrenzt werden kann.

(1) Am weitaus häufigsten wird Religion weitergegeben gemeinsam mit dem natürlichen Leben innerhalb der Abstammungsgemeinschaft, in der Regel von den Eltern an die Kinder (Abb. 1).



<sup>4</sup> Aus der Sicht christlicher Theologie wird der Begriff »Mission« in der Regel für das Christentum reserviert. Ausdrücklich gegen eine Verwendung für andere Religionen z. B. G. ROSENKRANZ, Art. »Mission I«, in: *RGG*<sup>3</sup>, Bd. IV, 969–971. Religionswissenschaft steht in der Gefahr, durch Argumente aus dieser theologischen Tradition fremdbestimmt zu werden, wo sie die Verwendung von »Mission« als religionswissenschaftlichen Begriff ablehnt. Vgl. dazu P. ANTES, Art. »Mission in den Religionen«, in: K. MÜLLER / Th. SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missions-theologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 274–277.

<sup>5</sup> Für eine exemplarische Studie zur interreligiösen Missionsgeschichte vgl. A. FELDTKELLER, Christliche Mission und islamische Ausbreitung, in: U. VAN DER HEYDEN / J. BECHER (Hg.), *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt bei der Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*, Stuttgart 2000, 15–27.

Eine große Zahl von Religionen kennt ihrer Tradition nach gar keine andere Form der Weitergabe als diese. In solchen Fällen ist gewährleistet, dass nur Menschen ihre Religionsausübung miteinander teilen, die in irgendeiner Weise das Bewusstsein haben, derselben Abstammungsgemeinschaft anzugehören – auch wenn dies bei größeren ethnischen Gemeinschaften oft nur noch auf einer mythischen Konstruktion beruht.

Das Überlieferungsverhalten der Religionen von Abstammungsgemeinschaften hat eine inhaltliche Entsprechung darin, dass in den Erzähltraditionen solcher Religionen die jeweils eigenen Ahnen einen entscheidenden Platz einnehmen. Die Grenze zwischen eigener Gemeinschaft und Außenstehenden ist scharf bewusst und von hoher religiöser Wertigkeit. Die eigene Gemeinschaft vermittelt ein Gefühl der Sicherheit durch die Anerkennung einer gemeinsamen Lebensordnung. Die Begegnung mit fremden Menschen ist dagegen etwas Verunsicherndes, sie ist symbolisch eng verbunden mit der Bedrohung durch Chaosmächte. In manchen Sprachen geht die Unterscheidung von eigener Gemeinschaft und Außenstehenden so weit, dass gar kein gemeinsames Wort für »Mensch« zur Verfügung steht. Menschen im vollen Sinne sind unter solchen Voraussetzungen nur diejenigen, mit denen man auch die Erfahrung gemeinsamen Lebens teilt.

Dieser Sachverhalt ist in der Regel auch mit räumlichen Vorstellungen verbunden. Der eigene Lebensraum bildet eine Mitte, oft zentriert um ein bestimmtes Heiligtum. Die Lebensräume der Fremden dagegen bilden die Peripherie – das Gebiet, wo die Welt aufhört, geordnete Welt zu sein.

Von solchen Prämissen aus würde es gar keinen Sinn machen, Religion mit Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft zu teilen. Religion ist eng verbunden mit einer Lebensordnung, die es vor den Menschen außerhalb zu schützen gilt.

Religionen von Abstammungsgemeinschaften gehören zur Religionsgeschichte aller Kontinente. In der gegenwärtigen Epoche wird es jedoch immer schwieriger, noch Religionsgemeinschaften zu benennen, deren Weitergabe streng auf die Abstammungsgemeinschaft beschränkt bleibt. Meistens verbindet sich heute die Weitergabe im Rahmen der Abstammungsgemeinschaft mit anderen Formen der Weitergabe, ohne dass sie deshalb ihre fundamentale Bedeutung als die am weitesten verbreitete Form der Weitergabe von Religion verloren hätte.

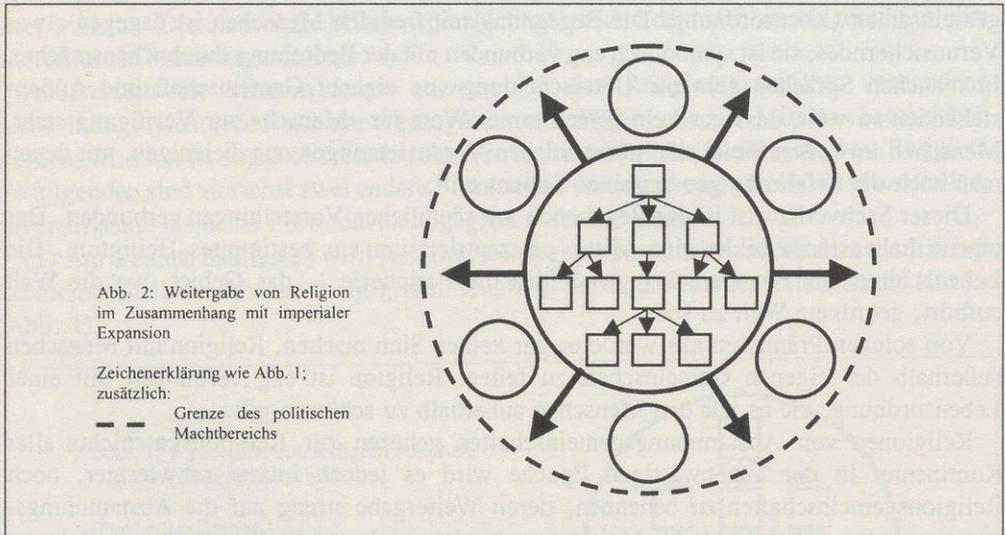
(2) Eine zweite Form der Weitergabe von Religion entsteht dann, wenn es einer zunächst durch Abstammung konstituierten Gruppe gelingt, ihren politischen Machtbereich auf andere Abstammungsgemeinschaften auszuweiten. Solche politischen Expansionen führen regelmäßig dazu, dass auch die entsprechende Religion als übergeordnete Religion des gesamten Herrschaftsbereichs in Anspruch genommen wird (Abb. 2).

Beispiele dafür wären etwa die Religionen der altorientalischen Großreiche, die griechische Religion im Zeitalter des Hellenismus und die Römische Reichsreligion, aber auch im indischen Brahmanismus, in der chinesischen Religion oder in den Religionen der altamerikanischen Großreiche sind entsprechende Entwicklungen zu beobachten.

Die Religionen von unterworfenen ethnischen Gemeinschaften bleiben bei solchen Expansionsprozessen oft erhalten, aber sie werden im Sinne der herrschenden Religion uminterpretiert und dieser zum Teil auch einverleibt. Ihre Gottheiten können beispielsweise

in untergeordneter Stellung in das Pantheon einer imperialen Religion integriert oder mit Gottheiten aus der imperialen Religion identifiziert werden.<sup>6</sup>

Inhaltlich behalten die expandierenden Religionen weitgehend die beschriebenen Charakteristika der Religionen von Abstammungsgemeinschaften bei – mit entsprechend vergrößertem Geltungsbereich. Die Grenze zwischen innerem und äußerem Bereich wird nun identifiziert mit den Grenzen des politischen Herrschaftsbereichs: im Inneren herrscht Ordnung, außerhalb dagegen das Chaos. Das eigene Zentralheiligtum wird in einer Reihe von Fällen als der Mittelpunkt der Welt interpretiert. Hier hat die eigene Machtausübung ihr Zentrum, von hier nimmt sie den Auftrag, Ordnung herzustellen und zu verbreiten.

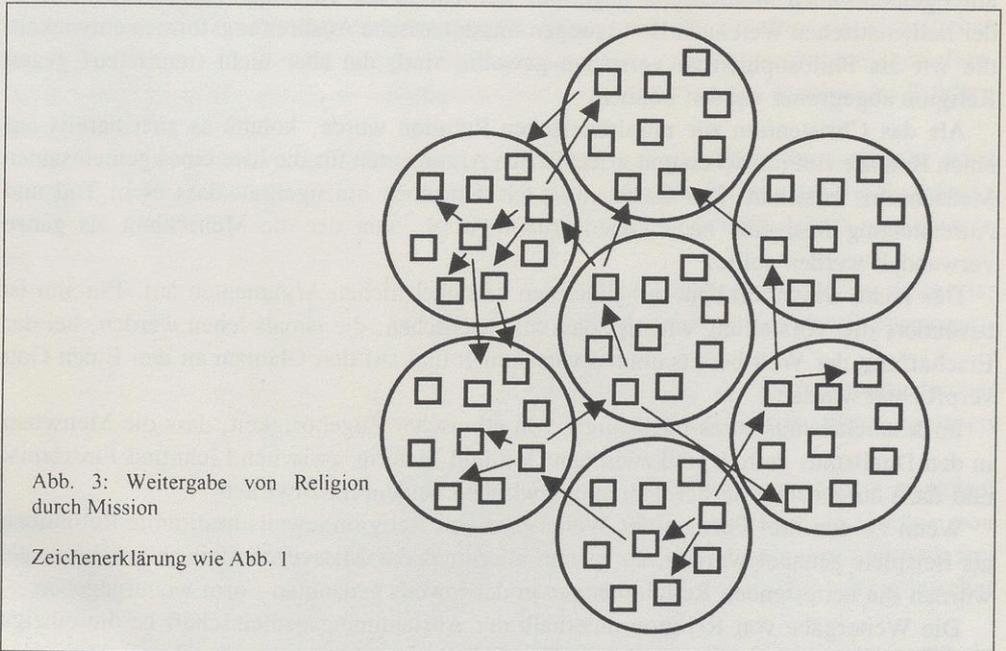


(3) Mission ist eine dritte Form der Weitergabe von Religion neben den beiden genannten. Wie die imperiale Expansion von Religionen überschreitet sie die Grenzen von Abstammungsgemeinschaften, aber in einer typischerweise anderen Gestalt:

Mission setzt immer in irgend einer Form das Konzept eines allen Menschen gemeinsamen Menschseins voraus – die Vorstellung, dass die Menschheit letztlich unteilbar sei, so dass die Trennung zwischen der eigenen Abstammungsgemeinschaft und fremden Völkern durch eine anthropologische Grundüberzeugung unterlaufen wird. Eine solche Aufhebung von Grenzen hat zur Folge, dass auch Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft für wert befunden werden, das religiöse Leben mit ihnen zu teilen. Es gibt keinen Grund mehr dafür, ihnen vorzuenthalten, was man selbst als tragenden Grund erfahren hat.

<sup>6</sup> Für Beispiele vgl. U. BERNER, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs*, Wiesbaden 1982.

Gleichzeitig gehört zu missionarischen Religionen eine Lehre, die einen Aspekt von Kritik gegenüber dem Vorfindlichen oder Selbstverständlichen enthält und die so auch inhaltlich in einen Konflikt mit der Religion der Abstammungsgemeinschaft tritt. Das charakteristische Mittel der missionarischen Ausbreitung von Religion ist die Darlegung einer solchen Lehre an einzelne Menschen, die damit vor eine Entscheidung gestellt werden. Solange dies nicht sekundär verunreinigt wird durch äußeren Druck oder materielle Anreize, werden längst nicht alle Menschen innerhalb einer bestimmten Abstammungsgemeinschaft sich für eine solche Lehre entscheiden. So kommt es zu einer Form der Weitergabe, die gewissermaßen zwischen den vorhandenen soziologisch beschreibbaren Gemeinschaften springt und immer nur einzelne Individuen erfasst (Abb. 3).



Die erste Religion, in der es zu einer solchen Form der Weitergabe gekommen ist, war der Buddhismus. Er gelangte zum Konzept eines allen Menschen gemeinsamen Menschseins auf negativem Wege: alle Menschen, ja sogar über die Menschheit hinaus alle Wesenheiten einschließlich der Tiere, Geister und Gottheiten sind eingeschlossen in dasselbe Gefängnis des Leidens, das im endlosen Kreislauf der Wiedergeburten besteht. Siddharta Gautama wurde zum Buddha dadurch, dass er den Weg fand, der aus diesem Gefängnis des Leidens herausführt. Vom Inhalt seiner Lehre her gab es keinen Bezugspunkt mehr, der es erlaubt hätte, ihre Verkündigung auf eine bestimmte Gruppe von Menschen zu begrenzen. Die vom Kastensystem in Indien gesetzten Schranken verloren

vor ihr ihre Bedeutung und auch die Ausgrenzung von Menschen, die ihrer ethnischen Zugehörigkeit wegen gar nicht in das Kastensystem eingeordnet waren.

Das Judentum hat sich über bestimmte Phasen seiner Geschichte hinweg als missionarische Religion verhalten, wenn sich auch schwer abgrenzen lässt, von wann bis wann dies der Fall war.<sup>7</sup> Grundlage dafür war eine in der Schöpfung begründete Gleichheit aller Menschen, die auch durch die Erwählung Israels nicht prinzipiell aufgehoben wurde. Philo von Alexandrien ist der prominenteste Theoretiker eines Judentums, das die Tora als ein in der Schöpfung angelegtes allgemeines Weltgesetz auszuweisen suchte und damit alle Menschen unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit ansprechen konnte.

Wenn das hellenistische Judentum genannt ist, muss neben dem jüdischen Schöpfungsglauben auch die griechische philosophische Tradition als Quelle für den Gedanken eines allen gemeinsamen Menschseins angeführt werden. In der Tat haben zur gleichen Zeit in der hellenistischen Welt auch Bewegungen missionarische Ausbreitungsformen entwickelt, die wir als Philosophien zu verstehen gewohnt sind, die aber nicht trennscharf gegen Religion abgegrenzt werden können.

Als das Christentum zur missionarischen Religion wurde, konnte es sich bereits auf einen Konnex von jüdischen und griechischen Argumenten für die Idee eines gemeinsamen Menschseins beziehen. Das Christentum hat dem noch hinzugefügt, dass es in Tod und Auferstehung Jesu eine neue Lebensgrundlage sah, von der die Menschheit als ganze verwandelt werden sollte.

Der Islam wiederum baut auf jüdischen und christlichen Argumenten auf. Für ihn ist besonders die Vorstellung wichtig, dass alle Menschen, die jemals leben werden, bei der Erschaffung der Welt bereits einmal versammelt und auf den Glauben an den Einen Gott verpflichtet wurden.

Im Manichäismus ist es unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, dass die Menschen in den Dualismus gestellt sind zwischen Gott und Materie, zwischen Licht und Finsternis, und dazu aufgerufen, an der Trennung zwischen beidem mitzuwirken.

Wenn zu den drei Formen der Weitergabe von Religion jeweils bestimmte Religionen als Beispiele genannt wurden, so ist nun allerdings das Missverständnis abzuwehren, als würden die betreffenden Religionen *nur* in der jeweils genannten Form weitergegeben.

Die Weitergabe von Religion innerhalb der Abstammungsgemeinschaft ist die einzige Form der Weitergabe, die überhaupt für sich allein praktiziert werden *kann*, ohne dass dieselbe Religion auch noch mindestens eine der anderen beiden Formen benutzt.

Für Mission gilt jedoch grundsätzlich, dass sie nicht für sich allein bestehen kann. Es gibt keine reine missionarische Religion, ebenso wie es auch keine Religion geben kann, die ausschließlich auf dem Weg imperialer Expansion verbreitet wird.

Jede zunächst auf dem Weg von Mission angenommene Religion wird im weiteren Verlauf *auch* im Rahmen der Abstammungsgemeinschaft weitergegeben. Ab der zweiten

<sup>7</sup> Vgl. J. R. ROSENBLUM, *Conversion to Judaism. From the Biblical Period to the Present*, Cincinnati 1978.

Generation wird die Vererbung von den Eltern an die Kinder auch in missionarischen Religionen zum Normalfall der Weitergabe von Religion.<sup>8</sup>

Das hoch gesteckte Ziel einer Religion, die der familiären und ethnischen Zugehörigkeit keine Bedeutung mehr beimisst, lässt sich unter diesen Umständen nicht durchhalten. Wo die Familie Ort der Weitergabe des natürlichen Lebens und der Religion zugleich ist, besteht auch immer ein Bedürfnis nach religiöser Ausdeutung familiärer Ereignisse. Keine missionarische Religion kann sich dem ganz entziehen. Durch solche Querbezüge im Leben aber werden die Themen, Rituale und Symbole der Religionen von Abstammungsgemeinschaften auch zu Themen, Ritualen und Symbolen von Religionen mit missionarischem Selbstverständnis.

Ein Beispiel dafür ist die Praxis der christlichen Säuglingstaufe in unserem eigenen Kontext: ihrer ursprünglichen Symbolik nach ist die Taufe ein Ritus der missionarischen Religion, sie markiert den Beginn eines neuen Lebens durch die Annahme der christlichen Botschaft, eine zweite Geburt in eine Gemeinschaft hinein, wo Verwandtschaftsbeziehungen keine Rolle mehr spielen, wo stattdessen auch Menschen fremder Nationen zu Brüdern und Schwestern werden.

Im Zusammenhang mit der Weitergabe der Religion von den Eltern an die Kinder wird die Taufe dagegen zu einem familiären Übergangsritus, der den Eltern religiöse Begleitung und Segen am Beginn einer neuen Lebensphase vermittelt und der ihnen hilft, das Kind in die religiöse Gemeinschaft der Familie aufzunehmen.

Vielen Theologen sind solche Verbindungen von zwei Religionsformen ein Ärgernis; aus religionswissenschaftlicher Perspektive jedoch wird erkennbar, dass sie für missionarische Religionen unvermeidlich sind.<sup>9</sup>

Allerdings gibt es Unterschiede darin, *wie* die Verbindung zwischen missionarischer Religion und den aus Religionen von Abstammungsgemeinschaften übernommenen Ausdrucksformen zustande kommt.

In manchen Fällen wird die Verbindung in Form einer Rollenaufteilung zwischen verschiedenen Personengruppen gelebt. Träger der Mission ist etwa eine Gruppe von ehelos lebenden Asketen, die selbst keine familiären Bindungen eingehen und deshalb frei dafür sind, ihre Verkündigung unabhängig von Gesichtspunkten familiärer oder ethnischer Zugehörigkeit auszubreiten.

Die Menschen, an die sich ihre Verkündigung wendet, leben dagegen weiterhin in Verbänden, die nach dem Prinzip der Abstammung organisiert sind. Diese Menschen nehmen zwar in ihre Religionsausübung mit auf, was die Asketen ihnen verkündigen, aber sie behalten daneben auch mit großer Selbstverständlichkeit Strukturen der Religion ihrer Abstammungsgemeinschaft bei.

---

<sup>8</sup> Als mögliche Ausnahme zu diskutieren wäre eine Religionsgemeinschaft, die von allen ihren Mitgliedern sexuelle Enthaltsamkeit und damit Verzicht auf Nachkommen verlangt. Einen Beleg für ein solches Missionsverständnis bieten z. B. die Thomasakten.

<sup>9</sup> Vgl. Th. SUNDERMEIER, *Was ist Religion?*, 165.

Klassische Beispiele für eine solche Rollenaufteilung sind der Theravada-Buddhismus,<sup>10</sup> der Manichäismus und einzelne Phasen der christlichen Missionsgeschichte. Der Vorteil dieses Modells besteht darin, dass missionarische Religion und Religion der Abstammungsgemeinschaft inhaltlich relativ klar voneinander unterscheidbar bleiben. Nachteilig ist jedoch, dass ein solches Modell hoch anfällig ist für ein hierarchisches Denken, das die Religiosität der asketischen Gemeinschaft höher bewertet als die Religiosität der in Familien lebenden Laienanhänger.

Zu einer engeren Form der Verbindung von missionarischer Religion und Religion der Abstammungsgemeinschaft kommt es fast notwendig überall dort, wo die Träger der Mission selbst in familiären Bezügen stehen. Missionarische Religion und die fortbestehende, an der Abstammungsgemeinschaft orientierte Religiosität bleiben dann nicht so relativ klar voneinander unterscheidbar, sondern beide sind stärker ineinander verwoben. Der Vorteil dieses Modells besteht jedoch darin, dass ein egalitäres Ethos innerhalb der Religionsgemeinschaft befördert wird und dass Mission zu einer Aufgabe aller Gläubigen gemacht werden kann. Ein solches Konzept ist im Islam besonders konsequent umgesetzt, während im protestantischen Christentum die faktisch hervorgehobene Rolle des geistlichen Amtes in Spannung zur Theorie vom Priestertum aller Gläubigen steht.

Unabhängig von solchen Unterschieden in der Ausgestaltung ist es für missionarische Religionen unausweichlich, dass sich die Weitergabe durch Mission verbindet mit der Vererbung innerhalb der Abstammungsgemeinschaft, von den Eltern an die Kinder. Auch mit der Weitergabe von Religion durch imperiale Expansion *kann* Mission sich verbinden. Diese Verbindung ist aber im Gegensatz zu der eben beschriebenen nur eine mögliche, keine notwendige. Darin unterliegt Mission in der Wahrnehmung vieler Zeitgenossen bis hinein in die Kreise von Theologie und Religionswissenschaft einer Fehleinschätzung. Über Mission wird oft so gesprochen, als würde eine Verbindung mit imperialer Expansion zu ihrem Wesen gehören. Dies ist jedoch, wenn man die gesamte Missionsgeschichte aller missionarischer Religionen in den Blick nimmt, nachweislich nicht der Fall.

Wo eine solche Verbindung jedoch zustande kommt, wird die missionarische Ausbreitungsform von Religion schnell bis zur Unkenntlichkeit entstellt; in der Regel dominiert dann die Ausbreitungsform der Expansion über diejenige der Mission. Der Grund dafür liegt darin, dass durch Expansion politischer Macht sehr viel größere Zahlen von Menschen religiös unter Druck gesetzt werden können, als durch Mission im eigentlichen Sinne erreichbar sind.

Der Buddhismus ist im dritten Jahrhundert seines Bestehens, das Christentum im vierten Jahrhundert in einen Zusammenhang mit imperialer Expansion hineingezogen worden. Dieser Zusammenhang war aber in beiden Fällen zunächst ein negativer.

Der indische Herrscher Asoka wandte sich dem Buddhismus zu, als ihn die Gräueltaten anwanderten, die er zuvor aus imperialem Expansionsdrang gegen seine Nachbarvölker verübt hatte.

<sup>10</sup> Vgl. A. PIERIS, Der Buddhistische Mönch in Sri Lanka: Seine Spiritualität und Mission, in: DERS., *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Mainz 1989, 110.

Nachdem er selbst sich zu besseren politischen Umgangsformen bekehrt hatte, betrachtete er es als seine Mission, ein von buddhistischen Grundsätzen inspiriertes politisches Handeln zur Grundlage internationaler Politik zu machen. In dieser Angelegenheit schickte er seine Gesandten an andere Herrscherhäuser. Den größten Erfolg hatte er in Sri Lanka, wo sich der Buddhismus dauerhaft als Staatsreligion etablieren konnte. Doch Asokas Gesandtschaften zielten viel weiter, unter anderem in die Hauptstädte der hellenistischen Diadochenreiche im östlichen Mittelmeerraum.<sup>11</sup>

Nach innen hin ließ Asoka den Völkern seines Imperiums das für Laienanhänger gültige Ethos des Buddhismus predigen. Zugleich aber wies er an, dass die unterschiedlichen religiösen Lehren des Reiches gegenseitig angehört und respektiert werden sollten. Es ging ihm also nicht um die Ausbreitung des Buddhismus als imperialer Religion, sondern er hatte den Erhalt und die Pflege einer religiösen Pluralität durchaus im Blick.

Nicht sehr viel anders verhält es sich auch im Fall von Konstantin. Er wandte sich dem Christentum zu in einer Situation, wo die Römische Reichsreligion nicht mehr in der Lage war, den verschiedenen ethnischen Identitäten innerhalb des Reiches den nötigen Zusammenhalt zu geben. Das Christentum als missionarische Religion war in dieser Situation attraktiv, weil es bereits zu einer verbindenden Identität für Menschen aus einer ganzen Reihe von ethnischen Gemeinschaften geworden war, ohne diesen eine Gleichschaltung ihrer kulturellen und religiösen Identitäten aufgezwungen zu haben.

Die konstantinische Wende bedeutete zunächst eine rechtliche Gleichstellung von Christentum und Römischer Reichsreligion, d. h. auch hier blieb die religiöse Pluralität gewahrt. Die Angst vor neuen blutigen Verfolgungen gegen das Christentum führte jedoch mehr und mehr zu seiner Begünstigung, bis es schließlich ein Menschenalter später zur Staatsreligion erhoben wurde. Damit begann ein Jahrhunderte dauernder Prozess, in dem die Ausbreitung des Christentums schrittweise die typischen Formen imperialer Expansion annahm.

Eine wichtige Triebkraft in diesem Prozess war die Erfahrung, dass es in Westeuropa mehrmals zu erneuten Christenverfolgungen kam, wo man den Versuch machte, mit christlicher Mission die Grenzen hin zu neuen ethnischen Gemeinschaften zu überschreiten, ohne dass diese politisch unter einer christlichen Herrschaft standen. Aufgrund dieser Erfahrung wurde es zur faktischen Norm christlicher Mission im Bereich der westlichen Kirche, dass immer erst der Herrscher zum Christentum bekehrt sein musste, bevor mit der missionarischen Verbreitung des Christentums unter der Bevölkerung begonnen wurde.<sup>12</sup>

Parallel dazu nahm das Christentum inhaltlich immer stärker Züge einer imperialen Religion an. Die Stadt Rom, mit der bereits in der Römischen Reichsreligion eine Symbolik der Weltmitte verbunden war, bekam mit dem Aufstieg des Papsttums zune-

---

<sup>11</sup> Zur Diskussion um die Interpretation der Edikte Asokas: R. GOMBRICH, *Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka*, Stuttgart u. a. 1997, 135–138.

<sup>12</sup> Vgl. H.-D. KAHL, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: *KGMG II/1*, 11–76.

mend auch für das westliche Christentum die Bedeutung eines religiösen Weltmittelpunkts, von dem eine Legitimation dazu ausging, die eigene politische und religiöse Herrschaft auszubreiten.

Die Verbindung von Missionsidee und imperialer Expansion ermöglichte eine Umwertung, die auf die Dauer fatale Folgen haben sollte: Während in der Antike bei der Ausbreitung von Religion durch imperiale Expansion die Ausbreitung der Religion immer *Folge* einer politischen Expansion war, konnte nun unter Berufung auf die Missionsidee eine verspürte Verpflichtung zur Ausbreitung der Religion auch zum *Anlass* für politische Expansion, d. h. für einen Angriffskrieg werden.

Otto der Große im 10. Jahrhundert war auf christlicher Seite der erste, der einen solchen Angriffskrieg um der Mission willen führte – allerdings in dem Glauben, darin in Karl dem Großen bereits einen Vorläufer zu haben.<sup>13</sup> Auch der Islam hat zeitlich parallel dazu seine eigene Geschichte der Legitimation von politisch-militärischer Expansion mit der Ausbreitung der Religion.

Als das Prinzip einer imperialen Expansion unter Berufung auf die Missionsidee erst einmal etabliert war, konnte es fast beliebig eskalieren und erreichte seinen Höhepunkt in der spanischen und portugiesischen Eroberung von Süd- und Mittelamerika.

Festzuhalten bleibt allerdings auch, dass zu keiner Zeit ein solches Vorgehen in einer der missionarischen Religionen unumstritten war. Im Christentum behielten Zwangstaufen immer die christliche Lehrtradition gegen sich. In jeder Generation waren Menschen mutig genug, die imperiale Expansion des Christentums von der Basis des ursprünglichen Missionsgedankens her anzugreifen. Außerdem war es eine unmittelbare Folge der beginnenden Eroberung Südamerikas, dass in Spanien auf der Basis der christlichen Menschheitsidee wichtige Grundlagen des modernen Völkerrechts entworfen wurden.<sup>14</sup>

Die Mission des 19. und beginnenden 20. Jh. – nun erstmals in größerem Ausmaß unter protestantischer Beteiligung – gilt vielfach als der Höhepunkt einer unheiligen Verquickung von Mission und imperialer Expansion und damit als ein selbstredender Beweis dafür, dass Mission seitdem alle Legitimität verloren habe.

Tatsächlich richteten die neu entstandenen protestantischen Missionsgesellschaften im Verlauf des 19. Jahrhunderts einen bis dahin unbekanntem Eifer darauf, mit ihrer Missionstätigkeit die ganze Welt zu erfassen.<sup>15</sup> Der Höhepunkt dieses Eifers fiel zeitlich mit dem Zeitalter des Hochimperialismus zwischen 1880 und 1914 zusammen. Eine ganze Reihe von Missionaren oder Missionsleitungen erlag der Versuchung, zwischen beidem eine Verbindung zu ziehen – christliche Mission als Instrument dem Imperialismus zur Verfügung zu stellen oder umgekehrt die Kolonialherrschaft als willkommenen politischen Rahmen für eine erleichterte Missionstätigkeit zu benutzen.

<sup>13</sup> G. KRETSCHMAR, *Der Kaiser taufte. Otto der Große und die Slawenmission*, in: B. MOELLER / G. RUHBACH (Hg.), *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchengeschichtliche Studien*, Tübingen 1973, 101–150.

<sup>14</sup> H. GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992, 121.

<sup>15</sup> Dichtester Ausdruck davon ist J. MOTT, *The Evangelisation of the World in This Generation*, New York 1900; DERS., *The Decisive Hour of Christian Missions*, New York 1910.

Dennoch ist die protestantische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts nur zur Hälfte verstanden, wenn man sie einfach als Verlängerung und Steigerung des Prinzips auffasst, von einem sich als Mittelpunkt der Welt begreifenden Machtbereich aus religiöse Expansionspolitik zu betreiben.

Der Gedanke, dass der Protestantismus eine Verpflichtung zu *weltweiter* Mission habe und dass *jetzt* die richtige Zeit sei, damit ernst zu machen, wurde – vorbereitet durch Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf – zum ersten Mal von William Carey mit einer Schrift aus dem Jahr 1792 propagiert.<sup>16</sup> Carey jedoch war ein baptistischer Dissenter aus England, der aufgrund seiner Erfahrungen im eigenen Heimatland keine Veranlassung dazu hatte, Mission als Expansion eines politischen Machtbereichs zu denken. Vielmehr besteht bei Carey die politische Voraussetzung dafür, warum gerade in der Gegenwart sich die Gelegenheit zu weltweiter Mission bieten sollte, im Gedanken der Religionsfreiheit, der sich mit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung sechzehn Jahre zuvor sowie mit der französischen Revolution drei Jahre zuvor eben erst in größerem Stil politisch durchzusetzen begann.<sup>17</sup>

Abweichend vom Prinzip der imperialen Expansion geht Carey also gerade nicht davon aus, dass der weltweiten protestantischen Mission eine Welteroberung durch christliche Mächte vorausgehen müsse. Vielmehr baut er darauf, dass sich der Gedanke der Religionsfreiheit von Amerika und Frankreich ausgehend nun weltweit ausbreiten werde und dass dies eine Mission ohne Gefahr von Verfolgungen ermöglichen werde.

Die Spur einer solchen Verankerung der Möglichkeit von Mission im Prinzip der Religionsfreiheit lässt sich in der protestantischen Missionsbewegung mindestens bis zu Gottfried Wilhelm Leibniz in das Jahr 1697 zurückverfolgen – hier allerdings noch eingeschränkt als Freiheit für die christliche Religion<sup>18</sup> – und zieht sich als ein kontinuierliches Element über den Verlauf des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts hinweg, wo immer wieder große Hoffnungen gesetzt wurden auf die Ausweitung von Religionsfreiheit als einem politischen Faktor, der Missionschancen eröffnen würde. Dies ist der eigentlich innovative Gedanke in der Missionsbewegung dieser Epoche – unbeschadet dessen, dass die weniger mutigen Gestalten dieser Missionsbewegung immer wieder nach altbewährtem Muster ihre eigene Religionsfreiheit am besten durch die Kolonialherrschaft des eigenen Herkunftslandes gewährleistet sahen.

Das eigentlich Aufregende an diesem neuen Gedanken einer Mission unter der Prämisse von Religionsfreiheit besteht darin, dass er wie kein zweites Konzept der gesamten Missionsgeschichte interreligiöse Verbreitung fand.

<sup>16</sup> W. CAREY, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (1792), Reprint London 1891.

<sup>17</sup> CAREY, ebd. 79.

<sup>18</sup> F. R. MERKEL, *G. W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung*, Leipzig 1920, 39 zitiert aus einem Brief an E. von Spanheim vom 27. April 1697: »Un Jesuite ... m'ayant communiqué une relation distincte sur la liberté de la Religion chrestienne accordée authentiquement par le Monarque de la Chine ...«.

Der wichtigste Umschlagplatz dieser Idee war das sogenannte Weltparlament der Religionen in Chicago 1893. Geplant und durchgeführt von liberal denkenden Christen und Juden aus dem Osten der USA, denen es um Beförderung von Toleranz und gegenseitiger Kenntnis unter den Religionen ging, war eine der nachhaltigsten Wirkungen dieser Veranstaltung, dass eine Reihe von jungen Delegierten nichtchristlicher Religionen das Engagement kennen lernten, mit dem *andere* Christen aus demselben Teil der USA für eine weltweite Mission unter der Prämisse von Religionsfreiheit eintraten, und dass sie ein eben solches Engagement in ihre eigenen Religionen mitnahmen. Zu nennen sind hier in erster Linie der Buddhist Anagarika Dharmapala aus Sri Lanka, Gründer der Mahabodhi-Gesellschaft,<sup>19</sup> der Hindu Swami Vivekananda, der zum Gründer der Ramakrishna Missionsgesellschaft wurde,<sup>20</sup> und der Muslim Muhammad Alexander Russell Webb, der als amerikanischer Konvertit für die Ahmadiyya-Bewegung in Nordindien zum Vermittler des Gedankens einer Missionstätigkeit nach protestantischem Vorbild wurde.<sup>21</sup> Alle drei Gruppierungen bauten in der Folgezeit systematisch Missionsaktivitäten in der westlichen Welt für ihre jeweiligen Religionen auf.

Der Übergang des Prinzips von Mission unter der Prämisse der Religionsfreiheit in den Buddhismus, den Islam und den Hinduismus anlässlich des Weltparlaments der Religionen von 1893 war wie das Aufbruchssignal für ein von da an weltweit sehr rasches Ansteigen der Zahl missionarischer Religionen und Bewegungen. Die meisten der seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts neu entstandenen Religionen und religiösen Bewegungen sind ihrem Weitergabeverhalten nach als missionarische Religionen zu beschreiben.

Dadurch bedingt ist das 20. Jahrhundert zu einem Zeitalter der Mission geworden, wie die Welt noch niemals zuvor ein vergleichbares gesehen hat. Dies gilt im quantitativen Sinn nach der Zahl der missionierenden Religionsgemeinschaften, aber auch in einem qualitativen Sinn, denn in der Konstellation des 20. Jahrhunderts hat Mission weltweit eindeutig nicht als ein Faktor der Expansion von religiöser Monokultur gewirkt, sondern ist zu einem entscheidenden Faktor der Ausbreitung religiöser Pluralität geworden. So gehört es zu den Paradoxen des 20. Jahrhunderts, dass Mission für genau das Gegenteil von dem in Misskredit geraten ist, was sie zur gleichen Zeit faktisch bewirkt hat.

Was unter dem Titel »Mission« heute als nicht »politically correct« gilt, meint eigentlich weitgehend das Ausbreitungsprinzip der imperialen Expansion, das sich sekundär und für begrenzte Zeit mit dem missionarischen Weitergabeverhalten verbunden und dieses überlagert hatte.

Von der Religionswissenschaft darf erwartet werden, dass sie in diesem Punkt zu unterscheiden weiß. Aus einer historisch beschreibenden Perspektive kommt man nicht umhin, das Weitergabeverhalten der meisten heutigen Religionen (Überschreitung von

<sup>19</sup> E. BENZ, Buddhismus in der westlichen Welt, in: H. DUMOULIN (Hg.), *Buddhismus in der Gegenwart*, Freiburg u. a. 1970, 192f.

<sup>20</sup> H.-P. MÜLLER, *Die Ramakrishna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt*, Gütersloh 1986.

<sup>21</sup> Y. Y. HADDAD / J. I. SMITH, *Mission to America. Five Islamic Sectarian Communities in North America*, Gainesville 1993, 59.

Grenzen der Abstammungsgemeinschaft bei gleichzeitiger Wahrung der Religionsfreiheit) in Kontinuität zu sehen mit dem Weitergabeverhalten, das von der Vorstellung einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen ausgehend u. a. bereits vom frühen Buddhismus und dem frühen Christentum praktiziert wurde. Ein sachgemäßerer Begriff als »Mission« ist für dieses Weitergabeverhalten nicht in Sicht. Davon zu unterscheiden ist eine andere Kontinuitätslinie, die von den Religionen der antiken Imperien ausgeht und die sich zeitweilig mit dem Ausbreitungsverhalten vor allem des Christentums und des Islam verbunden hat. Seit dem religionsübergreifenden Aufbruch zu einer Mission unter der Prämisse von Religionsfreiheit hat sich beides jedoch wieder voneinander entflochten; auf Seiten des Christentums kann die Trennung zwischen Missionsidee und imperialer Expansion heute sowohl in der Theorie als auch in der Praxis als abgeschlossen gelten. Deshalb sollte man aus religionswissenschaftlicher Perspektive heute nicht mehr von Mission so sprechen, als würde imperiale Expansion zu ihren Wesensmerkmalen gehören.

Unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaftsordnung, wie sie von einer Reihe moderner staatlicher Verfassungen entworfen wird (u. a. von der deutschen), ist das Ausbreitungsprinzip der imperialen Expansion geächtet. Abgelehnt ist darin, dass ein Staat sich nach innen hin mit einer bestimmten Religion identifiziert und nach außen hin deren Verbreitung als eine Frage politischer Macht behandelt, in beiden Fällen unter Hinterrückstellung von Religionsfreiheit.

Wo die Option der imperialen Expansion ausgeschlossen ist, bleiben für die Weitergabe von Religion noch zwei Optionen offen: die Weitergabe innerhalb der Abstammungsgemeinschaft und die missionarische Form der Weitergabe. Der gegenwärtige Diskurs in unserer eigenen pluralistischen Gesellschaft unterstellt weithin unangefochten – aber auch ungeprüft –, unter diesen beiden Optionen sei die Weitergabe innerhalb der Abstammungsgemeinschaft zu bevorzugen. Mission gilt dagegen als nicht eigentlich mit einer pluralistischen Gesellschaft vereinbar. Ist dies jedoch noch rational begründbar, wenn die Gründe wegfallen, die auf einer Verwechslung von Mission und imperialer Expansion beruhen?

Für moderne pluralistische Gesellschaften und ihre staatlichen Verfassungen ist der Gedanke konstitutiv geworden, der ursprünglich einmal Voraussetzung für die Entstehung missionarischer Religionen war, der Gedanke nämlich von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen unabhängig von ihrer Herkunft. Ein friedliches Zusammenleben von Menschen verschiedener Herkunft in ein und derselben Gesellschaft wäre ohne diese Idee nicht mehr denkbar.

Gleichzeitig erleben wir heute in verschiedenen Teilen der Welt, wie fragil ein solches Zusammenleben ist. Gesellschaften brechen auseinander, in denen eine Koexistenz über lange Zeit funktioniert hat. Gewalt entsteht entlang von Bruchlinien, die erneut anhand von ethnischer Zugehörigkeit erzeugt werden, oft in Kombination mit religiöser Zugehörigkeit.

Selbst in unserer eigenen Gesellschaft spüren wir, wie schwierig die Idee von der Gleichheit aller Menschen durchzuhalten ist. Ethnische Fremdheit wird von vielen als Faktor der Verunsicherung erfahren, und die Versuchung ist groß, den als fremd empfundenen Menschen die Verantwortung für wirtschaftliche Krisensymptome zuzuschreiben.

Die Rolle der Religionen in solchen Situationen ist ambivalent: sie können wesentliche Impulse zu Verständigung und Toleranz geben, sie können aber auch die Wahrnehmung gegenseitiger Fremdheit verstärken und Konflikte schüren.

Zu einem konfliktverstärkenden Faktor werden Religionen besonders dann, wenn Religionsgemeinschaften eindeutig als einer bestimmten ethnischen Gemeinschaft zugeordnet erscheinen, wenn also religiöse Unterschiede noch dieselben Fremdheits-erfahrung verstärken, die durch ethnische und kulturelle Fremdheit ausgelöst werden.

Genau diese Situation jedoch wird reproduziert und verstärkt, wo Religion ausschließlich innerhalb von Abstammungsgemeinschaften oder ethnischen Gemeinschaften weitergegeben wird bzw. wo die Gesellschaft dies von den Religionen erwartet. Die Weitergabe von Religion durch Mission ist dagegen darauf gerichtet, die Deckungsgleichheit von ethnischen und religiösen Identitäten aufzuweichen.

Ein Beispiel: der Islam hat in Deutschland durch seine missionarische Praxis – unter der Prämisse der Religionsfreiheit – längst die Grenzen der Immigrantengemeinschaften hinter sich gelassen, die ihn ursprünglich hierher gebracht haben; er ist besonders dadurch zu einer auch einheimischen Religion geworden. Die Zahl der Muslime, die als Deutsche durch Konversion zum Islam gekommen sind, beträgt mittlerweile 50.000 bis 100.000 Personen.<sup>22</sup> Diese Gruppe könnte ein wichtiges Ferment dafür sein, die islamische Gemeinschaft insgesamt zu einem integralen und verantwortungsbewussten Bestandteil unserer Gesellschaft werden zu lassen – wenn die Gesellschaft als ganze klug genug ist, diese Möglichkeit zu erkennen und eine entsprechende Vermittlerrolle der deutschen Muslime zu akzeptieren.<sup>23</sup>

Allgemeiner gesprochen: Mission, soweit sie unter der Prämisse der Religionsfreiheit erfolgt, kann in pluralistischen Gesellschaften zu einer entscheidenden Kohäsionskraft werden. Der missionarische Impuls, wie er heute von vielen Religionsgemeinschaften gelebt wird, kann Identitäten schaffen, die quer zu den (tatsächlichen oder virtuell erzeugten) Grenzen kultureller und ethnischer Identitäten verlaufen (Abb. 4).

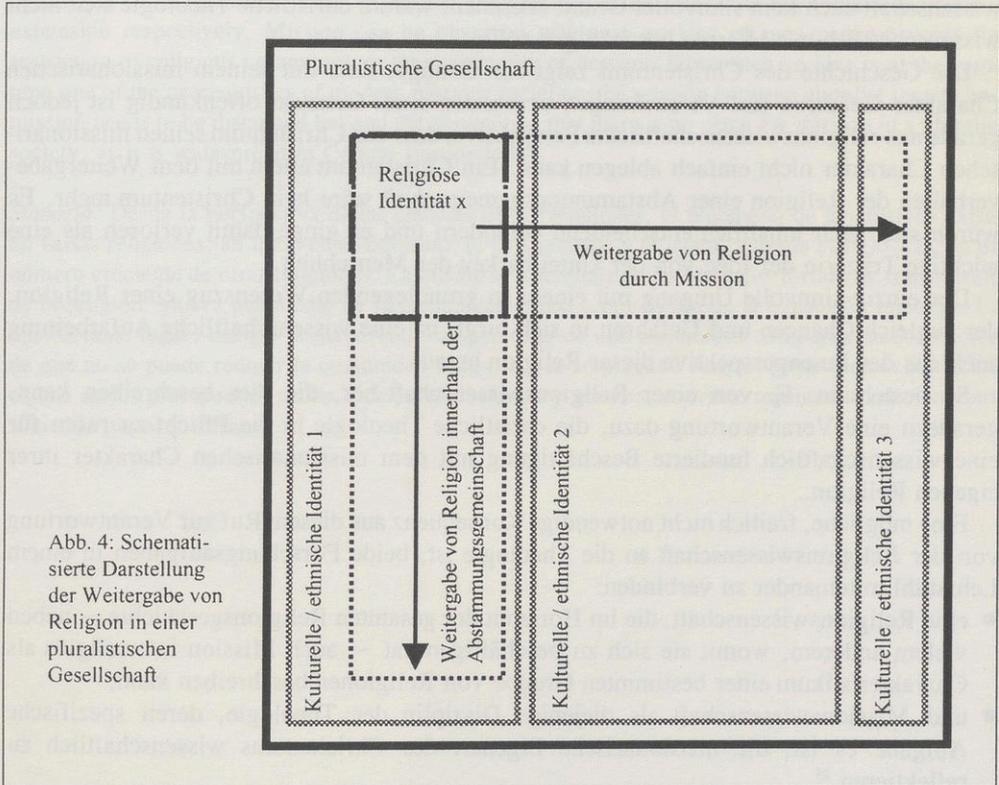
Eine pluralistische Gesellschaft hat um ihrer selbst willen kein Interesse daran, dass in ihr religiöse Abgrenzungen geschaffen oder aufrecht erhalten werden, die scharf entlang der Grenzen von ethnischen Identitäten gezogen sind. Die Auswirkungen des missionarischen Impulses auf eine pluralistische Gesellschaft decken sich deshalb ein gutes Stück weit mit dem Eigeninteresse pluralistischer Gesellschaften.

Natürlich steht es pluralistischen Gesellschaften nicht an, die Mission bestimmter Religionen für ihre eigenen Interessen zu instrumentalisieren, um religiöse Identitäten quer zu ethnischen und kulturellen Identitäten künstlich herzustellen. Auch dies wäre ein Verstoß gegen das Prinzip der Religionsfreiheit. Nach der anderen Seite hin aber ist es nicht allein ein Verstoß gegen die Religionsfreiheit, sondern darüber hinaus noch irrational

<sup>22</sup> U. SPULER-STEGEMANN, *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?*, Freiburg u.a. 1998, 44.

<sup>23</sup> Dazu ausführlich: A. FELDTKELLER, *Ist die deutsche Gesellschaft offen für Muslime?*, in: D. BECKER (Hg.), *Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz* (FS Th. SUNDERMEIER), Bd. 1: *Religionen – Regionen*, Erlangen 2000, 41–51.

und für den Erhalt einer pluralistischen Gesellschaft schädlich, wenn durch eine Art zivilreligiösen Konsens Mission geächtet wird – so wie dies in unserer Gesellschaft de facto gilt.



Die natürlicherweise in einer pluralistischen Gesellschaft auftretenden und für ihren Fortbestand auch ein gutes Stück weit konstitutiven Formen der Weitergabe von Religion sind die Weitergabe innerhalb der Abstammungsgemeinschaft *und* die Weitergabe durch Mission. In unserer gegenwärtigen Gesellschaft steckt *beides* in einer Krise.<sup>24</sup>

Kehren wir zurück zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen – zur Beziehung von Religionswissenschaft und Missionswissenschaft.

Was sich aus der Perspektive der Religionswissenschaft über Mission in ihren interreligiösen Zusammenhängen sagen lässt, lohnt zweifellos eine weitere Erforschung. Hier ist in der Religionswissenschaft eine noch wenig bearbeitete Forschungslücke zu füllen. Der darzustellende Sachverhalt ist durchaus ambivalent, doch daraus eine Verweigerung und

<sup>24</sup> Vgl. dazu A. FELDTKELLER, Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung, in: DERS. / Th. SUNDERMEIER (Hg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999, 26–52.

Stigmatisierung der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Mission abzuleiten, wäre irrational.

Gleichzeitig lässt sich bei einer abgewogenen Betrachtung aus der Sicht der Religionswissenschaft auch kein sinnvoller Grund erkennen, warum christliche Theologie sich nicht wissenschaftlich mit Mission beschäftigen sollte.

Die Geschichte des Christentums zeigt zur Genüge, dass mit seinem missionarischen Charakter Gefahren und Versuchungen verbunden sind. Genauso offenkundig ist jedoch gerade aus religionswissenschaftlicher Perspektive, dass das Christentum seinen missionarischen Charakter nicht einfach ablegen kann. Ein Christentum allein mit dem Weitergabeverhalten der Religion einer Abstammungsgemeinschaft wäre kein Christentum mehr. Es würde sich auch inhaltlich entscheidend verändern und es ginge damit verloren als eine wichtige Trägerin der Idee von der Unteilbarkeit der Menschheit.

Der einzig sinnvolle Umgang mit einem so grundlegenden Wesenszug einer Religion, der zugleich Chancen und Gefahren in sich birgt, ist eine wissenschaftliche Aufarbeitung auch aus der Innenperspektive dieser Religion heraus.

So besteht m. E. von einer Religionswissenschaft her, die dies beschreiben kann, geradezu eine Verantwortung dazu, die christliche Theologie in die Pflicht zu rufen für eine wissenschaftlich fundierte Beschäftigung mit dem missionarischen Charakter ihrer eigenen Religion.

Eine mögliche, freilich nicht notwendige Konsequenz aus diesem Ruf zur Verantwortung von der Religionswissenschaft an die Theologie ist, beide Forschungsaufgaben in einem Lehrstuhl miteinander zu verbinden:

- eine Religionswissenschaft, die im Horizont der gesamten Religionsgeschichte – neben vielem anderem, womit sie sich zu beschäftigen hat – auch Mission interreligiös als Charakteristikum einer bestimmten Gruppe von Religionen beschreiben kann,
- und Missionswissenschaft als diejenige Disziplin der Theologie, deren spezifische Aufgabe es ist, die missionarische Eigenart des Christentums wissenschaftlich zu reflektieren.<sup>25</sup>

*Zusammenfassung:* Aus der Perspektive der Religionswissenschaft betrachtet findet sich »Mission« in einer Mehrzahl von Religionen: von Anfang an im Buddhismus, Christentum und Islam, seit dem 19. Jh. in einer rasch wachsenden Zahl weiterer Religionen. Mission wird unterschieden von zwei anderen Formen der Weitergabe von Religion, nämlich Weitergabe im Rahmen von Abstammungsgemeinschaften und Weitergabe im Zuge von imperialer Expansion. Mission kommt überall dort zustande, wo es durch eine Überzeugung vom gemeinsamen Menschsein aller Menschen nicht mehr plausibel ist, die Religionsgemeinschaft auf die Abstammungsgemeinschaft zu beschränken. Da eine solche Überzeugung zugleich zu den Voraussetzungen moderner pluralistischer Gesellschaften zählt, ist das Verhältnis zwischen pluralistischer Gesellschaft und Mission neu zu bedenken.

<sup>25</sup> Zur Dreierkombination von Religionswissenschaft, Missionswissenschaft und Ökumenik, wie sie vom Verfasser dieses Artikels in Berlin zu vertreten ist, vgl. A. FELDTKELLER, Ökumene, Missions- und Religionswissenschaft – eine Verhältnisbestimmung, in: Ch. DAHLING-SANDER / Th. KRATZERT (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Theologie*, Wuppertal 1998, 37–43.

*Summary:* Seen from the perspective of comparative religion, »mission« is found in a plurality of religions: from their beginnings in Buddhism, Christianity, and Islam, since the 19<sup>th</sup> century in an increasing number of other religions as well. The essay positions mission besides two other forms of passing on religion that occur within the communities of descent or in the context of imperial expansion respectively. Mission can be observed wherever an idea of one mankind voids the restriction of religious community to the community of descent. Since such an idea is at the same time one of the prerequisites of modern pluralist societies, the relation between pluralist society and mission needs to be discussed beyond the assumption that there is no place for mission in a pluralist society, as it is widespread in Central Europe today.

*Sumario:* Desde la perspectiva de las ciencias de las religiones, el fenómeno de la »misión« existe en varias religiones: ab initio en el Budismo, el Cristianismo y el Islam, y desde el siglo XIX en un número creciente de otras religiones. La misión se diferencia de las otras dos formas de transmisión de la religión, ya sea por medio de la comunidad étnica o por medio de la expansión imperial. La misión tiene lugar, cuando la mayoría de las personas de una comunidad comparten la convicción de que no se puede reducir la comunidad religiosa a la comunidad étnica. Como dicha convicción es uno de los presupuestos de las sociedades modernas y plurales, conviene repensar la relación entre sociedad plural y misión.

# ZUR GRUNDLEGUNG DER ETHIK IN KOREANISCHEN RELIGIONEN

von Jung-Hi Kim

Wenn von der Grundlegung der Ethik in koreanischen Religionen die Rede ist, so bezieht sich das hier konkret nur auf den koreanischen Ursprungsmythos, den Konfuzianismus und das Christentum. Grundlegung meint dabei den Zusammenhang, der zwischen den jeweiligen religiösen Grunderfahrungen und der jeweiligen religiösen Ethik besteht. Ein solcher Vergleich der Zusammenhänge, so schwierig er auch sein mag, ist für das Gespräch zwischen den Religionen und für ihren gemeinsamen Beitrag zu den ethischen Fragen der heutigen Welt unerlässlich, zumal wenn es sich um eine so entscheidende Übergangssituation handelt, wie sie heute in Korea vorliegt.<sup>1</sup>

## 1. Der »Himmel« als politisch-religiöse Norm im Tan-Kun-Mythos

Der »Himmel« gehört gewissermaßen zu den gemeinsamen Grunderfahrungen aller Religionen.<sup>2</sup> Auch in den koreanischen Religionen spielt er eine wichtige Rolle. Etymologisch bedeutet »Himmel« dort soviel wie mächtig, hoch, heilig oder sakral.<sup>3</sup>

Eine besonders zentrale Rolle spielt der »Himmel« im koreanischen Ursprungsmythos, im Tan-Kun-Mythos. Da dieser vor allem auch eine politisch-religiöse Funktion hat, insofern er die koreanische Staatsgründung legitimiert,<sup>4</sup> ist hier der Zusammenhang zwischen religiöser Grunderfahrung und Ethik besonders gut zu verfolgen. Die Grundidee des Mythos besteht darin, dass der Himmel sowohl dem Staat Wohlfahrt als auch der Erde Fruchtbarkeit verleiht. Auf diese Weise ergänzen sich der Himmel und die Erde wechselseitig in einer harmonischen Weise. Im koreanischen Altertum ist durch diesen Verweis auf den Himmel zugleich eine kollektive und patriarchalische Lebensweise bestätigt, weil das Wohl des Menschen konkret durch einen solchermaßen strukturierten Staat herbeigeführt werden soll. Der Weg zum Wohl der Menschen gelingt allerdings nie ohne Hilfe des Himmels, der analog zum Staat gedacht ist. Darum wurde dem Herrscher,

---

<sup>1</sup> Zur allgemeinen Fragestellung vgl. etwa P. ANTES u. a., *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, Stuttgart-Berlin 1984; R. M. GREEN, *Religion and Moral Reason: A New Method for Comparative Study*, New York 1988; A. Th. KHOURY (Hg.), *Das Ethos der Weltreligionen*, Freiburg 1993; H. BÜRKLE und H.-J. KLIMKEIT (Hg.), *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen*, Frankfurt a. M. u. a. 1993; H. KESSLER (Hg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996.

<sup>2</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Himmel* III, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5 (1960), 355–358.

<sup>3</sup> Vgl. J. LEGGE (Hg.), *The Chinese Classics*, Bd. I, 383–384.

<sup>4</sup> Vgl. F. VOS, *Die Religionen Koreas*, Stuttgart 1977, 24–27.

der als Symbol des Himmels und als Symbol des Staats das Heilige und die Macht repräsentiert, von der Frühzeit an bis zum Ende der Choson-Dynastie der Absolutheitsanspruch des Himmels auch im streng politischen Sinn zuerkannt.

Welche Bedeutung hat dieser religiöse Absolutheitsanspruch, wie er sich im Tan-Kun-Mythos und seiner Himmelserfahrung manifestiert, für die anderen Religionen, die in Korea vertreten sind, beispielweise für den koreanischen Konfuzianismus oder für das koreanische Christentum? Was für eine Bedeutung hat der »Himmel« für die koreanische Politik, für die koreanische Religion und für die koreanische Ethik?

Um den spezifischen Charakter des Absolutheitsanspruches des Tan-Kun-Mythos herauszufinden, geht man am besten von zwei Grundbegriffen aus, nämlich dem »Heiligen« (Sheung) und der »Macht« (Kwon). Dabei ist freilich zu beachten, dass sich dieser Mythos wegen seines paradoxen Gehaltes nicht eindeutig typisieren lässt. In jedem Fall liegt dem »Heiligen« und der »Macht« so etwas wie ein mythisches Urerlebnis zugrunde, das man als Erfüllung des Himmelsgesetzes umschreiben könnte. Absolut sind das »Heilige« und die »Macht«, insofern sie sich auf den »Himmel« beziehen, der hoch und heilig ist. Daran partizipiert auch der Mythos selbst.

Die konkrete Funktion des Tan-Kun-Mythos besteht, wie gesagt, darin, die Gründung des Staates zu legitimieren. Deshalb ist, wie in der archaischen Religiosität insgesamt, auch der Staat wie der Himmel selbst das mythologische Symbol des Heiligen und der Macht.<sup>5</sup> Der Tan-Kun-Mythos ist also keine geschichtliche, sondern eine kosmologische Welt- und Lebensanschauung. Er bezieht sich auf das Heilige und die Macht, die die Welt durchwalten.

Das hat zur Konsequenz, dass sich das koreanische Volk in seiner Frühzeit eher für die äußere als für die innere Weltgestaltung interessiert. Diese Weltgestaltung hat ihren Grund allerdings, wie in der gesamten archaischen Religiosität, in einer über die Grenze dieser Welt hinausgehenden Wirklichkeit.<sup>6</sup> Diese über die Grenze hinausgehende Wirklichkeit manifestiert sich vor allem in Tan-Kun, dem ersten Ahnen des koreanischen Volkes. Das altkoreanische Volk sieht den Angelpunkt der religiösen Grunderfahrung also nicht im Selbstbewusstsein, sondern in einem kosmischen Bewusstsein, das vor allem ein Himmelsbewusstsein ist, das Bewusstsein nämlich, dass der Himmel als eine heilige und mächtige Wirklichkeit die Erde fruchtbar und lebbar macht.<sup>7</sup>

Der Tan-Kun-Mythos ist daher eng mit dem Ahnenkult verbunden. Es ist gerade der Ahnenkult, der dem Tan-Kun-Mythos einen eminent politisch-religiösen Charakter verleiht. Schon die erste Aktivität des Tan-Kun besteht darin, für den Staat das Leben zu bringen und zu gewähren. Dieses Leben geht ohne Anfang und Ende ewig und unendlich weiter, sofern es eben durch die Ahnen vermittelt wird. Darin manifestiert sich die Ordnung des Kosmos, die Lebensmitte, die Himmel und Erde eröffnet.

<sup>5</sup> Vgl. M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt a. M. 1994, 15–18.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.

<sup>7</sup> Vgl. dazu allgemein M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1986.

Der Absolutheitsanspruch des Tan-Kun-Mythos gründet darin, dass es der Himmel ist, der den Staat und das Volk zum Wohlfühlen bringt. Der Mythos vermittelt die gute Welt, die in der Harmonie von Himmel und Erde besteht. Er öffnet gewissermaßen den Himmel und aktiviert so die rechte Ordnung des Kosmos.<sup>8</sup> Das aber bedeutet, dass unter einem solchen kosmologischen politisch-religiösen Anspruch Heil und Unheil, Glück und Unglück in erster Linie von der Verehrung des Himmels und von der Verehrung der Ahnen abhängen.<sup>9</sup> Dem kosmologischen Mythos entspricht immer schon eine vom Kult dominierte Lebensanschauung.<sup>10</sup> Das hat beträchtliche Auswirkungen auf die Gestalt der Ethik. Der Tan-Kun-Mythos mündet nämlich dort, wo das »Prinzip des Himmels« als ein System sittlicher Werte formuliert wird, in eine Ethik, die zum einen im Begriff »Li« zusammengefasst ist, der Zeremoniell, Kult, Ritus, Sitte, Sittsamkeit, Anstandsregel, Schicklichkeit, Ehrfurcht, Höflichkeit und Lebensregel bedeutet. Zum anderen mündet er in den sogenannten »mittleren Weg«<sup>11</sup>, der auf dem moralischen Grundbegriff »Tchung-Hyo« basiert, wobei »Tchung« soviel wie Treue oder Aufrichtigkeit dem Herrscher gegenüber und »Hyo« die Ehrerbietung des Sohnes dem Vater gegenüber bedeutet. Dies ist nämlich die konkrete Form, in der die Harmonie zwischen dem Himmel und der Erde und zwischen den Menschen untereinander vom Menschen verantwortlich verwirklicht wird – eine Ordnung des »Jen«, die in der Treue gründet.<sup>12</sup> Dies wird wiederum zu einer verstärkten Ideologisierung des Konfuzianismus führen, der seinerseits Familie und Staat neu zu legitimieren suchte. Zusammen mit dem Ahnenkult tradiert der Tan-Kun-Mythos auch den Sippenkult, der später vom konfuzianischen Denken und Leben konsequent umgesetzt werden wird. Diese Umsetzung zielt nicht auf eine Veränderung oder Verbesserung des Lebens des Einzelnen, sondern auf die Erhaltung des Staates und der Familie.

## 2. Der »mittlere Weg« als politisch-ethische Norm im koreanischen Konfuzianismus

Der auf der »Tchung-Hyo«-Idee basierende »mittlere Weg« des koreanischen Konfuzianismus wird weiterhin von der »Sheung-Kwon«-Idee des Tan-Kun-Mythos bestimmt. In der Mitte des Kosmos weist die »Tchung-Hyo«-Idee auf das Prinzip des Himmels hin, das da

<sup>8</sup> Vgl. A. E. JENSEN, *Myth and Cult among Primitive Peoples*, Chicago 1963.

<sup>9</sup> Vgl. M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte*, 110.

<sup>10</sup> Vgl. P. RICOEUR, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg 1971, 201–239.

<sup>11</sup> Der Mittelweg besteht, bildhaft gesprochen, darin, dass die Mitmenschen von einem im Mittelpunkt stehenden Menschen aus in einer systematischen Anordnung gedacht werden, als vor und hinter ihm stehend, als links und rechts von ihm stehend, als über und unter ihm stehend. Die Normativität des Maßes und der Mitte liegt darin, dass man keinem im Mittelpunkt in einer bestimmten Relation Stehenden etwas tun darf, was man bei irgendeinem anderen als schlecht empfunden hat. Vgl. *Chung-Yong*, hg. und übersetzt von D.-H. LEE, Seoul 1969, 185; dazu auch J. LEGGE (Hg.), *The Chinese Classics*, Bd. 1, 394: »Tue etwas dem anderen nicht an, was auch du nicht willst«.

<sup>12</sup> CONFUCIUS, *The Morals of Confucius: A Chinese Philosopher*, London 1961, 68.

lautet: »Su-Sin-Tche-Ga, Tchi-Guck-Pheung-Tchen-Hwa«. <sup>13</sup> Es bedeutet: Wer sich selbst gut beherrscht, der kann seine Familie gut behüten; wer seine Familie gut behütet, der kann den Staat gut führen; wer den Staat gut führt, der kann für den Kosmos den Frieden bringen.

Wie verläuft nun im koreanischen Konfuzianismus der Weg von diesem Prinzip zur Norm sittlicher Werte? Inwiefern wird dadurch das menschliche Leben verwirklicht? In der Mitte des Kosmos liegt die entscheidende Beziehung zwischen den Menschen in der Familie und im Staat. Diese soziale Beziehung findet durch das »Jen« (Menschenliebe, das Gute) den »mittleren Weg«.

Mit dem »Jen« ist der Zentralbegriff der konfuzianischen Ethik erreicht. <sup>14</sup> Er bedeutet hier die moralische Tugend, die den »mittleren Weg« aufzeigt. Nach konfuzianischer Lehre ist dem Menschen dieser »mittlere Weg« aufgrund seines Wesens eigen. Im »Buch der Gespräche« äußert sich Konfuzius über das Wesen des »Jen« unter zwei Aspekten: »Sich selbst zu beherrschen und sich dem ›Li‹ zuzuwenden, dadurch bewirkt man das ›Jen‹. Sich selbst zu beherrschen und sich dem ›Li‹ zuzuwenden, dadurch wird die ganze Welt sich zum ›Jen‹ hinkehren. Das ›Jen‹ zu verwirklichen, das hängt von uns selbst ab, oder hängt es etwa nicht von dem Menschen ab? Und dann sehe ich das nicht, was dem ›Li‹ nicht entspricht, höre das nicht, was nicht dem ›Li‹ entspricht, tue das nicht, was dem ›Li‹ nicht entspricht.« <sup>15</sup> Diese Konzeption des ›Li‹ als dem Prinzip des Himmels wird im koreanischen Konfuzianismus aufgenommen und über Jahrhunderte hinweg durchgehalten.

In der konfuzianischen Ethik wurde daher von Anfang an vor allem danach gefragt, wie die einzelnen Menschen handeln sollen und wie eine Gesellschaft ihre Ordnung wiederherstellen kann. Die konfuzianische Moraltheorie versteht sich daher als Theorie der Selbstvervollkommnung und zugleich als Lehre von einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft. Unter beiden Aspekten erscheint das »Jen« als ethisch-politisches Prinzip. Nach der allgemeinen Auffassung gelten die beiden Aspekte der Selbstvervollkommnung und der durch Herrschaft strukturierten Gesellschaft als die entscheidenden Momente, was die Harmonie und den Frieden in der Welt betrifft.

Liegt in der Mitte des menschlichen Herzens, nämlich in der Selbstbeherrschung als aktiv-tätiger Tugend des »Jen« und in der Hinwendung zum Prinzip des Himmels als passiv-empfangender Tugend des »Li«, das Prinzip konfuzianischer Ethik, so stellt sich die Frage, wie ein so verstandenes ethisches Prinzip zum Prinzip des sozialen Lebens erhoben werden kann.

<sup>13</sup> Vgl. »Tae-Hak« (erhabene Wissenschaft), *Sheng-Kyung-Chang* 1, und dazu die Übersetzung von J. LEGGE (Hg.), *The Chinese Classics*, Bd. 1, 369 und 373.

<sup>14</sup> Die Bedeutung des Wortes »Jen« kann durch die Formel erklärt werden: »Inghan« (Mensch) + »Dul« (zwei) = »Jen« (Humanität, Menschenliebe, Güte). Etymologisch gesehen ist das Wort »Jen« eine Zusammensetzung von Mensch und Mensch. Vgl. zum ganzen Zusammenhang E. FABER, *Quellen zu Confucius und dem Confucianismus, als Einleitung zum Lehrbegriff des Confucius*, Hong-Kong 1873; De-Yun YANG, »Yu-hak gye-lun« (Einführung in den Konfuzianismus), Seoul (Korea) 1966; Seung-Kook LEW, »Han-gukyu-hak-sa-sang-sa« (Die Idee des koreanischen Konfuzianismus), Seoul o.J.; Seung-Kook LEW, *Confucianism and Korean social structure*, in: *Philosophical Studies* 5 (1970) 13–18.

<sup>15</sup> Vgl. *Lun-Yue* VII, 22.

Im koreanischen Konfuzianismus dient das »Jen« gewissermaßen als formale Norm, das »Li« als materiale Norm. Wie »Jen« und »Li« konkret zu verstehen sind, geht aus dem »Tchung-Hyo«-Prinzip hervor: Das »Tchung-Hyo« ist ja die Tugend, die die Treue zum Herrscher und die kindliche Pietät gegenüber dem Vater nicht nur als menschliche Verpflichtung, sondern auch als einen »Befehl des Himmels« versteht. Die Beziehung zwischen Herrscher und Volk besteht in dem »Tchung«, wie die Beziehung zwischen Vater und Sohn in dem »Hyo« besteht. Der Herrscher führt das Volk in rechter Weise, wenn das Volk ihn in Treue verehrt, und umgekehrt. Diese Wechselwirkung von rechter Regierung und Verehrung geschieht im »Jen«, das auf die menschliche Tugend »Tchung-Hyo« bezogen ist. Als himmlisches Prinzip ist diese Tugend »Tchung-Hyo« als inneres Prinzip im Menschen selbst a priori angelegt. Das »Tchung-Hyo« ist also eine Norm der kosmologischen Ordnung, die für die Verwirklichung des »Jen« in der Familie und im Staat unerlässlich ist.<sup>16</sup>

Das »Jen« ist als moralische Tugend zu verstehen, die ein Geschenk des Himmels ist.<sup>17</sup> Eine solche vom Himmel gegebene Tugend ist in der Herzensmitte des Menschen angelegt. Dieses »Jen« hat eine vielschichtige Bedeutung. Am besten kann man drei Formen des »Jen«-Begriffs unterscheiden. Die erste Form der moralischen Tugend bezieht sich auf den Charakter des Individuums. Konfuzius kann nämlich das »Jen« nach dem Charakter der verschiedenen Schüler unterscheiden. Die zweite Form der moralischen Tugend bezieht sich auf die Goldene Regel: Das, was ich nicht will, dass es der andere tut, soll auch ich nicht tun. Die dritte Form der moralischen Tugend bezieht sich auf die Vollendung des Begriffs des moralisch Guten, der den Bereich der individualen und sozialen Moral einschließt.<sup>18</sup> Aber der koreanische Konfuzianismus bevorzugte dann ein Verständnis des »Jen«, das vom Weg des Edlen ausging. So basiert die konfuzianische Morallehre auf zwei Grundpfeilern: auf der Wesensnatur des Menschen und der in dieser Wesensnatur gegründeten sittlichen Forderung der Selbstverwirklichung des Menschen auf dem Weg des Edlen.

Nachdem die politische Einheit der konfuzianischen Gesellschaft endgültig zerbrochen war (1784–1886), versuchten die Vertreter der konfuzianischen Aufklärung, Ethos und Politik der koreanischen Gesellschaft auf ein neues Fundament zu stellen. Sie fragten nach der Geltung der Gleichheit und der Würde des Menschen. Das ist deswegen ein Problem, weil im Konfuzianismus der Mensch nicht von Natur aus, sondern von Kultur aus gleich ist. Für die konfuzianische Kultur bedeutet das, den Weg des »Li« zum »Kun-Tcha«, d.h. zum »edlen Mann« weiterzugehen. Dieser Weg ist allerdings nicht für die Frau, sondern nur für den Mann erlaubt. Denn der Mann ist als Repräsentant des Himmels geistig, die Frau als Repräsentantin der Erde materiell, wobei der Konfuzianismus den geistigen

<sup>16</sup> Vgl. Chung M. TSE, *Confucianism and Contemporary Ethical Issues*, in: *World Religions and Global Ethics*, ed. by S. Cromwell CRAWFORD, New York 1989, 91–125, 92.

<sup>17</sup> »Die Tugend ist mir vom Himmel gegeben« (*Lun-Y VII, 22*; in der Übersetzung von J. LEGGE (Hg.), *The Chinese Classics*, Bd. 1, 202: »Heaven produces the virtue that is in me«).

<sup>18</sup> Vgl. dazu Chung M. TSE, *Confucianism and Contemporary Ethical Issues*, in: *World Religions and Global Ethics*, ed. by S. Cromwell CRAWFORD, New York 1989, 91–125.

Bereich hoch, den materiellen dagegen gering schätzt. Auf diesem Hintergrund musste eine tiefgreifende Veränderung in der koreanischen Kultur und Gesellschaft erfolgen. In der Tat wird mit diesem »Weg des Kun-Tcha« die zweiteilige Gesellschaftsstruktur »Yangban« (gehobene Gesellschaft) und »Schangnom« (untere Gesellschaft) in der Chosen Dynastie (1392–1910) legitimiert und zementiert. Ein solcher Konfuzianismus ist zweifellos nicht fähig, allen Menschen das Heil zu vermitteln.

### *3. Liebe und Sündenvergebung als Hoffnung und Verpflichtung im Christentum*

Das Christentum kommt mit seinem universalen Heilsangebot erst im 18. Jahrhundert nach Korea. Es hat eine eigene Grundvision des Menschen mitgebracht, in der die gleiche Würde aller Menschen grundgelegt ist, wenn auch in der koreanischen Geschichte des Christentums diese befreiende Grundvision faktisch nicht in der nötigen Klarheit zur Geltung gebracht worden ist. Auf jeden Fall gründet auch im Christentum Menschenbild und Ethik in einer religiösen Grunderfahrung. Zu dieser Grunderfahrung gehört zum einen der Glaube an den einen personalen Gott, der der Schöpfer, der Erlöser und Vollender der Welt ist, zu dem Welt und Mensch deshalb in eine Beziehung der Freiheit treten können. Im Unterschied zu einer primär kosmologisch orientierten Religiosität ist mit dieser Grunderfahrung ein primär anthropologisch orientiertes Muster religiöser Erfahrung gegeben. Im Verständnis des Menschen wirkt sich das insofern sofort aus, als alle Menschen, ob sie Frauen oder Männer sind, welchem Volk und welchem Stand sie auch angehören, da sie nach dem Bild Gottes und als Bild Gottes geschaffen sind, grundsätzlich die gleiche Würde (Unersetzbarkeit), die gleiche Verheißung (Geliebtsein, Glückseligkeit) und die gleiche Verpflichtung (Gottesdienst, Menschendienst und Weltendienst) besitzen.

Im christlichen Erlösungsbekenntnis, das die entscheidende erlösende Nähe Gottes in Jesus Christus bezeugt, wird das christliche Verständnis der Bezogenheit des Menschen auf Gott und der damit verbundenen menschlichen Hoffnung und Verpflichtung noch weiter spezifiziert. Denn hier geht es um das Menschsein angesichts des konkreten Zustandes der Welt, die von der Macht des Bösen beherrscht wird. Als besondere Kennzeichen des Reiches Gottes, das in der Geschichte Jesu Christi und in der Geschichte derer, die ihm nachfolgen, inmitten der Übel dieser Welt Gestalt annimmt, sollen hier exemplarisch Nächstenliebe und Sündenvergebung hervorgehoben werden.

Die Mitte des christlichen Ethos bildet das Doppelgebot: »Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr, darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinem Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden. Handle danach, und du wirst leben« (Lk 10,28).

Wie die Geschichte Jesu zeigt, geht es in diesem Liebesgebot nicht bloß darum, Gewalt, Hass und Feindschaft unter den Menschen zu begrenzen und ihrer destruktiven Macht

einen Freiraum abzurufen. Jesus will vielmehr bis zur Gewalt, zum Hass und zur Feindschaft vorstoßen, die im Herzen des Menschen begründet sind, wo alles Wollen, Denken und Handeln seinen Ursprung hat (vgl. Mk 7,15). Das Gebot der Liebe kennt keine Grenze mehr, sondern ruft zu einem grenzenlosen Verhalten der Liebe auf, die die menschliche Sympathie überschreitet.<sup>19</sup> Dabei ist die Liebe zu sich selbst nicht verworfen, sondern vorausgesetzt. Sie soll nur so erweitert werden, dass der andere nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen ist.<sup>20</sup> In dieser Hinsicht ist das biblische Gebot der Nächstenliebe in seiner inhaltlichen Forderung mit der Goldenen Regel deckungsgleich, deren positive Form durch das Matthäus-Evangelium in die Bergpredigt Jesu aufgenommen und als Zusammenfassung des ganzen Gesetzes verstanden wird: alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen (Mt 7,12). Ihr Maß findet diese Liebe allerdings nicht am Kalkül des Austauschs, sondern an der Bedürftigkeit dessen, dem sie zur Hilfe wird.

Der Weg der Liebe ist nicht nur Verpflichtung, sondern Verheißung des Glücks. Jede christliche Ethik ist daher recht verstanden nichts anderes als eine Anleitung dazu, wie der Mensch sein wirkliches Glück finden kann, ein Glück, das am Ende hält, was es verspricht. Von der besonderen Form der Gotteserfahrung her kann christliche Ethik nie nur eine Individualethik sein, in der es etwa nur um die harmonische Entfaltung der Persönlichkeit ginge. Die christlich geforderte und verheißene Liebe schließt den anderen ein, umfasst das Sich-Wegschenken und das Sich-Wiedergeschenkt-Werden. Der Weg der Nächstenliebe muss daher als ein Weg zum Glück verstanden werden, weil der Liebende seine eigene Erfüllung im spontanen, selbstvergessenen Einsatz für die Sache Gottes in dieser Welt findet. Damit ist das Gebot der Nächstenliebe einfach mit der letzten Wahrheit des Menschseins identisch.

Im christlichen Erlösungsbekenntnis ist schließlich noch ein weiterer zentraler Begriff der christlichen Anthropologie grundgelegt, nämlich die Vergebung der Sünden, die wiederum einen sehr spezifischen christlichen Beitrag zu den ethischen Grundwerten darstellt. Es geht dabei um die besondere Form, in der hier die Gerechtigkeit erscheint. Die Gerechtigkeit Gottes fordert zwar die menschliche Gerechtigkeit und bestraft daher die Ungerechtigkeit, aber sie geht wieder, wie die Geschichte Jesu anschaulich zeigt, in bezeichnender Weise darüber hinaus. Sie schließt nämlich die Liebe und daher auch Versöhnung und Vergebung ein. Man kann geradezu sagen: Die Vergebung Gottes ist die Gerechtigkeit Gottes in Christus. Das hat wiederum Folgen für das christliche Handeln. Der Glaube muss Nächstenliebe und Vergebung einschließen. Denn, wie die Heilige Schrift sagt: Wer Gott liebt, aber den Nächsten hasst, der ist ein Lügner (1 Joh 4,20). Gotteserkenntnis und Nächstenliebe gehen so ineinander über. Diese Nächstenliebe schließt die Feindesliebe und die Vergebung ein. Speziell diese haben eine erhebliche Wirkung, weil sie den Mut zum Mitgehen und den Mut, das Gute zu erkennen, zu wecken vermögen. Diese menschliche Versöhnungsfähigkeit gründet für den Christen in der Versöhnung Gottes mit der Welt, die im Kreuz Jesu Christi sichtbar und wirksam

<sup>19</sup> Vgl. C. SPICQ, *Charity and Liberty*, New York 1965.

<sup>20</sup> Vgl. P. RICOEUR, *Morale sans péché ou péché sans moralisme?* in: *Esprit* (August-Septembre 1954) 294–312.

geworden ist. Das christliche Handeln und die christliche Ethik gründen auf diese Weise ganz und gar in der christlichen Grunderfahrung. Gerade in seiner Besonderheit stellt es einen wichtigen Beitrag zum Gespräch der Religionen über die verantwortliche Gestaltung des menschlichen Lebens dar.

#### *4. Auf dem Weg zu einem Gespräch der koreanischen Religionen über den rechten Weg des Lebens und Handelns*

Jedes Gespräch muss damit beginnen, dass aus der eigenen Perspektive heraus der eigene Beitrag formuliert und die anderen Antworten dazu in Beziehung gesetzt werden, wobei es nicht überraschen dürfte, dass vermutlich zunächst die Grenzen der anderen Religionen für den eigenen Glauben sichtbar werden. Das wurde hier aus christlicher Perspektive in einem ersten Schritt versucht. Gewiss sind hier nicht alle koreanischen Religionen einbezogen worden; und auch von denen, die einbezogen wurden, sind nicht alle Aspekte und Formen berücksichtigt worden. Aber was gesagt worden ist, dürfte ausreichen, um ein Gespräch zu beginnen.

Zunächst ist zu berücksichtigen, dass es vor allem der Konfuzianismus war, der die koreanische Geschichte Jahrhunderte hindurch geprägt hat und der ohne Zweifel auch auf die konkrete Gestalt des Christentums abgefärbt hat. Zur Aufarbeitung dieser Geschichte, zu der zum Beispiel ja auch die strenge Unterordnung der Frau unter den Mann gehört, gehört auch die Kritik dieser konfuzianischen Tradition. Diese Kritik wird heute freilich aus sehr unterschiedlichen Quellen und Motiven betrieben (Liberalismus, technisch-wissenschaftliche Zivilisation, Kapitalismus usw.). Hier geht es um eine Kritik des Konfuzianismus, die aus einem Vergleich mit der christlichen Grundlegung der Ethik resultiert.

Das bedeutet keineswegs, dass es nicht auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen konfuzianischer und christlicher Ethik geben kann. In der Tat findet sich ein Teil der ethischen Prinzipien des Konfuzianismus auch im Christentum wieder. Die Elternliebe ist zum Beispiel ein grundlegender Bestandteil konfuzianischer Ethik. Sie gehört sicher auch zur Stärke des Konfuzianismus. Denn derjenige, der seine Eltern lieben und ehren kann, der kann auch seine Geschwister lieben, der kann seinem Herrscher treu sein, der kann die Alten achten. Wer seine Eltern in richtiger Weise liebt, ist damit auch fähig zur Menschenliebe. Der Weg des Menschen im Konfuzianismus ist ja nichts anderes als das ständige Streben nach moralischer Vollkommenheit durch Lernen und Wissen.

Im Christentum entspricht der konfuzianischen Elternliebe ungefähr das vierte Gebot des Dekalogs. Gewiss sind im Christentum die Gottesliebe und die Nächstenliebe das höchste Gebot, während im Konfuzianismus die Elternliebe über allem steht; jedoch weder von der äußeren Form, noch vom Inhalt her enthält das vierte Gebot einen Widerspruch zur konfuzianischen Lehre, weil die Gottesliebe und die Nächstenliebe die Elternliebe nicht hindern, sondern sie nach christlichem Verständnis erst zur Vollendung bringen. Auch im

Konfuzianismus ist ja die Eltern- und Herrscherliebe nicht eine blinde Liebe, sondern eine Entsprechung zur Tugendhaftigkeit des elterlichen und herrscherlichen Handelns: Ist der Herrscher tugendhaft, so ist es auch das Volk.<sup>21</sup> Wenn der Vater in der Familie und der Herrscher im Staat wahrhaft die Liebe üben, so gründet diese Liebe in der Gerechtigkeit und in der Menschlichkeit. Elternverehrung und Herrscherverehrung sind daher nur die entsprechenden Tugenden der kindlichen Pietät. Die Verachtung des tugendlosen Menschen ist im Konfuzianismus unvermeidlich, weil die Ursache der Liebe das Gute ist, das vom Himmel her angeboren ist.

Hier zeichnen sich dann doch auch sehr schnell die ethischen Unterschiede ab, die letztlich in einer unterschiedlichen religiösen Grunderfahrung gründen. Im Unterschied zum Konfuzianismus ist die Ursache der Nächstenliebe im Christentum Gott selbst, der uns an seiner Liebe teilhaben lässt.<sup>22</sup> Der Mensch ist im Konfuzianismus dagegen weder Gott noch Tier, sondern nur Mensch, der den »mittleren Weg« gehen muss, um zu handeln.<sup>23</sup> Konfuzius hat sehr wohl anhand von Erfahrungsbeispielen gezeigt, was rechtes menschliches Handeln ist, aber er konnte nicht hinreichend erklären, warum wir so handeln müssen. Letztlich hat er nur erklärt, dass der Mensch menschlich handeln soll. Unklar bleibt dagegen der Maßstab für das menschliche Handeln. Man muss selbst an sich arbeiten, bis man die Reinheit des Herzens findet. Dazu sind sittliche Bildung, Wissen, Lernen und Denken erforderlich.<sup>24</sup> Zwar ist auch der Christ für sein sittliches Handeln auf die Schöpfungsordnung verwiesen, in der sich der Wille Gottes ausdrückt (und damit steht er durchaus vor einem vergleichbaren Problem, nämlich, rechtes menschliches Handeln an der Schöpfungsordnung zu orientieren), aber im Rahmen seines anthropologisch-geschichtlichen religiösen Erfahrungshorizontes, der eine Geschichte der Begegnung von Gott und Menschheit nach sich zieht, entwickelt sich auch in ständiger Auseinandersetzung mit den ethischen Herausforderungen neuer Situationen ein geschichtlicher Zusammenhang religiösen bzw. christlichen Handelns, in dem gläubige Subjekte Orientierung finden. Diese Geschichte der Begegnung von Gott und Mensch findet für die Christen in Christus ihren Höhepunkt, der der Weg, die Wahrheit und das ewige Leben ist. So wird der Weg Christi auch zum Maßstab rechten christlichen Handelns. Damit sind natürlich nicht alle Fragen gelöst. Vor allem die Frage des Verhältnisses von ethischem Handeln und religiös motiviertem ethischen Handeln bedürfte einer weiteren Erläuterung. Auf jeden Fall erscheint aus christlicher Perspektive der kosmologische Ansatz eher als problematisch, weil unter der Dominanz des Harmonieprinzips offenbar sehr leicht bestehende gesellschaftliche Verhältnisse durch Verweis auf den »Himmel« legitimiert werden können. Nicht

<sup>21</sup> Vgl. *Lun-Y* XII, 19; dazu die Übersetzung von R. WILHELM in: KUNGFUTSE, *Gespräche (Lun-Y)*, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. WILHELM, Jena 1910, 128–129.

<sup>22</sup> Vgl. G. OUTKA, *Agape: An Ethical Analysis*, Yale University Press, New Haven and London 1972, 44–54.

<sup>23</sup> Vgl. Jung-Hi KIM, *Caritas bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff »Jen«*, Frankfurt a. M. 1981, 341; vgl. auch Thaddaeus T'ui-Chie HANG, *Das kosmische Jen. Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus* (Theologie interkulturell 7), Frankfurt a. M. 1993.

<sup>24</sup> »Lernen ohne zu denken ist verwirrend, aber denken ohne zu lernen, ist gefährlich« (*Lun-Y* II, 15, zitiert nach der Übersetzung von R. WILHELM in: KUNGFUTSE, *Gespräche*, 13).

dass es ähnliche Phänomene nicht auch in der Christ-entumsgeschichte gegeben hätte. Aber die Betonung der Differenz von Gott und Welt scheint hier wenigstens strukturell eine Kritik der irdischen Verhältnisse doch eher zu ermöglichen.

Da heute im Zusammenhang der Modernisierung und Globalisierung die tief in der koreanischen Geschichte verwurzelten ethischen Werte sehr rasch ihre umfassende Geltung verlieren, ist ein Gespräch über die Werte, die eine moderne Gesellschaft und Kultur braucht, um sich menschlich weiterentwickeln zu können, dringend notwendig. Die Religionen waren immer schon diejenigen Orte, in denen die Frage des rechten Handelns eine große Aufmerksamkeit erfahren hat. An diesen Erfahrungen wird auch eine moderne Gesellschaft nicht ungestraft vorbeigehen können. Daher muss der Dialog zwischen den Religionen auch hinsichtlich ihres gemeinsamen Beitrages für eine neue Beziehung von Religion, Politik und Ethik verstärkt werden. Das gilt in besonderer Weise für den koreanischen Kontext.

*Zusammenfassung:* Im Hinblick auf den koreanischen Ursprungsmythos, den Konfuzianismus und das Christentum wird in diesem Beitrag der Zusammenhang zwischen den jeweiligen religiösen Grunderfahrungen und der jeweiligen religiösen Ethik untersucht. Zunächst wird der »Himmel« als politisch-religiöse Norm im kosmologischen Tan-Kun-Mythos untersucht. Heil und Unheil, Glück und Unglück hängen hier in erster Linie von der Verehrung des Himmels und der Ahnen ab, aber auch vom Sippenkult, was beträchtliche Auswirkungen auf die Gestalt der Ethik als »Harmonie-Ethik« hat. Der »mittlere Weg« als politisch-ethische Norm im koreanischen Konfuzianismus setzt den Sippenkult des Tan-Kun-Mythos konsequent um. Diese Umsetzung zielt nicht auf Veränderung oder Verbesserung des Lebens des einzelnen, sondern auf die Erhaltung des Staates und der Familie. In einem dritten Schritt wird die christliche Ethik als eine Ethik der Liebe (auch der Feindesliebe) und Sündenvergebung (Versöhnung) vorgestellt. Diese Ethik gründet in der Versöhnung Gottes mit der Welt, die im Kreuz Jesu Christi sichtbar und wirksam geworden ist, und stellt einen wichtigen Beitrag zum Gespräch der Religionen über die verantwortliche Gestaltung des menschlichen Lebens dar. Der Beitrag endet mit Überlegungen zu einem Gespräch der koreanischen Religionen über den rechten Weg des Lebens und des Handelns.

*Summary:* The article reflects the connection between basic religious experiences and their bearings on ethics within the Korean Tan-Kun myth or origin, Confucianism and Christianity. It concentrates on a brief study of the Korean equivalent for »heaven« as a religious-political norm as used in the Tan-Kun myth first, showing that ethics here tends to become an »ethics of harmony« for wellbeing and calamity like happiness and misfortune very much depend on the appropriate veneration of the heaven, the ancestors and the sib as a whole. The article then moves on to indicate that the Korean Confucianism, which perceives itself as the »middle way«, consequently transfers the maxims of the said myth into an ethical and political system of norms aiming at the reaffirmation of state and family only and not on the betterment of or even the change of the individual's life. Over against this background Christian ethics is introduced as an ethics of love (including love towards enemies) and forgiveness of sin (reconciliation) grounded in the reconciliation brought about by God and revealed in the cross of Jesus Christ, thus representing an important contribution to the interreligious dialogue, especially with reference to giving shape to human life lived responsibly. In closing the article reflects a dispute among the Korean religions about the appropriate way of life and action.

*Sumario:* El artículo analiza la conexión entre la experiencia y la ética religiosa en el mito coreano del origen del mundo, en el confucianismo y en el cristianismo. En primer lugar se analiza el papel del »cielo« como norma político-religiosa en el mito cosmológico de Tan-Kun. Bienestar y malestar, suerte y desgracia dependen aquí en primera línea de la adoración del cielo y de los ancestros, pero también del culto al clan, lo que conduce a una »ética de la armonía«. El »camino medio« como norma político-ética en el confucianismo coreano es una consecuencia del culto al clan en el mito de Tan-Kun. Esto no conduce a una transformación o mejora de las condiciones de vida del individuo, sino a la conservación del estado y de la familia. En tercer lugar se presenta la ética cristiana como una ética del amor (incluido el amor a los enemigos) y del perdón de los pecados (reconciliación). Esta ética se basa en la reconciliación de Dios con el mundo, visible y realizada en la cruz de Jesucristo, y significa una contribución importante al diálogo de las religiones sobre la estructuración responsable de la vida humana. Al final del artículo se hacen algunas reflexiones en vistas a un diálogo de las religiones coreanas sobre el camino correcto para vivir y actuar.

# HEALING † A CHALLENGE TO CHURCH AND THEOLOGY

von Christoffer H. Grundmann<sup>1</sup>

From time immemorial, experiences of sickness and healing have gone hand in hand. The longing for healing has been as much a universal human desire as has been the search for adequate remedy. That is why evidence of efforts to maintain health and to overcome diseases in order to prevent untimely death can be found in all the cultures everywhere. In some cultures such efforts resulted in regular systems of healing, leading to the development of formal bodies of the healing art, e.g. the Ayurveda system in India, the indigenous Chinese medical system or the Hippocratic medicine of Classical Greece, while in most of the other cultures such efforts never progressed beyond modest beginnings. Likewise healing is a pan-religious phenomenon, a phenomenon which one comes across in all the religions we know of, be they of a primal kind or be they highly sophisticated. Healing thus cannot be monopolised by Christian groups or the Church even though it nowadays has become a typical feature for a particular kind of conventions, congregations and movements around the globe, not just within the Catholic or Protestant folds but outside them too.

Actually the topic of healing is neither new to the Christian church nor has it been irrelevant to her either. The biblical findings are unambiguous in principle as is the history of the Early Church up to the present. The Apologetics and the Church-fathers of the Early Church often employed the motive of healing in order to illustrate the intention of the Gospel. Besides this the Hellenistic healing cult of Asclepios was very popular when the Early Church took shape. This context clearly left its mark on New Testament texts such as the Lukan and Johannine writings, particularly on the Acts of the Apostles, the Gospel of John and the Revelation. Asclepios was considered to be ›the savior‹ – of life (ὁ σωτήρ, healer) – while Jesus Christ was confessed to be the ›saviour of the world‹ (ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου, see John 4:42; 1.Joh 4:14) who, unlike Asclepios, was not only able to let people rise from the dead (see Luke 7,11ff; John 11) but who overcame death himself once and for all thus saving not only from diseases but from all bonds of death in whatever shape. And when the North African theologian Origen of Alexandria (185–254) while staying at Caesarea (south of today's Haifa) wrote his apology ›Contra Celsum‹ (Against Celsus) in 248 he remarked: ›Were I to ... admit, that a demon, Asclepios by name, has the power to heal physical illness, then I could remark to those who are astounded ... by this healing, that this power to heal the sick is neither good nor evil, that it is a thing which is bestowed

---

<sup>1</sup> Revised paper presented on occasion of the WCC sponsored ecumenical, intercultural and interdisciplinary dialogon on ›The Church as a healing community‹, June 6<sup>th</sup>, 2000, at the Missionsakademie Hamburg, Germany.

not only upon the righteous, but upon the godless as well. ... Nothing divine is revealed in the power to heal the sick in and of itself.« (Contra Celsum, III, 25).

So Origen more than 1700 years ago. He does not deny that miraculous healings do occur and that they reveal the power to heal. But what he does deny is that healing-experience is a divine revelation as such. Healings do not bear proof of Christian authority just by themselves. Going back to the very ministry of Jesus Christ one notices with surprise that even the healings Christ brought about were doubted as in the case of the blind and mute one according to Mt. 12,22ff. Not denying the positive effects of his ministry the Pharisees questioned their revelatory quality: »It is only by Beelzebub, the prince of demons, that this fellow drives out demons.« (Mt. 12,24) To which Jesus replied: »If I drive out demons by Beelzebub, by whom do your people drive them out?« (Mt. 12,27) Healings are ambiguous indeed. In this way they put a genuine challenge to Christianity, the church and her theology.

Having become aware of this situation one is taken aback by realising the factual absence of an adequate response to it in common theology, liturgy and congregational life at least so far as the traditional churches are concerned. In consciously facing this long standing challenge the stage for an adequate theological reflection on the subject has to be set. It is in this perspective that I would like to place the following which in its first part attempts to analyse some of the main reasons for the present day interest in the phenomenon of (religious) healing (1.). Theological and missiological topics implicit in any such healing activity are dealt with in the second part (2.) while the third one presents suggestions for further study of the subject (3.). A summary by means of a slate of theses will conclude this discourse.

### *1. Reasons for taking up healing as a matter of vital interest to the churches*

Virtually all over the world we are confronted with healing phenomena within and outside Christianity. There are the Aladura Churches in West-Africa, the Lumpa Church in East and the Zionist Churches in Southern Africa.<sup>2</sup> We know of the spirit-healers in the Philippines and miracle-working gurus in India resorted to even by numerous desperate Europeans and Americans in the throes of illness. Or take Japan f. i. where to most of the 400 plus ›New Religions‹ or ›Modern Religions‹ (which is the official designation by the government) healing plays an important and constitutive role<sup>3</sup> and just think of the syncretistic cults of Umbanda in Brazil and of Voodoo in Haiti. Today we encounter a confusing multitude of healing movements of every kind, drawing adherents from all strata

<sup>2</sup> See: David B. BARRET, *Schism and Renewal*, Nairobi 1968; H. W. TURNER, *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies*, Vol. I, Boston/London 1977.

<sup>3</sup> Charles B. OFFNER / H. VAN STREALEN, *Modern Japanese Religions – with special emphasis upon their doctrines of healing*, Leiden 1963.

of society and any walks of life: intellectuals and illiterates, unemployed visionaries and highly paid experts, desperate Christians, Muslims, Hindus, Buddhists and those with ties to natural religions and dedicated atheists alongside confessed irreligious people as well. While in Western civilisation modern esoteric movements offer a bunch of so called ›alternative‹ or ›wholistic therapies‹ people in other cultures rediscover their indigenous ways of healing. No doubt, there is a search for compensating the loss of roots and the alienation experienced by many all over. It is the impact of the process of urbanisation which displaces people by drawing them into the cities and urban industrial areas turning apart their conventional ways of living and their established plausibility-structures. All on the sudden they are displaced and often bound to dwell in housings and settlements with people other than their own kind, sometimes being left on the open streets and pavements in a surrounding filled with life threatening forces like traffic, exploitation and crime. Such alienation causes personal frustrations and brings about diseases, most of which to treat adequately scientific medicine is not very well equipped. This makes people look for alternatives if they do not take to drugs or alcohol, sex or crime. They look for joining those who have dedicated themselves to wrestle with these powers of evil and who offer recourse to secure places where to rest peacefully, for some time at least. In experiencing this kind of concern and solidarity the broken ties of community get partly mended. It is to a great extent here where, like elsewhere, many of the African Instituted Churches come into the picture as Bengt Sundkler and in his wake many others have amply documented.<sup>4</sup>

To make it brief: I regard the present interest in and the occurrence of healing as inseparably linked to the global socio-cultural situation at the turn of the millennium. It has, of course, in each case to be critically studied to which extend the different healing movements are reacting to the impact of rational high-tech civilisation (mobility; information) and the ready availability of scientific medicine in particular and to what extent they represent the strive for national, ethnic, cultural and religious identity over against the background of globalisation and secularisation. But it cannot be denied in principle that they actually do mirror this situation directly. High-tech civilisation with the constant acceleration of the pace of change and irritation has brought about a menace on a global scale in a degree not experienced so far by anyone before. All of us are uprooted by the bewildering disorientation of possibilities in modern society and have become uncertain with regard to the plausibility of their own tradition of faith, for we do know that there are other options as well (pluralism; postmodernism).

Saying this does not mean to underrate the seriousness of the complaints and the authenticity of the various attempts mentioned toward restoration of bodily and personal integrity. These are *prima facie* realities with a dynamic of their own. And it is precisely this dynamic which captures the attention of church-members as well as of outsiders. As

<sup>4</sup> See f. i. *Bantu Prophets in South Africa*, London <sup>2</sup>1961; *The Challenge of the Independent Churches*, in: *Missionalia*, Journal of the South African Missiological Society, Pretoria, Vol. 11, No. 3, 1983, p. 1ff; *Zulu Zion and some Swazi Zinonists*, London 1976. For further literature see the bibliography in: Christoffer H. GRUNDMANN, *Leibhaftigkeit des Heils*, Hamburg/London 1997, p. 255–298.

we know people are drawn in clouds to healing conventions and it are the healing churches with their ›prophets‹ and charismatics and with their emphatic services and liturgies of concern, which account for the fastest and largest church growth. This is but one of the reasons why many of the churches take interest in the subject. But such interest might not be without problems. For to avail of healing just as a means to foster church growth does not really take serious the suffering individuals nor the very ministry of the church. The church does not rest on healing. It rests on the presence of the living God among his people.

Such an analysis of the widespread interest in healing may unearth yet another problem which has to be addressed in this context too. It might well be that the present interest in healing serves to hide the tendency to escape the responsibility for the broader needs of society as such like the issues of justice, peace and integrity of creation, especially when prayer-healing and miracle-cures become the sole concern. It might well be that members of traditional churches cannot any longer bear the sensitivity towards the ever growing global misery arguing that it is precisely the disastrous or unhealthy condition of the world and its people that has made healing a top priority for them. All laudable efforts to heal may thus turn out to finally be not a really pastoral response to vital needs but the expression of escapist behaviour.

The justification for stating it this way lies in the factual and ready availability of healing nowadays to a degree never before possible. It is by the sensible application of medicine based on systematic and critical observations and by rational pharmacy with its wealth of experience in connection with the establishment of public health care systems, reliable sanitation and numerous institutions dedicated to that effect, that healing is not any longer an extraordinary topic. Since healing has – thanks to God – become an almost common experience in this way one too easily forgets that it is genuine healing indeed which is brought about in hospitals and doctors' consultation rooms. This should not merely be admitted, it should be emphasised if one wants to do justice to the theme. For addressing healing as a challenge to the church, one has to acknowledge the existence of Christian hospitals and institutions of care in which committed doctors, nurses and therapists work dedicatedly for the healing and mending of injured bodies and comforting broken people. By providing the funds and other means to carry out this ministry a number of churches have taken the challenge indeed, albeit in a particular way only.

So far this analysis of the churches' interest in healing has just identified some more general issues emerging from the confrontation with the disastrous situation of the times. The focus should now be on issues which affect the very selfperception of the church and which are more vital to her. The necessity to do so arises from the biblical commission to heal (Mt. 10:8; Lk. 10:9) as well as from the apparent presence of charismatic healers and prayer-healing groups within her fold.

There is an argument among scholars as to the binding authority of the biblical texts in question for today's Christians. Some say, and this conviction was held for a long time by many theologians until recently, that the mandate to heal was given by Jesus Christ to his twelve disciples only and not to all of their following. It is historically conditioned and

confined to the ministry of the Apostles. The present day church therefore should not take to it. She should heed to preach the Gospel – and nothing but it – instead. (The disinterest in missions has been – and sometimes is still being – argued for likewise.) Others take it for granted that the power to cast out demons and to heal the sick once given to the disciples by their master was endowed to the church in principle for the disciples just represent the very foundation of the church. It is beyond our scope to now discuss these exegetical questions and the underlying hermeneutical issues here. The intention of just mentioning it is to identify hidden hurdles which cause difficulties in any discourse on the subject within Christian circles and among theologians showing that all those who advocate healing as a genuine ministry of the church as well as those, who do not take this for granted cannot avoid to tackle the phenomenon at all, for healing is an authentic topic of Scripture and it abounds within the church.

Recognising the situation it is beyond doubt that the established churches and their hierarchies have severe difficulties in dealing with charismatic contemporaries who are acknowledged as healers by the public. To cite some examples: in June 1986 the Ecumenical Press Service (EPS) passed on the following information from Kigali: »Rwanda's Roman Catholic Bishops have issued a statement disapproving of the healing activities of 22-year old Eugenia Mukakalisa. The Bishops say her healing gifts are ›dubious‹, object to the title ›mukiza‹ (saviour) supporters have given her, and warn about poor sanitary conditions at Coko, where she is based. ›Christ cannot approve of such disorder‹, the bishops say, asking Christians to be ›very cautious of people who pretend to have supernatural visions or to be invested with a divine mission ... The woman began her healing activities in April 1985, after, she said, she heard Jesus and his mother speaking to her. ... crowds continue to come to Coko, though they are smaller than before the Bishops' negative advice.«<sup>5</sup>

This document speaks for itself. And it is not the only such case in the Roman Catholic Church. The by far more public one is that of the former Archbishop of Lusaka, Zambia, Emanuel Milingo. »In 1973 – responding to the desperate spiritual needs of Zambia's ›first century Christians‹, still deeply imbedded in traditional spirituality – he discovered in himself special gifts for healing and driving out evil spirits. These gifts, he has always maintained, were rooted only in the complete dedication of his life to Christ. His healing sessions drew vast crowds and achieved astounding results – but soon he was accused of unorthodoxy, of neglecting his ›normal‹ archiepiscopal duties, and even of immorality and dishonesty. After being summoned to Rome and subjected to intensive investigations he resigned his see. His loyalty to the Church has remained consistent, and today he is a special delegate to the Pontifical Commission on Migration, Refugees and Tourism.«<sup>6</sup> Having become closely associated with the Charismatic Movement in the meantime he now conducts extra-mural healing services at Rome attended by thousands, mainly Europeans.

<sup>5</sup> EPS 86.06.33.

<sup>6</sup> E. MILINGO, *The World in Between – Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*, London 1984, front flap and pp. 1–13.

The situation in the Protestant Churches looks nearly the same: because the missionaries of established European churches and North-American denominations failed to meaningfully address and resolve the problems caused by the clash of indigenous cultures with modern civilisation, of which they were a part themselves, the African Independent/Indigenous/Instituted Churches (AICs)<sup>7</sup> stepped into the breach. Linking the proclamation of the Good News to questions of national, cultural and religious identity and attending to the bodily and spiritual needs of their people God's caring love became self-evident and immediately plausible to all around. Rooted in the tradition set by Christian missions they developed an ecclesiastical model of their own being more authentic and genuine African.<sup>8</sup> It consciously incorporates indigenous ways of problem solving while the average missionaries banned in principle as heathenish all that had to do with spirit and spirit-possession. But it is too simple to ascribe this conflict as just resulting from the ›clash of civilisations‹ (Samuel P. Huntington) only for it were not just the foreign missionaries but the first generation Christians as well who saw no other means to express the total newness of the life brought about by Christ than by radically doing away with all traditional elements. To interpret the task of proclaiming the Gospel as a call for inculturation is a typical feature of second and third generation Christianities.

If one surveys church-history one is surprised to find that there have been several attempts already made to adopt and integrate indigenous ways of living and of problem solving into regional churches throughout the history of Christian missions; I just refer to the Jesuits in China during the 17<sup>th</sup> century unfortunately leading to the protracted struggle of rites. Various ways were tried at different places to let the church become more indigenous showing that it need not necessarily result in the establishment of an independent church body even when it comes to healing as in the case of the Lutheran Church of Madagascar. In this church charismatic healings are accommodated by the institute of officially appointed ›shepherds‹ or ›shepherdesses‹ who are present at every service in order to attend to exorcism or the laying on of hands whenever this is asked for or seems appropriate. But the church authorities while they tolerate this on account of pastoral concern admit that they don't feel easy about it. In such a situation it only needs a spark – often an ethnic or political conflict – to ignite the process of separation from the mother church as has happened in other parts of Africa: Zaire, Nigeria or in most of the southern African countries. This fear might well be justified in light of the recent African church history. But what is this fear made of? Why fear at all? Does one fear loss of power and influence? Does one fear the church coming about this way? The rising of the African Instituted Churches of which we count several thousands by now<sup>9</sup> – might it not

<sup>7</sup> For the matter of terminology see D. BOSCH, Editorial, in: *Missionalia*, Journal of the South African Missiological Society, Pretoria, Vol.11, No. 3, 1983, p. 2; St. HAYES, The African Independent Churches: Judgement Through Terminology?, in: *Missionalia*, Vol. 20, No. 2, 1992, S. 139–146.

<sup>8</sup> See: E. LARTY / D. NWACHUKU / K. W. KASONGA (Ed.), *The Church and Healing – Echoes from Africa*, Frankfurt 1994.

<sup>9</sup> D. B. BARRETT, *World Christian Encyclopaedia*, Nairobi 1982, p. 815, counts 5.980 in 1980 already. Twenty years later the figure has gone up definitely, but we don't have a detailed enough survey available as will be seen in:

be a vivid sign of the awareness of African self-esteem and trust and confidence in God to help finding the own place within the Church universal?

But to reduce the hierarchical difficulties in coping with healing phenomena – and we assume for now, that these are genuine charismata and not fake demonstrations or outcome of spiritually embellished individualism or the sublimation of a power-play – to reduce the difficulties mentioned to a mere conflict of hierarchy and charisma does not do justice to the problem. Behind the ecclesiastical uneasiness in going about with healer charismatics and their flocks as well as behind the ecumenical anxiety in recognising healing churches lie some very intricate theological problems indeed of which only a few should be highlighted in the following.

## *2. Healing theologically interpreted*

Healing is, as seen, a universal phenomenon testified to by every people at any time and all places around the globe having taken on peculiar momentum in the twentieth century. It cannot be confined to isolated regions nor to particular religions nor to specific societies or cultures. Often experienced as the ›miraculous‹ recovery of strength after a time of weakness and disease by the individuals, a life-supporting, nay: a life-creating power expresses itself in the process of healing on which the indigenous healers depend as well as the heart-surgeons as being the decisive element for the failure or success of their treatments. This dependence actually is the reason for the religious dimension of all healings irrespective of the way in which they get explained and made plausible afterwards. Therefore if healing is claimed to be the outcome of a genuine testimony to the living God it has to be interpreted in light of Christian theology.

It is the universality of the phenomenon from which all the respective theological reflection has to depart. One consequently has to refer to the loci of creation and the fall, which in dogmatic terminology is called *harmartiology*. In the Judeo-Christian tradition life is perceived as God's good creation beyond Paradise due to the human hubris to become like God. This has caused the deterioration encountered all over and brought about pain and death to all. Nonetheless Christians confess that the very world they live in is still willed by God. Referring to creation then does not mean to appeal to lovely memories of old but to witness to the presence of the living God here and now. It is in this way that creation becomes a genuine article of faith, for God's presence in our world has indeed to be believed in face of the staggering threats of life. Speaking strictly theologically: while sickness is interpreted as the outcome of the fall threatening life, healing is perceived of as counterbalancing such threat in a life-affirming manner. This counterbalancing expresses itself in the apparently life-sustaining power which might well be understood as yet a new creative act of God, as an expression of the *creatio continua*.

---

D. B. BARRETT / G. T. KURIAN / T. M. JOHNSON, *World Christian Encyclopaedia: A comparative survey of churches and religions AD 30 – AD 2000*, which will come out in spring 2001 by Oxford University Press, 2001.

This being but the general starting point for all theological reflection on healing only. Next the cognitive faculty and the ambiguity of all things entailing the grave possibility of misinterpretation of phenomena (see Ro. 1,18f) common to all humans has to be addressed, thereby focussing on epistemological questions, especially with regard to diagnosis and therapy of illnesses.

Different medical systems are expressions of different approaches to handling suffering and disease. Their various interpretations of diseases is not just a matter of differences in words. It is a matter of entirely different life-perceptions. It makes a severe difference indeed if demons are responsible for the cause of an epidemic or if it is the unhygienic conditions of a particular place due to poor sanitation and the irresponsible disposal of waste. While the latter permits one to actively fight against the root causes the other perception demands the function of a witch-doctor to identify the evil causing one, sparking off pitiless witch hunting. Take the case of a goitre which according to certain West-African cultures is diagnosed as ›witch disease‹ and not as ›iodine deficiency‹ as according to scientific nosology. While people suffering from ›iodine deficiency‹ get enabled to compensate it pharmaceutically people suffering from such a ›witch disease‹ become the scapegoats of their particular communities being accused and finally driven out for the sake of others.

What applies to diagnosis holds good for therapy as well. To safeguard the success of any therapy the compliance of the patients with the suggested treatment is essential. It is of vital importance therefore to know the actual agent which has brought about healing, for this will become the point of reference which the new phase of life is oriented towards in order to remain safe from further harm. What than is healing attributed to? Has it come about by the ›wonders of modern medicine‹? Did it come about by the ›body's capacity to heal itself‹? Or by one's own ›mental energy‹? By ›nature‹? By a superior ›spirit‹? Or has healing been granted by a personal God who willed to sustain the acutely endangered life of an individual here and now? Dependent on the respective plausibility people will revere ›nature‹ afterwards more than before. Or they support the activities of a particular healer or submit under the commanding power of a new, more potent spirit than before. But when people take the healing they have experienced as a gracefully granted prolongation of their life by the living God they turn this experience into a personal call to which they ought to respond authentically.

No doubt, healing has a certain revelatory quality, but of what kind? It actually is this issue which accounts for the severe difficulties established churches and theologies have in handling healing. Does not healing appear as an additional source of revelation alongside the Word of God, which is, after all, supposed to be preserved and protected from corruption and distortion by the church and by theology? Moreover, this new source of revelation, which gushes forth unhampered appears to have a compelling persuasive power for the masses due to its simple, personal immediacy and conspicuous concreteness, not needing further explanation. It is not just by incident that the healing churches place so much emphasis on the physical experience of the efficacious presence of God but hardly any value on doctrine or formal theology. Thus their independence and the autonomy of

charismatic healers call the sole authority of existing hierarchies into question. This causes conflicts and explains much of the often seemingly helpless official church reactions to such healings (which, after all, are mostly reported by lay people).

If Origen is right in stating that »Nothing divine is revealed in the power to heal the sick in and of itself« a more exacting and precise interpretation of healing is needed. Healing becomes explicitly Christian only when perceived as a potential encounter with salvation and redemption. To say this implies to speak about God's revelation in Christ, because it is only in him that we do know of God's determined love to humankind. Thus salvation is present wherever healing is experienced, how fragmentary whatsoever. But that this potential encounter with salvation gets actualised and becomes an existential one does not happen all by itself. It has to be articulated by those knowledgeable about it, it has to be witnessed for. This requires the proclamation of the Gospel, the telling of the story of salvation culminating in the cross and resurrection of Jesus Christ as God's compassionate love for humankind going beyond the limits of death. It is not just by incident that the Church-fathers of the Early Church availed (among others) of the metaphor of ›Christ, the Physician‹ (*Christus medicus*) frequently thereby interpreting salvation as a cure towards life eternal stating that temporal healing and eternal salvation converge in Christ, – and in him only. His ministry brought about reconciliation with God, the source of all life, of which healing was but a sign.

Besides reconsidering creation, the fall and salvation one has to take yet another aspect into account when reflecting upon healing in a theologically responsible manner. Something very odd enters the picture, something normally not associated with healing, namely: congregation building. Healing, observation shows, builds congregations. This holds good not just for religious healing activities but for the secular healing movements as well, take homeopathy, herbal medicine, anthroposophic medicine, chiropractic, holistic medicine or academic medicine f. i. A war of faith is raging between the various camps which is every bit as fierce in its anathematas (or condemnations) as the one waged during the time of the Reformation, a war prosecuted with more refined methods of course. But why all this doggedness?

Healing – and this holds true for every kind of healing, it merely becomes particular obvious in the classical borderline cases of so-called miracle or faith healings – healing is an observable physical and empirical reality, which, however, can be objectivized to a certain extent only. Healing is ›attested‹, whether (to present two extremes) by the person affected on the basis of regained strength feeling healthy but who still is declared to be ill by the attending physician and nurses on the basis of laboratory data or by the experts who may declare their patients healthy while these feel very ill still. The reason that self-perception and medical assessment can diverge to this extent is that plausible explanations and comprehensible interpretations of healing are by no means compelling. And it is due to such testimony that healing movements take on confessional character. This makes for their community-building and calls for a sober minded pneumatology in order to enable a careful discernment of spirits.

The demand for a discernment of spirits must be made emphatically here, because many of the much-praised healing procedures do not live up to what they promise. They often turn out to the contrary. They destroy life, affecting both the lives of individuals as well as the life of communities. This is why in particular cultures, as already mentioned earlier, whenever illness occur terrible fear within a potential circle of persons is triggered of whom each one might suddenly be found guilty having caused it. And what about when modern scientific medicine is left to its own devices treating human birth and death as mere technical processes? In cases like such, discerning the spirits means nothing other than maintaining the necessary critical awareness when faced with the claims and realities of healing activities, be they indigenous or scientific. All such activities have to be questioned against the background of their claims, which have to be evidenced based of course. This is but one important field of exercising the discernment of spirits.

Another such field would be the church itself. In this regard the discernment of spirits may prove a very sensitive instrument which, when employed prudently, keeps church authorities from treating healing phenomena exclusively as authoritarian conflicts or as power issues. At the same time it saves them from pronouncing condemnation or declaring heresy too easily. All church authorities threatened by the uncontrollable masses drawn to healing services and the like should ask if the charismatics and the miraculous healings reported further or hinder life. Such knowledgeable discernment of spirits would liberate them to become truly unbiased. Hence healing cannot be adequately reflected upon in bypassing pneumatology.

Talking about pneumatology one certainly has to address the question of charisms as ›gifts of the Holy Spirit‹ which Christian healers often claim to have been endowed with. As already noted: people endowed with genuine spiritual gifts pay hardly any or no heed at all to institutions and ecclesiastical regulations. But: since they cannot be regimented they should be integrated, as once was the case in the congregation at Corinth (see 1.Cor.12). And remember the small incident in Mark 9,38ff where John, the Apostle, remarked: »Teacher, we saw a man driving out demons in your name, and we told him to stop because he was not one of us.« To this Jesus replied: »Do not stop him. No one who does a miracle in my name can in the next moment say anything bad about me.« This way of integrating the healing charisma puts a real challenge, for it carries with it a powerful critique not just of existing church structures and policies but of the established perception of the ministry of the church as well. Thus healing may well serve as an appropriate yardstick for the very credibility of the Good News. It protects the proclamation of the Gospel from false spiritualisation by binding it to the concrete and incarnate side of life. Why not interpret the command to heal (Mt.10,1; Lk. 9,1; 10,9) as the actual unfolding of the great commission in incarnate and embodied reality? To quote a lovely phrase of Tertullian (ca. 160–220 A.D.) from his treatise on ›The Resurrection of the Flesh‹: »The body is the pivot of salvation« (caro cardo salutis; c.viii, 6). Christian witness is a call to authentic incarnateness, for the church has to follow her Lord, the eternal Logos, the Word of God that truly became flesh and embodied. Such authentic incarnateness will entail the rediscovery and reshaping of the received forms of liturgy and sacraments, of service and worship, I am sure.

But despite all enthusiasm about this vision one dare not forget that healing is not something one can dispense at will. Healing cannot be granted for sure, neither by modern scientific medicine nor by *ngangas*, *shamans* or *medicine men* nor by laying on of hands or by prayer. Healing is always expected and hoped for trusting that the experts do their very best to let it come about. But in the end all depend upon the reorganising power of life in the diseased and broken body. And precisely this all decisive element is not at the disposal of humans.

Healing prevents untimely death, no doubt, but not death as such. It is a certain prolongation of life providing some more opportunities to live out what it means to be human. According to Christian interpretation healing is a sign of the kingdom of God (see Lk. 10,9) and as such anticipating the eschaton, meaning: it is a foretaste of what God wants to do finally to all, even to those who do not enjoy it now. It is a foretaste only. Christians have to witness for the living God, but they do not dispose over healing as a powerful demonstration of salvation. As soon as they try to do this their faith turns into religious power-play making healing a means to an end which is not geared toward honouring the living God.

Christians should not attempt to manipulate the revelation of God. They are called to witness for this revelation, and nothing but this. In consciously acknowledging this Christians truly allow God to be God. They do not only gratefully recognise healing as such when it is granted but bear with suffering people when that which these long for does not take place. There does exist a chasm between the explicit claim of the Gospel – Jesus healed all kind of diseases and the disciples were sent out to do the same and it is promised that there will be no pain and disease any more finally (see Rev. 21,3f) – and the healings experienced by many, but unfortunately not by all who desire it. Recalling the little incident in the Gospel according to Mt. one notes that already the first disciples had to bear with such an experience. The disappointed father of the epileptic child complained to Jesus: »I brought him to your disciples, and they could not heal him« (Mt. 17,16). It is the eschatological horizon only which enables people to cope with this situation without helplessly giving in for it makes them aware of what really and realistically can be achieved here and now and what can not. This frees them from paralysing resignation and all false enthusiasm. Eschatological awareness motivates Christians to cater to the needs here and now in order to sustain acutely endangered life without attempting to become like God.

To sum up: responsible theological interpretation of healing calls for a revision of the whole of established Christian theology. It touches upon the perception of creation and revelation, the understanding of the fall and the human being (mainly in view of its embodiment; anthropology), incarnation, the person and ministry of Jesus Christ (Christology) and of ecclesiology, pneumatology and eschatology. Hence if healing is taken seriously it compels one to rethink theology all over anew. Nothing less. This is a huge task indeed, which may well explain why theologians try to avoid to address it.

But how to go about?

### 3. Studying healing in the ecumenical fellowship

The presence and vitality of healing within the ecumenical fellowship has made healing a top priority for ecclesiological, pastoral and theological considerations. At the same time it is this ecumenical fellowship which holds all the potential for successfully handling such a huge task. The broad variety of cultures, languages, rites, liturgies and creeds represented within it is a unique chance, posing particular difficulties though. But once these difficulties are identified there is good reason to expect a meaningful interaction and a furthering of the common concern.

It would be necessary to compile a kind of survey on the healing activities present within the various churches enabling a fact based stock-taking on what is actually going on. Such stock-taking should be assigned to a group of people within the different churches (if possible assisted by scholars) receiving some advice as to the mode and format of such reporting. This activity should be co-ordinated by someone preferably linked to the Mission and Evangelism desk of the WCC or any other ecumenical body at Geneva, Rome or elsewhere with a global perspective. Once sufficient material is at hand a respective directory may be published, a directory which ought to be updated regularly. This not only helps identifying the various and manifold healing activities within the churches. It enables networking and communication as well.<sup>10</sup>

Parallel to such an inter-church based collection of data some suitably placed academicians and librarians should work on a representative multilingual and interdisciplinary bibliography on the topic in print or digitalized form, the systematics of which have to be developed in the process, making ample use of what has been done so far elsewhere with regard to the subject. Sections may comprise the various countries, cultures, churches, activities, therapeutic milieus, methods employed, the relevant functionaries, the diseases reported to have been cured and so on. The bibliography as well as the directory will serve as valuable databases which when availed of intelligently may yield insights not to be gained otherwise. Such material also helps the churches – and all others interested in the subject – to draw on reliable information.

Reliable information is indeed one of the long standing desiderata when studying healing, especially when it comes to the point of gathering the relevant data. It were medical anthropologists who observed in this regard: »Anecdotes often substitute for hard data. ... Many of the ›proofs‹ of the effectiveness of popular treatments are of [a questionable] validity. Before convincing answers [on healing] can be given, we need much more complete data and, especially, good case examples in which the level of sophistication in analysis and conclusion drawing is superior to [what normally is being offered].«<sup>11</sup>

<sup>10</sup> To achieve this one may approach David B. Barrett at Regent University (Virginia Beach, Virginia US) f. i. and avail of the material at hand in like minded institutions and/or the internet (take f. i. the ›church search engines‹ webpage prepared by the WCC at: <http://wcc-coe.org/wcc/links/search.html>). That will save on money and speed up the process.

<sup>11</sup> G. M. FOSTER / B. G. ANDERSON, *Medical Anthropology*, New York 1978, p. 126.

This critique applies to much of the missiological and church material as well. In order to arrive at reliability here a certain and definite format of reporting has to be established which takes conscious notion of the deficiencies found in the former acquisition of the respective information. Doing this one need not start from zero. One thereby may, for example, draw on the criteria which are employed by the ›Bureau Médicales‹ at Lourdes, France, when being asked to judge a miraculous healing as such.<sup>12</sup> The demand for a medical certificate to the effect that the patient suffers from a manifest disease before treatment is sought is one of such criteria; another one being that once patients testify that they have been healed they have to submit yet another such document stating that they actually did recover and stay well still.

While these sound fairly reasonable criteria one immediately encounters difficult problems when it comes to the question of intercultural hermeneutics. Some of the most important issues coming up here are addressed by Foster and Anderson in their ›Medical Anthropology‹ when they state: »The efficacy of a medical system is not easily evaluated; there are no universally agreed on units to be measured, and the personal biases and expectations of those who evaluate may differ greatly. There is not even agreement as to what is being judged. ... Insofar as the effectiveness of specific therapies is concerned, we also have poor data.«<sup>13</sup> This raises the question of how to achieve high quality data and compatibility of healing records. The preparation of respective concordances of the terminologies used may certainly be one way to achieve this goal. Such effort should concentrate on the essential semantics first. What actually are the terms used to describe ›healing‹, ›disease‹, ›illness‹, ›treatment‹ and so on in the various cultures? What precisely is the meaning of ›witch disease‹, of ›exorcism‹, of ›miracle cure‹ and the like? To raise these questions does not mean to expect definite answers to be given once and for all. No such answers will be possible to arrive at, save probably on the meta-theoretical level. What is intended instead is to keep the quest alive in order to come to a mutual understanding besides remaining alert of the significant differences and varieties.

Another way of working toward compatibility of data and semantics would be the encouragement of respective field-studies and in-depth-studies of interdisciplinary design. They could be carried out by concentrating on different regions, churches and the various aspects of the manifold healing activities. Co-operation with social anthropologists and especially the dialogue with the medical establishments ought to be sought. Otherwise the respective efforts are endangered to be stigmatised as something exotic and mysterious, or, to be more outspoken, to be irrelevant for most of the educated public. Avoiding this dialogue means to submit to such marginalization and to implicitly justify the charge instead of challenging the critiques. On top of this one has to be aware that hardly any clinician will easily be inclined to engage in such a dialogue as the medical anthropologist Arthur Kleinman has pointed out: »For researches in clinical medicine healing is an embarrassing word. It exposes the archaic roots of medicine and psychiatry, roots usually

<sup>12</sup> 1, Avenue Monseigneur Théas, F – 65108 Lourdes Cedex, France.

<sup>13</sup> Ibid. p. 124f.

buried under the biomedical science facade of modern health care. It suggests how little we really know about the most central function of clinical care. It resonates too well with the criticisms levelled by patients and consumers generally at modern health care. It raises questions that deal with human values, and meanings not easily reduced to technical problems that can be answered with simple biological explanations. And it strips away the illusion that biomedical research is the only scientific approach to health care problems. Instead, the question of healing makes it apparent that much of clinical science can only be approached from the perspective of social science.<sup>14</sup>

Knowing this, conscious attempts have to be made to get the medical establishments fully involved in this quest from the outset, which requires a high degree of interdisciplinary competency. It would be too optimistic to expect this happening all over. But it is mentioned here in order that at least some may identify this as their particular area of concern.

Finally: what is the expected outcome of all such efforts? Would it culminate in the construction of a ›theology of healing‹? I very much doubt and would strongly advise against any such attempt. While healing might well be interpreted along theological lines, as demonstrated above, it is not healing which makes theology. Theology, understood in the strict sense as being the critical reflection of the church, her ministry and the intelligible exploration of the Word of God, theology has to elucidate God's revelation to the world of which healing is but one element. Once theology centres just around healing it narrows down the richness of God's revelation and confines the ministry of Christ to that of the old Asclepius making the *ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου* become just *σωτήρ*. One should instead strive to work for an unbiased theological attitude toward healing and for the integration of respective activities into the ministry of the churches wherever possible; and to attain this would mean to achieve much.

In conclusion I draw a brief slate of theses for the furtherance of the missiological discourse on healing:

- Healing is not a specifically Christian topic or issue in and of itself.
- Healing today is available to an extent previously unknown in all of human history thanks to rational, evidence based medicine, pharmacology and therapy founded on the principles of natural science.
- The challenge of interpreting healing in Christian terms is put by the healing ministry of Jesus and the biblical mandate (Mt. 10:8; Lk. 9:2; 10:9) as well as by the contemporary abundance of healing phenomena within and outside the ecumenical fellowship of churches.
- Healing may well serve as an appropriate yardstick for the credibility of the proclamation of the Gospel, stressing the experiential aspect of the Good News.
- Healing can well be understood and interpreted according to Christian theology if the doctrine of Trinity is fully taken into account.

<sup>14</sup> A. KLEINMANN, *Patients and Healers in the Context of Culture*, Berkeley-Los Angeles-London 1980, p. 312.

- Taking healing seriously means to be prepared to face implicit critique of the medical, theological and ecclesiastical establishments.
- The declared task is not to establish a ›theology of healing‹ but to foster an unbiased acceptance of healing by the churches and its sober minded reflection by theology.

*Zusammenfassung:* Anliegen des Artikels ist es, die theologischen, ekklesiologischen sowie missionswissenschaftlichen Herausforderungen von Heilungen und Heilungsbewegungen aufzuzeigen. Im ersten Hauptteil werden die Hintergründe für das auffällige, aktuelle Interesse an Heilung analysiert. Das globale Auftauchen mancherlei Heilungsbewegungen innerhalb wie außerhalb der Kirchen wird als Reaktion auf die rasanten sozio-kulturellen Umwälzungen verstanden, die mit der technischen Zivilisation überall einhergehen. Dabei wird die Faktizität von Heilungen nicht geleugnet, wohl aber der naive Anspruch problematisiert, als handle es sich dabei stets um den Beweis der Präsenz einer übersinnlichen Kraft. Ebenso wird darauf aufmerksam gemacht, dass bei aller Euphorie jeweils nüchtern und kritisch zu fragen ist, ob es sich bei dem Engagement um Heilung nicht um eine eskapistische Ablenkung von anderen relevanten Problemen wie z.B. Gerechtigkeit und Frieden handelt. Dass Kirchen und Theologie über die bloße Aktualität des Themas hinaus ein authentisches Mandat haben, sich dem Phänomen der Heilung anzunehmen, ergibt sich aus dem biblischen Befund sowie aus mancherlei Problemen lokaler Kirchenleitungen (vor allem in Übersee) mit Heilerpersönlichkeiten. Allerdings wäre es nicht zutreffend, die hierarchischen Schwierigkeiten allein auf machtpolitische Konflikte zurückzuführen. Sie gründen nicht zuletzt auch auf einem verkürzten theologischen Verständnis von Heilung. Der zweite Hauptteil legt dar, wie eine theologisch angemessene Deutung von Heilung außer der Anthropologie vor allem die Schöpfungslehre, die Harmartologie, die Soteriologie, die Pneumatologie, die Ekklesiologie sowie die Eschatologie zu berücksichtigen hat oder kurz: im umfassenden Sinne trinitätstheologisch ausgeführt werden muss. Das bedingt letztlich nichts anderes als eine Revision der konventionellen Theologien. Jedoch kann es dabei nicht darum gehen, Theologie fortan als »Theologie der Heilung« zu entwerfen. Gerade davor wird im dritten Hauptteil, in dem praktische Schritte zur Bewältigung der damit gestellten theologischen Herausforderung angezeigt werden, ausdrücklich gewarnt. Anliegen ist die Gewinnung eines möglichst vorurteilsfreien theologischen wie kirchenpolitischen Umgangs mit dem Phänomen Heilung, wo immer es auftritt.

*Summary:* In this article the author explores the theological as well as the ecclesiological and missiological challenges of healings. In the first part the background of the present interest in healing is analysed. Its global appearance within and outside the churches is interpreted as a reaction to the terrific speed of socio-cultural changes brought about all over by modern civilisation. Not denying the fact of healing as such it is the naive claim of healing as a demonstration of the presence of some supernatural power which gets contested, while at the same time sober-mindedness with regard to any euphoric support of healing activities is demanded, for this might well serve as an excuse not to address other important and burning issues like justice and peace. Beyond that it is argued that churches and theology do have an authentic mandate to care for healing due to the biblical witness as well as to the many healing activities within present day Christianity, especially overseas. The second part unfolds a theological interpretation of healing showing that besides anthropology it is creation, harmartiology, soteriology, pneumatology, ecclesiology and eschatology which have to be considered in such an undertaking as well, or, to be brief: a theological valid interpretation demands

a thorough trinitarian rewriting of most of established theology. The aim is not to bring about a ›theology of healing‹. This is explicitly advised against in the third part, in which practical steps on how to master the challenge are being presented. Finally the aim of the article is the achievement of theological open-mindedness toward dealing with the phenomenon of healing wherever it is encountered.

*Sumario:* El artículo quiere mostrar los desafíos teológicos, eclesiológicos y misiológicos de las curaciones y movimientos curativos. La primera parte analiza los motivos del especial interés que despiertan hoy las curaciones. La irrupción global de ciertos movimientos curativos dentro y fuera de la Iglesia es interpretada como una reacción a los rasantes cambios socio-culturales que conlleva la civilización técnica. No se trata de negar la facticidad de las curaciones, sino de problematizar la ingénua pretensión de que se trate siempre de un signo de la presencia de una fuerza transcendental. A pesar de la euforia que despiertan las curaciones, es necesario examinar de forma serena y crítica si la acción curativa no significa una evasión de otros problemas importantes como p.e. la justicia y la paz. Por encima de la mera actualidad del tema, las iglesias y las teologías tienen una auténtica obligación de ocuparse del fenómeno curativo, como se desprende tanto de la Biblia como de ciertos problemas de las jerarquías de iglesias locales (sobre todo en ultramar) con algunas personalidades de curanderos. No sería justo reducir las dificultades jerárquicas a conflictos con el poder político. Se deben también a una estrecha visión teológica del fenómeno curativo. La segunda parte muestra que una interpretación teológica adecuada del fenómeno curativo debe tener en cuenta no sólo la antropología, sino también la doctrina de la creación, la harmartología, la soteriología, la pneumatología, la eclesiología y la escatología, es decir que debe ser una interpretación trinitaria en el amplio sentido de la palabra. Esto implica finalmente una revisión de las teologías convencionales. No se trata naturalmente de reducir la teología a la »teología de la curación«. Precisamente la tercera parte, en la que se presentan pasos prácticos para asumir el desafío teológico mencionado, llama la atención sobre dicho peligro. Se trata más bien de llegar a una visión teológica y eclesiológica del fenómeno curativo que sea lo más imparcial posible.

# DER ERSTE ETHNOGRAPH AMERIKAS

// Ramón Pané und sein Bericht von 1498

von Michael Sievernich SJ

Im Rahmen der europäischen Expansion zu Beginn der frühen Neuzeit kamen mit den Entdeckern und Eroberern auch christliche Missionare, vor allem Ordensleute, in die Neue Welt. Unter diesen ersten Missionaren Amerikas befand sich auch der Hieronymit Ramón Pané, der einige Jahre unter den indianischen Ureinwohnern (Tainos) jener karibischen Insel lebte, die von den Spaniern *La Española* genannt wurde, und der wenigstens rudimentär die Sprache der Indianer erlernte. Dies versetzte ihn in die Lage, die fremde Kultur und Religion besser kennenzulernen und aufgrund dieser Kenntnisse erste Missionsversuche zu unternehmen. Auf diesem Hintergrund verfasste er 1498 einen »Bericht über die Altertümer der Indianer« (*Relación acerca de las antigüedades de los indios*),<sup>1</sup> der als überaus bedeutsame Quelle dieser frühen Zeit der Conquista gilt. Mit Fug und Recht bezeichnete der große Missionshistoriograph Robert Streit (1875–1930) den katalanischen Mönch als »ersten Ethnographen Amerikas«.<sup>2</sup> Seitdem haben seine Gestalt und sein Werk in der einschlägigen Literatur zunehmend Profil gewonnen, so dass sich ein neuer Blick auf Ramón Pané<sup>3</sup> und sein berühmtes opusculum im Kontext seiner Zeit lohnt.

## 1. Expansion und Religion

Das Abenteuer einer Indienfahrt auf dem westlichen Seeweg, das der Genuese Cristoforo Colombo (Cristóbal Colón) 1492 im Dienst der Katholischen Könige, Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragón, unternahm, hatte nicht nur die Erweiterung der Herrschaftsräume und der Handelsbeziehungen zum Zweck, sondern umfasste auch den Auftrag, den christlichen Glauben zu verbreiten. Kolumbus selbst hatte neben materiellen Interessen sicher auch religiöse Motive für sein riskantes Unternehmen, das franziska-

<sup>1</sup> Fray Ramón PANÉ, *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*. Nueva versión, con notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom (Colección América Nuestra 5), México 1987 (im Folgenden nach Kapiteln zitiert).

<sup>2</sup> Robert STREIT, Fr. Roman Panes O.S.Hier., der erste Ethnograph Amerikas, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 10 (1920) 192–193.

<sup>3</sup> In älteren Werken erscheint er bisweilen als Jeronimo Roman, so bei Friedrich WEBER, *Beiträge zur Charakteristik der älteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika*, Leipzig 1911, 48.

nischer Spiritualität und kreuzfahrerischer Mentalität entsprang. Seinen Vornamen wörtlich nehmend, unterschrieb er seine Briefe mit »Xto ferens« (Christusträger), und auch Zeitgenossen wie Bartolomé de Las Casas verweisen auf seinen providentiellen Namen. Der für ihn ausgestellte königliche Schutzbrief vom 17. April 1492 nannte als Reisezweck die Überquerung der ozeanischen Meere »um des Dienstes an Gott und der Verbreitung des rechten Glaubens willen sowie auch zu unserem Nutzen und Vorteil.«<sup>4</sup> Auch der Schiedsspruch Papst Alexanders VI., der nach der Entdeckung der karibischen Inseln mit der Bulle *Inter caetera* (3. Mai 1493) die Einflussphären der iberischen Mächte durch eine in Nord-Süd-Richtung verlaufende Demarkationslinie westlich der Azoren abgrenzte und die neu entdeckten und noch zu entdeckenden Gebiete der spanischen Krone als Lehen verlieh, betont die religiöse Pflicht der Könige, »die Völkerschaften auf den Inseln und Ländern zur Annahme der christlichen Religion zu bekehren« und Missionare »zur Unterweisung der genannten Einwohner im katholischen Glauben und in den guten Sitten zu schicken.«<sup>5</sup>

Auf seiner ersten Reise verzichtete Kolumbus auf geistliche Begleitung, richtete aber selbst, wie in seinem Bordbuch nachzulesen ist,<sup>6</sup> beim ersten Landgang am 12. Dezember 1492 das Kreuz auf. Diese Szene der Kreuzaufrichtung, Zeichen der Landnahme und der christlichen Religion, illustrierte de Bry in seinem großen Amerika-Werk<sup>7</sup> mit einem Kupferstich, der bis heute die Ikonographie der Conquista prägt. Bei den weiteren Reisen ließ Kolumbus sich von Geistlichen begleiten. Als er Ende 1493 mit 17 Schiffen zu seiner zweiten, bis 1496 dauernden Reise aufbrach, um die neue Welt der großen Antillen weiter zu erforschen, befand sich unter den etwa 1400 Personen, die an der Expedition teilnahmen, auch eine kleine Gruppe von zwölf Ordensleuten, darunter vier Franziskaner, zwei Merzedarier, jeweils ein Mitglied des Santiago-Ritterordens und des Ordens der Hieronymiten. Sie standen unter Leitung des vom Papst zum Apostolischen Vikar der neu entdeckten Gebiete ernannten Katalanen Bernal Boyl (Buil), eines ehemaligen Benediktiners vom Montserrat, der Minimit geworden war. Sie hatten die doppelte Aufgabe der religiösen Betreuung der Expeditionsteilnehmer und der Missionierung der fremden Völker. Die meisten Mitglieder dieser Gruppe, darunter auch ihr Leiter, beschränkten ihre Tätigkeit auf der »Spanischen Insel« (*La Española* oder *Hispaniola*; heute Haiti und Dominikanische Republik) jedoch weitgehend auf die pastorale Betreuung ihrer europäischen Landsleute, waren zudem oft in deren Streitigkeiten verwickelt und kehrten bald wieder nach Spanien zurück. Nur drei Mitglieder der Gruppe blieben länger und wandten sich den Einheimischen zu. Sie interessierten sich für deren Lebensweise und Religion und

<sup>4</sup> Der Text des Schutzbriefs in: Eberhard SCHMITT (Hg.), *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 2: Die großen Entdeckungen, München 1984, 108f.

<sup>5</sup> Text der Bulle in: *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592*, Bd. 1, hg. von Josef METZLER, Città del Vaticano 1991, Dok. Nr. 1 und 2; dt. in: Michael SIEVERNICH u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, 472ff.

<sup>6</sup> Cristóbal COLÓN, *Los cuatro viajes. Testamento*, ed. Consuelo VARELA, Madrid 1986, 124.

<sup>7</sup> Vgl. *America de Bry 1590–1634. Amerika oder die Neue Welt. Die »Entdeckung« eines Kontinents in 346 Kupferstichen*, bearb. und hg. von Gereon SIEVERNICH, Berlin-New York 1990, 162.

unternahmen erste Schritte, sie mit dem christlichen Glauben bekannt zu machen. Es waren die beiden als robust, fromm und tugendhaft beschriebenen Franziskanerbrüder Juan de la Deule (el Bermejo) und Juan Tisin (Cosin)<sup>8</sup> sowie Ramón Pané vom Orden des hl. Hieronymus, wahrscheinlich ebenfalls Laienbruder, der sich selbst als »pobre ermitaño«, armer Eremit bezeichnete. Mit den beiden Minderbrüdern begann eine franziskanische Präsenz auf dem neu entdeckten Kontinent, die rasch zunehmen und zu einem Motor der Christianisierung werden sollte. In den drei Jahrhunderten der hispanoamerikanischen Kolonialzeit werden die Franziskaner über die Hälfte aller 15.000 Missionare stellen, in weitem Abstand gefolgt von den Jesuiten, Dominikanern, Kapuzinern und anderen Orden.<sup>9</sup>

Wie die beiden Franziskaner, so zeichnete sich auch Ramón Pané durch seinen missionarischen Eifer aus, der ihn bewegte, sich im Sinn des königlichen und päpstlichen Auftrags den indianischen Völkern auf Haiti zuzuwenden und als ersten unabdingbaren Schritt zur interkulturellen Kommunikation die Sprache zu lernen. Zur Zeit der Ankunft der Europäer lebten auf den karibischen Inseln neben den als kriegerisch geltenden Kariben vor allem die friedlichen, später ausgerotteten Taino, die zur Völkergruppe der im zirkumkaribischen Raum verbreiteten Aruak (Arawak) gehörten.<sup>10</sup> Diese in Dorfgemeinschaften zusammenlebenden Indianer waren auf Puerto Rico, Haiti, Kuba und Jamaica zu finden; sie lebten sesshaft auf der Stufe einer frühen Pflanz- und Jägerkultur und ernährten sich hauptsächlich von Maniok und Mais, Fisch und Wildbret. Gesellschaftlich stand ein Kazike an der Spitze eines in Adel, Freie und Hausdiener (naboría) geschichteten Gemeinwesens; auf Haiti gab es sechs Kazikenherrschaften. Auch ihre Religion war differenziert und umfasste Rituale und Mythen, Ahnenverehrung und Seelenlehre, Idole (cemí) und Zauberärzte (behique).<sup>11</sup> In diese ihnen fremde Kultur und Religion begaben sich Ramón Pané und seine franziskanischen Mitstreiter hinein, um sie kennenzulernen und missionarisch tätig zu werden. Allerdings war der Kontext für eine friedliche Mission nicht gerade günstig, weil die zunächst friedliche Begegnung der Spanier mit den Indianern in einen militanten Kulturzusammenstoß umgeschlagen war und militärische Strafexpeditionen die Botmäßigkeit herstellen sollten.<sup>12</sup> Diese Hintergründe reflektiert auch der Bericht des Ramón Pané, wenn er davon erzählt, dass die Indianer einen ihrer alten Mythen auf die Spanier hin ausgedeutet hätten. Dem Mythos zufolge sollten einmal bekleidete Leute in ihr Land kommen, um es zu beherrschen und um zu töten, auch werde man hungers sterben. Zuerst hätten die Indianer diesen Mythos auf den kriegsfreudigen Nachbarstamm der

<sup>8</sup> Mariano ERRASTI, *América Franciscana*, Bd. 1: Evangelizadores e indigenistas en el siglo XVI, Santiago de Chile 1986, 13–27.

<sup>9</sup> Vgl. Johannes MEIER, Die Orden in Lateinamerika. Historischer Überblick, in: SIEVERNICH, *Conquista* (Anm. 5) 13–33.

<sup>10</sup> Zur Kultur der Aruak vgl. Irving ROUSE, The Arawak, in: *Handbook of South American Indians*, Bd. 4, ed. Julian H. STEWARD, Washington 1948, 507–546.

<sup>11</sup> Zur Religion der Aruak vgl. Stephen GLAZIER, The Caribbean Religion, in: *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 3, ed. Mircea ELIADE, New York-London 1987, 81–90.

<sup>12</sup> Zum Vorgehen der Spanier auf Hispaniola vgl. Urs BITTERLI, *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986, 77–96; Bitterlis Urteil über die »äußerst magere Ausbeute ethnographischer Information« (S. 85) dürfte daher rühren, dass er Ramón Panés Bericht weder beachtet noch zitiert.

caníbales (Kariben)<sup>13</sup> gedeutet, doch als diese nur Raubzüge unternahmen und dann wieder verschwanden, glaubten sie, dass es andere Leute sein müssten; und heute glauben sie, dass es der Admiral Kolumbus und seine Leute seien (Kap. 25).

## 2. Mönch und Missionar

Das Geburtsdatum von Ramón Pané ist ebenso wenig bekannt wie sein Todesdatum. Zu den wenigen bekannten biographischen Daten gehört, dass er katalanischer Herkunft war und zum Orden der Hieronymiten gehörte, deren autonome Klöster wohl über den Spielraum verfügten, einem Mitglied die Teilnahme an einem so gewagten Unternehmen wie dem des Kolumbus zu erlauben.

Die spanischen Eremiten vom hl. Hieronymus (Ordo S. Hieronymi, OSH)<sup>14</sup> waren ein streng monastischer Orden, der im 14. Jahrhundert gegründet worden war und sich auf die Augustinusregel verpflichtet hatte. Im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit gehörte er angesichts des Niedergangs des Ordenslebens zu den angesehensten monastischen Institutionen Spaniens, die trotz Krisen das besondere Vertrauen der Krone genossen, wie die Wertschätzung durch Karl V. und später Philipp II. zeigt. Da die Indianerschutzgesetze von Burgos (1511) kaum Wirkung zeigten, entsandte der Regent Kardinal Cisneros drei Hieronymiten auf die Antillen, die 1516–1518 kolonialisatorische Reformen durchführen sollten, ohne sich indes gegen die Siedlerinteressen durchsetzen zu können.<sup>15</sup>

Der Hieronymitereremit Ramón Pané<sup>16</sup> kam als Teilnehmer der zweiten Reise des Kolumbus Ende 1493 in der Festung Navidad an, die Kolumbus auf der ersten Reise auf Haiti hatte anlegen lassen, die aber inzwischen zerstört worden war. Von dort fuhr er weiter und ging im Januar 1494 in der neu angelegten Siedlung Isabela an Land. Dort lernte er in der Region Macorís im Hinblick auf die Missionsarbeit eine der drei Indianersprachen der Insel. Damit praktizierte er einen völlig anderen Umgang mit den Indianern als seine Landsleute meist bescheidener sozialer Herkunft, die sich als die neuen Herren der Indianer fühlten, sie entsprechend behandelten und sich dienstbar machten.

Bei einem Treffen mit Kolumbus 1495 trug dieser ihm auf, sich ins Gebiet des Kaziken Guarionex zu begeben, sich dort einzuleben und die Hauptsprache der Insel zu erlernen. Dafür erbat sich der Hieronymitenmönch die Begleitung durch den sprachkundigen und auf den Namen Juan Mateo getauften Indianer Guatícaba. Zwei Jahre verbrachte er beim

<sup>13</sup> Der Name der Karaiben oder Kariben (caribe), denen man Anthropophagie nachsagte, wurde von den Spaniern zu caníbale verballhornt und ging als Lehnwort mit der Bedeutung »Menschenfresser« in die europäischen Sprachen ein, deutsch »Kannibale«.

<sup>14</sup> Vgl. J. R. L. HIGHFIELD, *The Jeronimites in Spain, their Patrons and Success*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983) 513–533.

<sup>15</sup> Vgl. Pedro BORGES, *Misión y civilización en América*, Madrid 1987, 83–88.

<sup>16</sup> Vgl. Johannes MEIER, *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln. Die Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung (1511/22) bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Immensee 1991, 205–208.

Kaziken Guarionex und lehrte ihn seinem eigenen Bericht zufolge Glauben und Sitten der Christen, doch ohne missionarischen Erfolg. Denn der Kazike zeigte sich zwar gelehrig und wollte Christ werden, doch da ihn andere Kaziken auf die Tatsache hinwiesen, dass die Christen sich mit Gewalt ihres Landes bemächtigt hatten, ließ er davon ab und bekämpfte die Europäer. Enttäuscht verließ daher Ramón Pané diese Region und ging zu einem anderen Kaziken namens Mabiatué, der ihm zugänglicher zu sein schien, wie er am Ende seines Berichts lobend herausstellt; denn seit drei Jahren zeige dieser guten Willen, wolle Christ werden und nicht mehr als eine Frau haben, obwohl Kaziken bis zu zwanzig zu haben pflegten (Kap. 26). Im Auftrag des Kolumbus verfasste er 1498, nach etwa vier Jahren Aufenthalt unter den Indianern, einen Bericht über deren Sitten, Gebräuche und Religion. Sicher kann er als »erster Ethnograph Amerikas« gelten (R. Streit), auch wenn ihn die Fachwissenschaft der Kulturanthropologie (Ethnologie) nur am Rande zur Kenntnis nimmt. Aufgrund seiner wenigstens anfanghaften Missionsversuche kann er auch als »der erste Katechet Amerikas«<sup>17</sup> gelten. Nach den Jahren seines von ihm selbst beschriebenen Aufenthalts auf Haiti verlieren sich sein weiteres Wirken, seine Aufenthaltsorte und sein Sterbedatum im Dunkel der Geschichte.

Die zeitgenössischen Urteile über Ramón Pané sind zwiespältig. Auf der einen Seite werden seine gute Intention, sein Bemühen um Sprachenkenntnis und sein missionarischer Eifer gelobt, was angesichts des bei den Eroberern üblichen Umgangs schon eine große Leistung darstellte. Andererseits aber werden auch Einfachheit, mangelnde Sprach- und Kulturkenntnisse getadelt. Bartolomé de las Casas, der 1502 erstmals nach Haiti kam, hatte Ramón Pané persönlich kennengelernt und das Manuskript seines Berichts gelesen, den er später in seiner groß angelegten ethnographischen Schrift *Apologética Historia Sumaria* teilweise als Quelle auswerten wird.<sup>18</sup> In diesem Werk beschreibt er Pané als einen »einfachen Menschen« guten Willens, der wenigstens etwas von den Indianersprachen verstand. Er habe erforscht, was er vermocht habe und was seine Sprachenkenntnis zugelassen hätte. Doch habe er nur die Sprache der Region Macorís gesprochen, ohne sie jedoch perfekt zu beherrschen. Von den sonstigen Sprachen habe er keine große Ahnung gehabt; das aber sei immerhin erheblich mehr gewesen als bei allen anderen. Denn normalerweise hätten dort weder Kirchen- noch Weltleute Indianersprachen gelernt, um die Völker im Glauben zu unterrichten, sondern nur um sich der Leute zu bedienen. »Nur Fray Ramón«, schreibt er, habe anscheinend »einigen Eifer und guten Willen« (algún celo y deseo bueno) besessen, den Indianern die Kenntnis Gottes beizubringen. Da er dies aber als »einfacher Mensch« (hombre simple) nicht recht zu tun verstanden habe, habe er den Indianern nur das Paternoster und Avemaria und einige Worte über den Schöpfergott beigebracht, doch konfus und mit ziemlich vielen Fehlern. Ramón Pané tat in den Augen von Las Casas, »was er konnte« (lo que pudo), wie dieser mehrfach betont. Las Casas

<sup>17</sup> Hugo POLANCO BRITO, Fray Ramón Pané, primer maestro, catequizador y antropólogo del Nuevo Mundo, in: *Para una historia de la evangelización en América Latina* (III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo 1975), Barcelona 1977, 127–140, hier 131.

<sup>18</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética Historia Sumaria*, 3 Bde., (Obras completas 6–8), hg. von Vidal ABRIL CASTELLÓ u.a., Madrid 1992. Erwähnung Panés und Auswertung seines Berichts in den Kap. 120, 130, 166 und 167.

billigt ihm also einen guten Ruf und Glaubwürdigkeit auf der Insel zu sowie ein eifriges missionarisches Bemühen, doch zugleich wirft er ihm vor, einige Dinge nur verwirrend und mit wenig Substanz darzustellen. Er tat zwar, »was er konnte«, dies aber habe nicht genügt, um die Indianersprachen hinreichend zu beherrschen, ja nicht einmal, um die kastilische Sprache gut zu sprechen (Panés Muttersprache war Katalanisch). Dieses harsche lascasianische Urteil über die Fähigkeiten des Ramón Pané findet sich in fast wörtlicher Wiedergabe in der Ende des 16. Jahrhunderts verfassten *Historia Eclesiástica Indiana*<sup>19</sup> (I, 6) des in Mexiko tätigen Franziskaners Gerónimo de Mendieta, so dass man annehmen muss, dass dieser die Passage ohne Quellenangabe von Las Casas übernommen hat; denn nach eigener Aussage (IV, 41) hatte er dessen Manuskript der *Apologética Historia* im Konvent Santo Domingo in der Stadt Mexiko eingesehen.

### 3. Ethnographie und Theologie

Ramón Pané ist vor allem durch seinen »Bericht über die Altertümer der Indianer« (*Relación acerca de las antigüedades de los indios*), den er im Auftrag des Kolumbus verfasste, in die Geschichte eingegangen. Dieser kurze Bericht über die Kultur und Religion der Tainos auf Haiti ist die »einzige direkte Quelle«<sup>20</sup> jener Zeit sowohl über die vorkolumbianische Kultur auf dieser großen Antilleninsel als auch über die ersten Missionsversuche unter den Indianern.

Die komplexe Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte des Berichts zeigt die Bedeutung, die man dem Bericht schon früh beigemessen hat. Das gilt auch für Las Casas, der zwar die genannten Zweifel an den Fähigkeiten des katalanischen Mönchs äußert, doch zugleich umfangreiche Teile des Berichts in seine Ethnographie der amerikanischen Völker übernimmt. Ein italienischer Humanist am spanischen Hof, Pietro Martire d'Anghiera (Petrus Martyr Anglerius), nahm Auszüge aus dem Bericht Panés in die erste seiner acht »Dekaden über die Neue Welt« (I, 9) auf, die in schneller Folge erschienen und Europa über Amerika informierten, zuerst auf Italienisch (Venedig 1504), dann auf Lateinisch (Sevilla 1511, Alcalá 1516), vollständig in Alcalá 1530. Fernando, der Sohn des Christoph Kolumbus, nahm den gesamten Bericht in die Lebensbeschreibung seines Vaters auf, die erstmals in einer von Alfonso de Ulloa angefertigten italienischen Übersetzung erschien (Venedig (1571)). Schließlich nahm auch der kritische Bartolomé de las Casas, wie gesagt, wesentliche Teile in seine *Kurze apologetische Geschichte* auf (Kap. 120, 130, 166, 167), mit der er advokatorisch zugunsten der Indianer eintreten wollte.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Jerónimo de MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 Bde. (BAE 260/61), estudio preliminar y edición Francisco SOLANO Y PÉREZ-LILA, Madrid 1973, hier Bd. 1, 24.

<sup>20</sup> Lorenzo GALMÉS, *Grandes evangelizadores americanos*, in: *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (siglos XV–XIX), hg. von Pedro BORGES, Bd. 1, Madrid 1992, 615–630, hier 616.

<sup>21</sup> Erste deutsche Teilübersetzung in: Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1995.

Im einzelnen beschreibt Pané in 26 kleinen Kapiteln die Schöpfungsmythen von der Herkunft der Menschen und der Entstehung des Kosmos (Kap. 1–9), die Vorstellungen von den Toten, ihrem Aufenthaltsort und ihren nächtlichen Erscheinungen (Kap. 10–13), die Schamanen (Zauberärzte) sowie ihre Praktiken und Heilungen (Kap. 14–18), die Verfertigung und Wirkung der Götterbilder (*cemí*) (Kap. 19–24), die eigenen missionarischen Aktivitäten einschließlich der Erfolge und Misserfolge (Kap. 25–26). Bei seiner Darstellung beruft sich Pané entweder auf seine eigenen Erfahrungen (*por experiencia*) als Augenzeuge oder auf das Hörensagen. Natürlich nähert sich Pané nicht wie ein heutiger Ethnologe bei der Feldforschung seinem Gegenstand, doch zeigt der Bericht eine für eine Erstbegegnung erstaunliche Fähigkeit distanzierter Beschreibung, die nur selten von Werturteilen unterbrochen wird, wenn er etwa von den »Täuschungen« (*engaños*) und »Märchen« (*fabulas*) der Schamanen spricht (Kap. 14), die er wiederum als Zaubermeister (*hechiceros*) bezeichnet (Kap. 19). Im Stil der Zeit kennzeichnet er die indianischen Praktiken der Verehrung der Götter als Idolatrie und Aberglaube und bedauert dieses »ignorante Volk« (Kap. 24). »Ich schreibe«, so beginnt er seinen Bericht, »was ich von den Glaubensvorstellungen (*creencias*) und Götzendienereien (*idolatrías*) der Indianer habe in Erfahrung bringen und verstehen können, und von der Art und Weise, wie sie ihre Götter verehren« (Einleitung). Der Bericht gibt nur sehr geringe Auskünfte über den Lebensraum und den Lebensunterhalt, die soziale Organisation und die materielle Kultur der Taino. Das Hauptaugenmerk richtet Pané auf die religiösen Mythen und Rituale. Aus der Beschreibung der Idole, der Praktiken der Kaziken und Schamanen, der Musikinstrumente und der epischen Gesänge (*areitos*) sowie der für die Trance benutzten Drogen kann man jedoch einige Rückschlüsse auf den Kulturbesitz ziehen.

Ein besonderes Augenmerk des Berichts gilt den zahllosen sakralen Bildwerken, die mit dem Sammelnamen *cemí* bezeichnet werden. Es handelt sich dabei um Idole, die aus Stein oder aus Holz gefertigt sind, die bisweilen Gebeine der Vorfahren enthalten und unter Umständen auch sprechen, essen und weinen können (Kap. 15). Pané beschreibt diese Idole, meist anthropomorphe Plastiken, die sowohl Ahnen als auch Naturgottheiten repräsentieren und den Mittelpunkt der Taino-Religion bilden.<sup>22</sup> Der Bericht Panés beschreibt auch die Herstellung der Idole, von der Auswahl des Holzes und der Bearbeitung des Steins, sowie ihre Verehrung oder Befragung durch die Schamanen, die dabei unter starken Drogen stehen (Kap. 19). Schließlich benennt er einige der Idole<sup>23</sup> namentlich und beschreibt die ihnen zugeschriebenen Einwirkungen auf Naturereignisse wie Wind und Regen, auf die Jagd, auf den Krieg, den Pflanzenwuchs (*yuca*, Maniok) oder auf Krankheiten (Kap. 19–24).

<sup>22</sup> Vgl. Walter KRICKEBERG u.a., *Die Religionen des alten Amerika*, (Die Religionen der Menschheit 7), Stuttgart 1961, 352f.

<sup>23</sup> Abbildungen der erwähnten Idole (*cemí*) Yúcahu Bagua Maórocoí und Atabey (Einleitung), Opiyelguobirán (Kap. 22), Guabancex (Kap. 23), Deminán Caracaracol (Kap. 10) in: Hernán PÉREZ DE OLIVA, *Historia de la invención de las Yndias*, estudio, edición y notas de José Juan ARROM (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo XX), Bogotá 1965, nach S. 48, 80, 96.

Ein besonderes Interesse gilt auch dem *behique*, dem Schamanen,<sup>24</sup> der ärztliche, priesterliche und prophetische Funktionen in sich vereint und daher auch Arzt (*médico*), Mediziner (*brujo*) oder Zauberer (*hechicero*) genannt wird (Kap. 19). Die Hauptfähigkeiten des Zauberarztes bestehen dem Bericht zufolge darin, dass sie mit den Toten und den Idolen sprechen können, also Mittler zwischen Diesseits und Jenseits sind; dass sie die Taten und Geheimnisse der Leute kennen; dass sie Krankheiten heilen können. Um ihre Kräfte zum Heilen, zum Kontakt mit den Idolen und zum Weissagen aktivieren zu können, reinigen sie sich vorher, indem sie mehrere Tage fasten und ein Pulver durch die Nase schnupfen, das *cohoba* heißt (Kap. 15, 19). Bei diesem Pulver handelt es sich um eine halluzinogene Substanz, die aus dem Samen des Baumes der Gattung *Anadenanthera* oder *Piptadenia peregrina* hergestellt wird und, mit einem doppelästigen Schnupfrohr genommen, stark narkotisierende Wirkung entfaltet und zu Trancezuständen führt. Ausführlich stellt der Bericht auch die Handlungen dar, die der *behique* als Zauberarzt vornimmt, wenn er durch Berühren, Blasen und Saugen am Körper des Patienten Krankheiten zu heilen versucht, aber auch die Rache, die er von den Angehörigen erfährt, wenn der Kranke trotz Behandlung sterben sollte und man dies darauf zurückführt, dass der Zauberarzt das reinigende Fasten nicht eingehalten hat (Kap. 16–18).

Der Mönch Ramón Pané interessierte sich freilich nicht aus wissenschaftlichen Gründen für die indianische Religion, sondern weil er den christlichen Glauben verbreiten wollte, allerdings ohne auf diese Missionsaufgabe in einer völlig unbekanntem Kultur sprachlich oder methodisch vorbereitet gewesen zu sein. Dazu kamen die kontraproduktiven Rahmenbedingungen einer Situation der militärischen Eroberung (*conquista*), der politischen Dominanz und der wirtschaftlichen Ausbeutung, die den friedlichen Kultur- und Religionskontakt erschwerten.

Seine Missionsmethode bestand im Wesentlichen in einer rudimentären Katechese,<sup>25</sup> die sich inhaltlich am Schöpfungsglauben orientierte, wenn es sich bei den Adressaten um die unterste soziale Klasse der Hausdiener (*naboría*) handelte, oder an den Gebets- und Bekenntnisformeln, wenn es sich um die oberste soziale Schicht der Kaziken handelte. Im Fall des zunächst bekehrungswilligen Kaziken Guarionex verlief die Missionsarbeit so, dass Pané und der ihn begleitende Franziskaner »unseren heiligen Glauben« und »die Sitten (*costumbres*) der Christen« lehrte, indem er dem Kaziken und seinem Haus die christlichen Grundgebete (*Vater unser*, *Ave Maria*) sowie das Glaubensbekenntnis (*Credo*) beibrachte und sie anwies, diese Formeln zweimal täglich (in Latein?) zu rezitieren (Kap. 25). Während dieser Kazike sich später wieder vom Christentum abwandte, weil ihm die Nähe zu den gewalttätigen Spaniern die Kritik seiner Landsleute einbrachte, berichtet Pané auch von einem Missionserfolg: Die Dienerschaft (*naboría*) eines anderen Herrn, insgesamt 16 miteinander verwandte Personen, bekehrte sich und empfing die Taufe. Hier bestand die

<sup>24</sup> Zur Rolle der Schamanen bei den karibischen und südamerikanischen Naturvölkern vgl. KRICKEBERG, *Religionen* (Anm. 22), 369–376.

<sup>25</sup> Josep Ignasi SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*, Bd. 1, Madrid–Frankfurt 1999, 35ff.

Katechese inhaltlich nur darin, dass man den Indianern zu verstehen gab, dass es einen Schöpfergott gebe, der alle Dinge, Himmel und Erde geschaffen hat (Kap. 26). Unter den auf diesen Glauben im Jahr 1496 Getauften befand sich auch der auf den Namen Juan getaufte Guaticaba, den Pané als den besten aller Indianer und den Verständigsten im Glauben schätzte. Dem Bericht Panés zufolge war er der erste, der bei der Verfolgung durch Guarionex den Märtyrertod erlitt, mit den Worten »Dios naboría daca« (ich bin Diener Gottes) auf den Lippen. Dieser frommen Deutung widerspricht allerdings vehement Las Casas, weil dieser und andere Indianer nicht wegen ihres Glaubens getötet worden seien, sondern weil sie »mit den Spaniern gelebt« und diese so ungeliebten Besatzer verteidigt hätten (*Apologetica Historia Sumaria*, cap. 167).

Ein typisches Missverständnis, von dem Ramón Pané erzählt, zeigt, dass seine Kenntnis von Kultur und Sprache der Tainos nicht ausreichte, um bestimmte Ereignisse richtig zu deuten und einzuordnen. Pané hatte den erwähnten getauften Indianern in einer Hütte christliche Bilder hinterlassen, die sie bewachten und vor denen sie beteten. Leute des zum Verfolger gewordenen Kaziken Guarionex aber bemächtigten sich mit Gewalt der Bilder, begruben sie auf ihren Feldern, urinierten darüber und hofften auf gute Frucht. Da die Spanier diesen Vorgang nicht als agrarisches Fruchtbarkeitsritual erkannten, das den Bildern eine besondere Kraft zuschrieb, konnten sie darin nur eine Schändung (*vituperio*) der Bilder sehen. Daher veranlassten die spanischen Autoritäten eine harte Bestrafung der Übeltäter und ließen sie öffentlich verbrennen. Die Macht der Bilder sollte sich aber, Pané zufolge, dann doch in der Fruchtbarkeit auswirken und zugleich ein wunderbarer Beweis des Christentums werden. Denn als die Leute von Guarionex den vorgesehenen Tribut (Gold) zahlen sollten, erhoben sie sich, töteten einige der indianischen Christen, gruben die Bilder auf den Feldern wieder aus und zerstörten sie. Doch wenige Tage später wuchsen an demselben Ort, für alle erkennbar, Süßkartoffeln (*aje*) in Form eines Kreuzes (Kap. 26).

Ramón Pané, der erste Mönch und Missionar Amerikas, hat der Nachwelt mit seinem Bericht eine außerordentlich wertvolle Quelle hinterlassen, die ethnographische Aufklärung über die Kultur und Religion der Tainos mit der Nachricht über die ersten missionarischen Schritte der christlichen Religion im indianischen Umfeld verbindet. Damit zeigt er implizit auf, wie Kultur und Religion aufeinander bezogen und in den jeweiligen politischen Kontext verwoben sind, welche kulturellen und sprachlichen Kenntnisse erforderlich sind und welche Anstrengungen eine Inkulturation des christlichen Glaubens erfordert.

*Zusammenfassung:* Der katalanische Mönch Ramón Pané, Eremit des Hieronymitenordens, der 1493 auf der zweiten Reise des Kolumbus nach Amerika kam, gilt als erster Ethnograph und Missionar Amerikas. Über sein Leben ist wenig bekannt, aber sein kleiner, 1498 auf Haiti (La Española) verfasster *Bericht über die Altertümer der Indianer* sollte eine große Wirkungsgeschichte haben, weil andere Chronisten der Conquista den Bericht oder Auszüge daraus überlieferten (Peter Martyr d'Anghiera, Fernando Kolumbus, Bartolomé de las Casas). Auf der einen Seite beschreibt Pané die Kultur und Religion der zur Gruppe der Aruak gehörenden Taino-Indianer, die er während eines mehrjährigen Aufenthalts kennengelernt und deren Sprache er wenigstens rudimentär erlernt hatte. Insbesondere befasst er sich mit den Mythen und der Kosmologie der Aruak, mit den hölzernen oder

steinernen Idolen (cemí) und ihrer Funktion, sowie mit den Praktiken der Zauberärzte (behique), darunter vor allem Heilungen und Prophezeiungen unter Einfluss halluzinogener Pflanzen (cohoba). Auf der anderen Seite beschreibt er seine sehr einfachen Missionsmethoden, die je nach sozialem Stand der Adressaten differierten. Die Kaziken lehrte er den Glauben und die Sitten der Christen, indem er ihnen das *Vater unser* und das *Credo* beibrachte, während die Dienerschaft (naboría) nur lernte, dass es einen Schöpfergott gibt, der alles geschaffen hat. Der Bericht Pané ist eine außerordentlich wertvolle Quelle für das interdisziplinäre Studium der Kultur und Religion der Taino auf den großen Antillen und der ersten Bemühungen christlicher Missionare in Amerika.

*Summary:* The Catalan friar Ramón Pané, anchorite of the order of St. Jerome, who accompanied Columbus on his second voyage to America in 1493, is considered to be the first ethnographer of and missionary to America. Very little is known about his biography, but his small and famous *Account of the Antiquities of the New World (Relación acerca de las antigüedades de los indios)*, written in 1498 on the island of Haiti (La Española, today Dominican Republic), was passed on by chroniclers of that time, namely Peter Martyr d'Anghiera, Fernando Columbus and Bartolomé de las Casas. On the one hand Pané gives a lengthy description about the culture and religion of the Taino indians, who belonged to the group of the Arawak indians, among which he lived for several years, learned the language in a rudimentary way and recorded his observations. He was particularly interested in the myths and cosmology of the indians, in their rites and rituals, in the function and production of the wooden or stony idols (cemí) and in what the »shamans« (behique) were doing as healers and prophets under the influence of hallucinogenic substances (cohoba). On the other hand Pané describes his mission methods which consisted in teaching the upper class of the caziques the faith and customs of the Christians (*Our father* and *Creed*), while the lower class of the servants (naboría) were taught about God as creator of heaven and earth. The account of Pané is an utmost valuable source for interdisciplinary studies of the cultural and religious traditions of the island Arawaks and of the efforts of christianization made by the early Christian missionaries of America.

*Sumario:* El monje catalán Ramón Pané, eremita de la orden de San Jerónimo que 1493 acompañó a Colón en su segundo viaje a América, es el primer etnógrafo y misionero de América. Sobre su vida se sabe muy poco, pero su breve *Relación sobre las antigüedades de los Indios* ha tenido gran influencia, porque otros cronistas (Pedro Mártir de Anglería, Fernando Colón, Bartolomé de las Casas) de la conquista han copiado la relación completa o partes de ella. Por una parte, Pané describe la religión de los indios Taínos, pertenecientes al grupo de los Arauacos; pasó varios años entre ellos y aprendió su lengua de forma rudimentaria. Se ocupa sobre todo de los mitos y de la cosmología de los Arauacos, de sus ídolos de madera o de piedra (cemí) y de su función, así como también de las prácticas de los hechiceros (behique), sobre todo de las curaciones y profecías bajo la influencia de plantas alucinógenas (cohoba). Por otra parte, Pané nos describe también su rudimentario método de misión, que variaba un poco según el estado social de los Indios. A los caciques les enseñaba la fe y la moral cristianas a partir del *Padrenuestro* y el *Credo*; mientras que a los indios sencillos y siervos (naboría) sólo les enseñaba que hay un Dios creador, que lo ha creado todo. La relación de Pané es una fuente muy importante para el estudio interdisciplinar de la cultura y religión de los Taínos en las grandes Antillas y de los primeros esfuerzos de los misioneros cristianos en América.

# DER ETHNOGRAPHISCHE VERGLEICH IN DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

von Ina Wunn

Ein direkter Zugang zu den religiösen Vorstellungen steinzeitlicher Kulturen ist, wie bei allen historischen Zeitabschnitten ohne eine schriftliche Überlieferung, nicht möglich. Die Schwierigkeiten des Archäologen, aus den spärlichen Hinterlassenschaften längst versunkener Völker nicht nur ihre materielle Kultur, sondern auch ihre Geisteswelt rekonstruieren zu wollen, vergleicht Marija Gimbutas treffend und anschaulich mit der Aufgabe, ein riesiges Puzzle, von dem zwei Drittel fehlen, zu einem geschlossenen Bild zusammensetzen.<sup>1</sup> Die Fundlage ist selten eindeutig, meist sind mehrere Deutungen eines Sachverhaltes möglich. Ohne schriftliche Zeugnisse, die den Zweck eines Gerätes oder den symbolischen Gehalt eines Bildes erklären, bleiben viele Fundstücke stumm oder lösen abenteuerliche Spekulationen aus.<sup>2</sup> Um aus den materiellen Hinterlassenschaften einer sonst unbekanntem vorgeschichtlichen Kultur auf deren religiöse Vorstellungen schließen zu können, bedienen sich sowohl die Religionswissenschaft<sup>3</sup> als auch die Archäologie<sup>4</sup> einer unkritischen und assoziativen Anwendung des ethnographischen Vergleichs. Dieser Methode liegt die unausgesprochene Vorstellung zugrunde, dass es sich bei den heute noch ursprünglich lebenden Völkern um die kaum veränderten Relikte aus der Kinderstube der Menschheit handelt, dass also Jäger und Sammlervölker oder sogenannte Frühe Pflanzler eine Art »lebendes Fossil«<sup>5</sup> darstellen, an denen man eine frühe menschliche Entwicklungsstufe ohne Schwierigkeiten ablesen könne.<sup>6</sup> Gerade diese Methode des Vergleichens einer paläolithischen oder neolithischen Kultur mit heutigen Wildbeuter- oder Ackerbaukulturen

<sup>1</sup> Vgl. Marija GIMBUTAS, *Die Sprache der Göttin*, Frankfurt 1995, XV.

<sup>2</sup> Als notwendige Voraussetzung für die Interpretation eines natürlichen oder primären Sujets nennt Oskar Bättschmann die praktische Erfahrung bzw. die Vertrautheit mit den dargestellten Gegenständen und Ereignissen. Ein solches Sujet ist beispielsweise die Abbildung einer Landschaft auf einer Hauswand im neolithischen Çatal Hüyük. Die durch die Ausgrabung vermittelte Kenntnis der Siedlung selbst und ihrer Umgebung ermöglicht das Erkennen des auf dem Wandbild Dargestellten. Aber um ein sekundäres oder konventionelles Sujet, das die Welt von Allegorien, Bildern und Anekdoten bildet, interpretieren zu können, bedarf es bereits der Vertrautheit mit bestimmten Themen und Vorstellungen, die im allgemeinen nur aus schriftlichen Quellen bekannt sind. Vgl. Oskar BÄTTSCHMANN, *Einführung in die kunstgeschichtliche Hermeneutik*, Darmstadt 1992, S. 69.

<sup>3</sup> Vgl. Mircea ELIADE und Ioan P. COULIANO, *Handbuch der Religionen*, Zürich-München 1991, 27.

<sup>4</sup> Vgl. Lauren E. TALALAY, *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*, Bloomington & Indianapolis 1993, 40.

<sup>5</sup> Der Ausdruck »Lebendes Fossil« ist ein terminus technicus der Paläontologie und bezeichnet Lebewesen, deren Bauplan sich seit Jahrmillionen nicht verändert hat und die damit einen Einblick in vergangene Perioden der Erdgeschichte ermöglichen. Vgl. Erich THENIUS, *Lebende Fossilien. Zeugen vergangener Welten*, Stuttgart 1965.

<sup>6</sup> Diese allgemein verbreitete Vorstellung geht auf die inzwischen überholten, älteren evolutionistischen Modelle zur Entwicklung von Religion zurück. Vgl. James George FRAZER, *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker* (1922), Hamburg 1994.

ist jedoch stark umstritten und wird von einigen ernstzunehmenden Archäologen vehement abgelehnt.<sup>7</sup> Der Vergleich erfolgt im allgemeinen nach den Grundsätzen der Ähnlichkeit: Gleiche materielle Hinterlassenschaften müssen angeblich einen gleichen religiösen Hintergrund gehabt haben. Daher wird die Geisteswelt des paläolithischen Menschen einmal anhand religiöser Praktiken arktischer Jägervölker, ein andermal nach dem Vorbild der Religion australischer Ureinwohner erläutert, während für das Neolithikum Beispiele sowohl von sogenannten Frühen Pflanzern<sup>8</sup> als auch von den frühen Hochkulturen des Vorderen Orients<sup>9</sup> herangezogen werden. Das Ergebnis dieser Rekonstruktion ist dann ein buntes Gemisch aus Versatzstücken der verschiedensten Kulturkreise, welches in erster Linie die Vorstellungen und Erfahrungen der jeweiligen Autoren widerspiegelt:<sup>10</sup> So fühlt sich Mircea Eliade, der sich sowohl mit den Religionen Australiens als auch mit den sibirischen Religionen intensiv auseinandergesetzt hat, bei den Hinterlassenschaften paläolithischer Jäger unwillkürlich an ähnliche Stücke oder Bilder erinnert, die ihm von seinen Arbeiten über rezente Religionen vertraut sind. Dementsprechend glaubt er folgern zu können, dass sowohl (nordasiatischer) Schamanismus als auch (australische) Männerbünde einen festen Bestandteil der paläolithischen Religion ausgemacht haben.<sup>11</sup> Auf ähnliche Probleme stößt die Deutung neolithischer Frauenstatuetten. Untersuchungen vor allem bei afrikanischen Völkern legen für Lauren Talalay nahe, dass die fraglichen Figürchen unterschiedlichste Funktionen vom Lernmaterial für Initianden über Objekte in Heilungsriten bis zu Spielzeug gehabt haben können. Der Fundkontext, in dem die fraglichen Stücke stehen, muss nach Talalay letztlich entscheiden, welches Beispiel aus dem großen Angebot der Völkerkunde am besten passt.<sup>12</sup> Bisher gibt es keinerlei verbindliche Kriterien hinsichtlich der Anwendbarkeit des völkerkundlichen Vergleichs, ein Problem, welches von der archäologischen Forschung zwar erkannt, aber noch nicht gelöst worden ist.<sup>13</sup>

Eine Klärung dieser Fragestellung ist jedoch durchaus möglich. Anthropologische Untersuchungen haben inzwischen erarbeitet, welche Lebensvollzüge in ursprünglichen Gesellschaften zu welchen erhaltungsfähigen, also auch archäologisch nachweisbaren Spuren führen.<sup>14</sup> Kulturanthropologische und religionsphänomenologische Studien konnten zahlreiche Parallelen innerhalb der Erscheinungsformen unterschiedlicher Religionen

<sup>7</sup> Vgl. André LEROI-GOURHAN, *Die Religionen der Vorgeschichte*; Frankfurt/Main 1981, 10.

<sup>8</sup> Vgl. Lauren E. TALALAY, *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*, a.a.O., 37–44.

<sup>9</sup> Vgl. James MELLAART, *Çatal Hüyük - Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch Gladbach 1967.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 8–9.

<sup>11</sup> Vgl. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1* (1978). *Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg, Basel, Wien 1994, 32–37.

<sup>12</sup> Vgl. Lauren E. TALALAY, *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*, a.a.O., 37–44.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 40.

<sup>14</sup> Vgl. Lewis R. BINFORD, *Die Vorzeit war ganz anders. Methoden und Ergebnisse der Neuen Archäologie*, München 1984 (London 1983).

nachweisen,<sup>15</sup> während evolutionistische Modelle eine charakteristische Abfolge von Stufen bzw. ein Verwandtschaftsgefüge religiöser Entwicklung herausstellten.<sup>16</sup>

### 1. Der Lebensvollzug

Besonders oft werden solche Stücke als religiöse oder kultische Gegenstände interpretiert, deren praktischer Sinn und Zweck dem Bearbeiter unklar bleibt. Eindrucksvolles Beispiel für einen solchen Fehler sind die sogenannten Lochstäbe des Paläolithikums, die inzwischen als Schaftstrecker identifiziert worden sind, und die beim Begradigen von Speeren und Lanzenschäften als Hebel oder Widerlager dienten. Diese Stäbe wurden früher phantasievoll »Kommandostäbe« genannt und als Zeichen der Häuptlingswürde gedeutet, bis man ihre Funktion erkannte.<sup>17</sup> Selbst André Leroi-Gourhan, dessen nüchterne und auf jede Spekulation verzichtende Arbeitsweise bekannt ist, wertet alle jene Stücke als Spuren religiös motivierter Tätigkeiten, »die den materiellen Bereich zu überschreiten scheinen.«<sup>18</sup> Eine andere Definition ist bei uneindeutigem Fundkontext häufig nicht möglich. Die Gefahr einer solchen Abgrenzung liegt jedoch auf der Hand: Der Wissenschaftler des neunzehnten und 20. Jahrhunderts entstammt meist dem städtischen Bürgertum; das Leben des modernen Städters prägt seinen Erfahrungshorizont. Viele banale und alltägliche Handlungsweisen, die im Alltag naturnah lebender Völker ihre Spuren hinterlassen, ergeben für ihn keinen Sinn oder werden falsch gedeutet. So nimmt beispielsweise die Beschreibung angeblicher Opfergruben der neolithischen Bandkeramischen Kultur in der Literatur breiten Raum ein. Die Bandkeramiker sollen angeblich auf ihrem Siedlungsgelände in Gruben, die den typischen Siedlungsabfall enthielten, Ferkel als Opfer an eine chthonische Gottheit beigesetzt haben. Jeder, der mit der Lebensweise bäuerlicher Völker auch nur ungefähr vertraut ist, weiß, dass bei der Ferkelaufzucht häufig Jungtiere sterben, die von den Bauern kurzerhand auf den Abfall geworfen werden. Aus einer banalen alltäglichen Handlung wird so durch Unkenntnis der Lebensvollzüge bei ursprünglich lebenden Völkern in den Augen der Wissenschaft ein kultischer Akt.<sup>19</sup>

Diese Gefahr des Nichtverstehens archäologischer Spuren durch Unkenntnis der zugrundeliegenden Anforderungen und praktischen Probleme des Alltags hat Lewis Binford

<sup>15</sup> Vgl. Aby WARBURG, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, Berlin 1996 (1988) (Erste Veröffentlichung unter dem Titel: A Serpent Ritual, in: *Journal of the Warburg Institute*, II, 1938–39, 222–292.) und Friedrich HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, Mainz 1979.

<sup>16</sup> Vgl. Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, in: Constans SEYFARTH und Walter M. SPRONDEL (Hg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267–302 sowie Rainer DÖBERT, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973 und Ina WUNN, *Götter, Mütter, Ahnenkult. Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland*, Dissertation, Hannover 1999, 33–41.

<sup>17</sup> Vgl. Hansjürgen MÜLLER-BECK und Gerd ALBRECHT (Hg.), *Die Anfänge der Kunst vor 30 000 Jahren*, Stuttgart 1987, 49 sowie Abb. 81, 88, 90 auf den S. 89–92.

<sup>18</sup> André LEROI-GOURHAN, *Die Religionen der Vorgeschichte*, Frankfurt/Main 1981, 11–12.

<sup>19</sup> Vgl. Ina WUNN, *Götter, Mütter, Ahnenkult. Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland*, a.a.O., 224–229.

klar erkannt. Er sieht es daher als unumgängliche Voraussetzung für archäologisches Arbeiten an, diejenigen »Lebensbedingungen, denen unsere Funde ihre Gestalt und Beschaffenheit verdanken«<sup>20</sup> bei rezenten Völkern gründlich zu erforschen, um die Beziehungen zwischen den materiellen Relikten, auf welche der Archäologe bei seinen Ausgrabungen stößt, und den Verhaltensweisen zu klären, die zur Herstellung, eventuellen Formveränderung und letztlich Entsorgung dieser Gegenstände führten. Ziel dieser Methode ist, aus den Zusammenhängen von Tätigkeiten und feststellbaren Spuren bzw. Artefakten Anhaltspunkte zu finden, wie archäologische Fundstücke »gelesen« werden können.<sup>21</sup> In diesem Zusammenhang untersuchte Binford das Alltagsleben von Jäger- und Sammlervölkern und hielt diejenigen Gewohnheiten fest, die von der Anpassung an einen bestimmten Lebensraum und eine aneignende Wirtschaftsweise diktiert werden. Neu für die Archäologie und die Interpretation archäologischer Funde war Binfords Dokumentation von bestimmten ökologisch-ökonomisch bedingten Raumnutzungsgewohnheiten, die sich bei allen heutigen Wildbeutervölkern wiederfinden und die wegen der Abhängigkeit der Wildbeuterkulturen von naturräumlichen Gegebenheiten auch bei steinzeitlichen Jägern vorausgesetzt werden können.<sup>22</sup> Im eigentlichen (nach Jahreszeit wechselnden) Kernwohngebiet von Wildbeutern lassen sich bestimmte Plätze unterscheiden, die charakteristischen, durch die Ökonomie bedingten Tätigkeiten vorbehalten sind. Im Falle der von Binford beobachteten Eskimos waren dies in einem Jagdlager das eigentliche Lager mit den typischen Siedlungsspuren, dann ein Karibuschlachtplatz mit besonderen Zonen für das Ausweiden und Zerlegen der Tiere und den typischen Abfallhaufen aus Knochen- und Werkzeugüberresten, sowie die Fleischlager, sogenannte *caches*, an dem die Nahrungsvorräte aufbewahrt werden.<sup>23</sup> Darüber hinaus konnte Binford deutlich machen, welche bleibenden Spuren Jäger bei welchen Tätigkeiten hinterlassen und vor welche Schwierigkeiten diese materiellen Hinterlassenschaften den Archäologen stellen können. Da sind z. B. die Knochenanhäufungen mit spezifischer Sortierung an den vom Basislager oft weiter entfernten Schlachtplätzen, Steinhaufen mit ungefährender Menschensilhouette, um durchziehende Herden auf bestimmte Wildwechsel zu zwingen, steinerne Jagdansitze mit

<sup>20</sup> Vgl. Lewis R. BINFORD, *Die Vorzeit war ganz anders. Methoden und Ergebnisse der Neuen Archäologie*, a.a.O., 17f.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 112–120.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 122–130. Welche Bedeutung die Kenntnis der Arbeitsabläufe und Konservierungstechniken hat, wird bei der Interpretation des Rentierfundes von Stellmoor deutlich. Der Bearbeiter hatte aus dem Fund etlicher zur Zeit des ausgehenden Paläolithikums im See versenkter Rentiere geschlossen, der Fund sei als Primalopfer für eine Gottheit aufzufassen. Die Kenntnis der aus wirtschaftlicher Notwendigkeit resultierenden Bevorratungspraxis und -technik bei Wildbeutern macht jedoch deutlich, dass es sich bei den im See niedergelegten Tieren um eine unter Wildbeutern gebräuchliche Form des Konservierens und Aufbewahrens handelt. Vgl. dazu Alfred RUST, *Die Alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor*, Neumünster 1943, 216–220 und Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, a.a.O., 38 sowie Ina WUNN, *Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1997, 128–130.

Feuerstelle und den Resten kleinerer Mahlzeiten, steinerne Wolfsfallen,<sup>24</sup> im Kreis ausgelegte Steine, die zum Trocknen ausgebreitete Häute festhielten, und größere Steinkreise, welche dazu dienten, die Zeltwände zu fixieren. Ohne die Kenntnis der genauen Lebensumstände von Wildbeutern ließen sich viele dieser Spuren kaum oder gar nicht deuten.<sup>25</sup> Auch innerhalb von Lagern oder Behausungen lassen sich bestimmte Areale spezifischer Nutzung feststellen, die nicht nur durch ein bestimmtes Inventar von Gegenständen gekennzeichnet sind, sondern je nach Tätigkeit und Anzahl der beteiligten Personen eine ganz bestimmte Fundstättenstruktur aufweisen.<sup>26</sup> Diese Spuren sind notwendiges Resultat der Lebensweise von Wildbeutern und lassen sich daher bei Völkern der unterschiedlichsten Regionen nachweisen. Sie müssen daher zwangsläufig auch schon zu den materiellen Hinterlassenschaften paläolithischer Jäger gehört haben.

Aus Binforde's Arbeiten folgt, dass der ethnographische Vergleich in der Archäologie immer dann berechtigt ist, wenn es sich um die Klärung von Fragen des alltäglichen Lebensvollzugs handelt, sei es der Bau von Behausungen mit seinen charakteristischen Spuren von Pfostenlöchern, Steinen zum Beschweren von Zeltbahnen, Mauerwerk und der bezeichnenden Verteilung von Schlaf- und Feuerstelle, seien es Tätigkeiten, die mit der Jagd, deren Vorbereitung und anschließender Fleischverarbeitung zusammenhängen, oder sei es die Herstellung von Werkzeugen mit ihren typischen Abfällen. Die aneignende Wirtschaftsweise von Wildbeutervölkern und die daraus folgende notwendige Anpassung an einen natürlichen Lebensraum erfordert im täglichen Lebensvollzug bestimmte Techniken, deren sich sowohl der Angehörige einer rezenten Wildbeutergruppe als auch der Jäger des Paläolithikums bedient hat, und die durchaus vergleichbare Spuren hinterlassen, die mit Hilfe des ethnographischen Vergleichs gedeutet werden können. Nicht möglich ist es jedoch, mit Hilfe der von Binford erarbeiteten Methode auf die über den materiellen Wert hinausgehende Bedeutung eines Gegenstandes zu schließen. Die Frage, ob ein Feuer, in dessen Umgebung sich die typischen Küchenabfälle finden, auch im Paläolithikum der Zubereitung von Nahrung gedient hat, lässt sich mit Hilfe des ethnographischen Vergleichs positiv beantworten. Ob aber dieses Feuer wie bei den Ainu als Sitz einer Gottheit gedacht wurde, muss offen bleiben.<sup>27</sup> Wenn die Binford'sche Methode auch einen direkten Zugang zur Geisteswelt vergangener schriftloser Kulturen nicht ermöglicht, ist sie doch von unschätzbarem Wert, wenn es darum geht, Fehldeutungen wie im Falle des angeblichen Rentieropfers von Stellmoor zu vermeiden.

---

<sup>24</sup> Solche bereits im Paläolithikum gebräuchlichen Fallen wurden von den Archäologen oft nicht erkannt und finden sich in der Literatur als »kultische Steinsetzungen«, »Vorratsgruben« oder »Kinderbestattung«. Vgl. Lewis R. BINFORD, *Die Vorzeit war ganz anders. Methoden und Ergebnisse der Neuen Archäologie*, München 1984 (London 1983), 142.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 130–148.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 156–204.

<sup>27</sup> Vgl. Norbert R. ADAMI, *Religion und Schamanismus der Ainu auf Sachalin*, München 1991, 51.

## 2. Bilder und Symbole

Im religiösen Bereich ist der Vergleich dann sinnvoll, wenn es sich um die Aufhellung von Phänomenen handelt, die kulturunabhängig immer wieder auftreten.<sup>28</sup> Das Auftauchen bestimmter Bilder und Symbole in den unterschiedlichsten geographischen Regionen und historischen Zeitabschnitten hat besonders Aby Warburg zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht<sup>29</sup>, die er selbst als »historische Psychologie des menschlichen Ausdrucks« bezeichnet. Darunter versteht er die geschichtliche Entwicklung körperbezogener Ausdrücke als Folge einer Interferenz von Affektenergien und kulturellen Verarbeitungsmustern, die sich in der Ikonographie gerade der religiösen Kunst zeigen. Die Angst ist der überragende Affekt, der nicht nur seinen Niederschlag in der religiösen Kunst findet, sondern der letztlich der Auslöser aller kulturellen Leistungen ist. Der Mensch findet sich in einer chaotischen Welt, in welcher unverständliche Phänomene angstauslösend wirken. Auf diese Angst reagiert er kulturell »mit entsprechenden semiotischen Ausformungen«<sup>30</sup> in Form von Fetisch, Totem, Symbol, Bild oder Zeichen. Sichtbares Ergebnis der kulturell-psychologischen Angstverarbeitung ist die strukturelle Entsprechung der symbolischen Bildersprache von Kulturen, die weder historisch noch geographisch in eine Verwandtschaftsbeziehung gesetzt werden können. Konkretisiert hat Warburg diese Vorstellungen unter anderem in seinem berühmt gewordenen, zunächst nur als privater Vortrag gedachten Aufsatz »Schlangenritual«, in welchem er das in Neu-Mexico liegende, noch prähistorischen Bräuchen verpflichtete Indianerdorf Oraibi in Beziehung zur Ursprungsstätte europäischer Hochkultur, Athen, setzt.<sup>31</sup> Als religionsbildenden (angstauslösenden) Faktor bei den Hopi Oraibis will Warburg die Wasserarmut des Landes erkannt haben. In der »heidnisch-kosmologischen«<sup>32</sup> religiösen Symbolik, die sich ebenso in der Dekoration des lokalen katholischen Kirchengebäudes wie in der traditionellen Kiwa, dem unterirdischen Andachtsraum, oder auf der Keramik der Hopi findet, taucht immer wieder eine »irrationale Tiergröße als rätselhafter und gefürchteter Dämon«<sup>33</sup> auf: die Schlange, die wegen ihrer blitzförmigen Gestalt mit dem regenbringenden Blitz magisch-kausal verknüpft wird. Ihren Niederschlag im kultischen Handeln findet die Verehrung der Schlange, wenn in den Indianerdörfern Oraibi und Walpi im August tagelange Zeremonien zur Feier der einsetzenden Gewitterregen stattfinden, in deren Mittelpunkt ein Tanz mit lebenden Schlangen steht.<sup>34</sup> Gleiche Kultgewohnheiten konnte Warburg im historischen

<sup>28</sup> Auf die Übereinstimmung in den Erscheinungsformen der Religionen hat besonders die Religionsphänomenologie ihren Blick gerichtet. Bestimmte Vorstellungen, Bilder und Symbole finden sich unabhängig bei den verschiedensten, kulturell nicht verwandten Völkern. Vgl. Friedrich HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1979.

<sup>29</sup> Aby WARBURG, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, a.a.O.

<sup>30</sup> Hartmut BÖHME, Aby M. WARBURG, in: Axel MICHAELS (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, 145.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 143 und 147.

<sup>32</sup> Aby M. WARBURG, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, a.a.O., 19.

<sup>33</sup> Ebd., 11.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 37.

Hellas ausmachen: Im Kult des Dionysos tanzten die Mänaden mit Schlangen in den Händen. Im alttestamentarischen Judentum und in Babylon symbolisiert die Schlange den Geist des Bösen schlechthin. Noch in der mythischen Erzählung von Laokoon tritt sie als vernichtende Unterweltsgewalt auf. Dem entgegen steht die freundliche Schlangenfigur, die als Symbol für Unsterblichkeit und Wiedererstehen aus schwerer Krankheit das Zeichen des griechischen Gottes Asklepius ist.<sup>35</sup> Für die Anwendbarkeit des ethnographischen Vergleiches zur Deutung von Bildern und Symbolen fossiler, schriftloser Kulturen sind Warburgs Forschungsergebnisse von entscheidender Bedeutung. Bestimmte Tiermotive, besonders wenn sie heraldisch skelettiert dargestellt sind, weisen unmittelbar auf einen religiösen Zusammenhang hin, der mit Hilfe des Vergleichs unter Umständen in Ansätzen erschlossen werden kann. Jedoch ist vor zu weitreichenden Folgerungen und Schlüssen zu warnen: Schon bei den von Warburg selbst aufgeführten Beispielen wird deutlich, dass die Bedeutung des Schlangensymbols, wiewohl in zahlreichen Kulturen präsent, im Einzelfall stark variiert. Bei den Hopi stellt die Schlange eine einerseits bedrohliche, letztlich aber segensbringende Wettergottheit dar, in Babylon ist sie die Urmutter Tiamat, in der Laokoonerzählung würgender Dämon und im Christentum Sinnbild des Bösen. Auch kann von einem Symbol und seiner Bedeutung, selbst wenn es in der entsprechenden Religion eine Schlüsselstellung einnimmt, nicht auf das gesamte Symbolsystem, welches die entsprechende Religion ausmacht, geschlossen werden. Die hier beispielhaft angeführten Religionen, in denen das Schlangenbildnis als Bedeutungsträger vorkommt, sind hinsichtlich ihrer Entwicklungs-»Höhe« völlig verschiedenen Religionstypen zuzuordnen. Bei der Religion der Hopi handelt es sich um eine sogenannte primitive, in Babylon und Griechenland um eine archaische und beim Christentum um eine historische Religion.<sup>36</sup>

### 3. Humanethologische Konstanten

Die Begründung für das Übereinstimmen einiger semantischer Zeichen in unterschiedlichsten Kulturen liefert die sich in den letzten Jahrzehnten stürmisch entwickelnde Verhaltensforschung. Vor etwa sechzig Jahren begann der spätere Nobelpreisträger Konrad Lorenz, das Verhalten der Tiere systematisch zu erforschen und die grundlegenden Ergebnisse auf das menschliche Verhalten zu übertragen.<sup>37</sup> Inzwischen hat sich die Humanethologie nicht nur als eigenes Forschungsgebiet etabliert, sondern kann mit beachtlichen Resultaten aufwarten. Stammesgeschichtliche Anpassungen des Menschen im Bereich der Wahrnehmung, der Triebe, der Instinkthandlungen, der Emotionen und der Lerndispositionen bestimmen das kulturelle Gestalten in vielfältiger Weise.<sup>38</sup> Als Ergebnis zeigen die Skulpturen, Amulette, Bilder und Zeichnungen der unterschiedlichsten Kulturen

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 42–46.

<sup>36</sup> Vgl. Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, a.a.O., 267–302.

<sup>37</sup> Vgl. Konrad LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, München 1998 (Wien 1963).

<sup>38</sup> Vgl. Irenäus EIBL-EIBESFELDT, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, Weyarn 1997 (München 1984).

häufig Motive, die sich ethologisch deuten lassen. Beobachtungen des Verhaltens zahlreicher Primatenarten belegen, dass das sogenannte phallische Imponieren zur Abgrenzung des Reviers gegen Artgenossen fremder Gruppen ein übliches und erfolgreiches Verhalten darstellt. Bei vielen Säugern ist das Aufreiten nicht nur notwendiges Agieren in Zusammenhang mit der Paarung, sondern drückt darüber hinaus auch Dominanz aus – es wurde unabhängig von der Paarungsfunktion zum soziosexuellen Signal. Ähnliche Verhaltensweisen konnte Eibl-Eibesfeld auch in menschlichen Kulturen nachweisen: Der unter den Papua verbreitete Penisköcher setzt vergleichbare Signale des Drohens oder Verhöhns eines Gegners.<sup>39</sup> Dieselben Aufgaben können aber auch Artefakte übernehmen, daher markieren in vielen Kulturen phallische Figuren Grenzen oder wehren böse Geister ab. Phallische Amulette, die man mit sich führt, dienen dem gleichen Zweck. Die abschreckende Wirkung wird häufig noch verstärkt durch gebleckte Zähne und weit geöffnete, starrende Augen; beides sind im menschlichen Verhalten bekannte Drohgesten. Aber nicht nur phallische Abwehrfiguren sind bekannt. Häufig sind es Gesten wie abwehrend vorgestreckte oder erhobene Hände, welche auf die Funktion einer Figur hinweisen.<sup>40</sup> Diese einem angeborenen Signalcode angehörenden Auslöser können auch abgelöst von einem menschlichen Körper oder einer menschengestaltigen Figur wie Schriftzeichen eingesetzt werden und so die beabsichtigte Wirkung zeigen. Das Unheil abwehrende drohende Auge ist noch heute ein bekannter Talisman im nordafrikanischen und kleinasiatischen Raum; in Kathmandu in Nepal schützt es, auf die Türstöcke aufgemalt, seine Bewohner. Auch die erhobene Hand als Amulett oder Handabdruck auf einer Tür oder Wand soll Gefahren abhalten.<sup>41</sup>

Die Kenntnis der menschlichen Verhaltensweisen bzw. reizauslösender Signale und ihre Verarbeitung in der Kunst ist ein unschätzbare Hilfsmittel bei der Interpretation vorgeschichtlicher Funde. Etliche Statuetten, die bisher etwas hilflos als »Fruchtbarkeits-symbol«<sup>42</sup> angesprochen wurden, können heute in ihrer Bedeutung klar erkannt werden.

#### 4. Stufenmodelle

Trotz der Möglichkeiten, die Bedeutung eines archäologischen Fundstückes mit Hilfe des Vergleichs zu erschließen, müssen die Ergebnisse unbefriedigend bleiben, wenn es nicht gelingt, die einzelnen Fundstücke in einen Gesamtkontext zu stellen und somit einen Zugang zur Geisteswelt fossiler Kulturen zu erarbeiten. Bei dieser Aufgabe können die neueren Modelle zur religiösen Evolution durchaus nützliche Hilfestellung leisten.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 122–124.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 926.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 928–932.

<sup>42</sup> Vgl. beispielsweise Dieter KUFMANN, *Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes*, in: Friedrich SCHLETTE / Dieter KAUFMANN, *Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit*, Berlin 1989, 113.

Die Typologie von Gesellschafts- und Religionssystemen geht auf den Begründer der Soziologie, Émile Durkheim, zurück. 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 Durkheim, Gesellschaftssysteme in verschiedene Grundtypen zu klassifizieren, welche je spezifische soziale und also auch religiöse Mechanismen aufweisen.<sup>43</sup>

Eines der meistzitierten Beispiele für eine mögliche Klassifizierung von Religionstypen im Hinblick auf den Grad ihrer inneren Gliederung, der Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Funktionen wurde von Robert Bellah erarbeitet. Nach Bellah lassen sich Religionen anhand bestimmter Merkmale wie das »Phänomen der religiösen Weltablehnung«<sup>44</sup> oder Fehlen des »Ziel(s) der Erlösung«<sup>45</sup> einer Reihe von Stufen zuordnen. Hier unterscheidet Bellah die primitive, die archaische, die historische, die frühmoderne und die moderne Stufe, in denen ein Übergang von einem monistischen zu einem dualistischen Weltbild stattfindet.<sup>46</sup> Kennzeichen primitiver Religion sind teils menschliche, teils animalische Ahnengestalten, deren Kräfte und Möglichkeiten das Maß menschlichen Vermögens überschreiten, die aber dennoch keine Götter sind.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> Mythische Wesen werden nun bestimmter gefasst, ihnen werden Eigenschaften zugeordnet und sie haben Persönlichkeit. Der Mensch kann sich an sie wenden, mit ihnen interagieren, aber nicht mehr im Ritual mit ihnen eins werden. Die Beziehung zu diesen Göttern wird mit Hilfe von Kommunikationssystemen geregelt, wie sie Verehrung, Opfer und Anbetung darstellen. Zur Aufrechterhaltung dieser Kommunikation ist nun ein besonderer Priesterstand notwendig.

<sup>43</sup> Vgl. Fritz STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, S. 46–51.

<sup>44</sup> Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, a.a.O., 270.

<sup>45</sup> Ebd., 271.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 272.

<sup>47</sup> Es handelt sich hier offensichtlich um die Gestalten der Mythologie, die Jensen Dema-Gottheiten genannt hat. Allerdings erwähnt Bellah Jensen nicht. Vgl. Adolf E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948.

<sup>48</sup> Ob Frauen auch in den steinzeitlichen Religionen eine geringere Rolle spielten, ist zumindest sehr fraglich. Vgl. Marija GIMBUTAS, *Die Zivilisation der Göttin*, Frankfurt 1996, und James MELLAART, *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, a.a.O., 95–155 und S. 211–240.

<sup>49</sup> Vgl. Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, a.a.O., 280–283.

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. Religiöse und politische Hierarchien sind nun getrennt.

Kennzeichnend für die frühmoderne Religion 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.

Die moderne Religion ist eine Stufe der religiösen Entwicklung, die sich von den vorausgehenden eklatant unterscheidet. Hier ist Religion ein System neben anderen Systemen. Sie wird zunehmend zur Privatsache, zu einem persönlichen Orientierungsrahmen.<sup>50</sup>

Ein ethnographischer Vergleich muss daher immer dann sinnvoll sein, wenn es um die Klärung von Merkmalen geht, die einer bestimmten Religionsstufe zuzuordnen sind. Merkmale, die für eine bestimmte Stufe charakteristisch sind, können für eine Religion vorausgesetzt werden, wenn ihre Zuordnung zu dieser Stufe auf Grund anderer, z.B. gesellschaftlicher Merkmale, als sicher gelten kann. Beispiel: Primitive Religionen kennen keine separierten religiösen Organisationen, also darf man schließen, dass die unter gleichen ökonomisch-sozialen Bedingungen auf der Stufe früher Ackerbauern lebenden Neolithiker ebenfalls diese Art religiöser Organisation nicht kannten.<sup>51</sup>

## 5. Evolutionsmodelle

Nach den Arbeiten Durkheims, Bellahs und anderen kann als gesichert gelten, dass steinzeitliche Religionen diejenigen Merkmale zeigten, die für die Stufe der primitiven Religion, im späteren Neolithikum auch für die der archaischen Religion, charakteristisch sind. Damit ist jedoch noch keine Möglichkeit gegeben, bestimmte Erscheinungen in prähistorischen Kulturen, wie z.B. die zahlreichen Frauenstatuetten des anatolischen Neolithikums oder die Pferdebestattungen im neolithischen Mitteleuropa, sinnvoll zu interpretieren oder die Unterschiede der kulturellen Hinterlassenschaften verschiedener steinzeitlicher Kulturen zu deuten und zu erklären. Dies ist vielmehr nur dann möglich, wenn bestimmte historische Entwicklungslinien aufgezeichnet werden, anhand derer sich eine Religionsentwicklung auch zurückverfolgen lässt. Dazu ist aber ein Modell erforderlich, welches nicht nur die unterschiedlichen Stufen von Religion berücksichtigt,

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 294–301.

<sup>51</sup> Vgl. Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, a.a.O., 267–302.

sondern auch ihre individuellen Verschiedenheiten und deren Veränderung in der Zeit. Ein solches Modell, welches sowohl die verschiedenen rezenten Religionsformen als auch ihre Ur- und Vorformen einbezieht und sie in einen genetischen Zusammenhang zu bringen versucht, ist ein evolutionistisches Modell. Im Unterschied zu dem oben genannten evolutionistischen (Stufen-)Modell ist mit religiöser Evolution weder eine Höher- noch eine Weiterentwicklung, keine zunehmende Differenzierung oder Unabhängigkeit von der Umwelt gemeint, sondern der Vorgang der Veränderung von Religionen in der Zeit.<sup>52</sup>

Eine Klassifikation im Rahmen eines Modelles zur Evolution von Religionen sollte also im Unterschied zu Stufenmodellen die Vielzahl von Religionen auf der Grundlage ihrer auf Verwandtschaft beruhenden Ähnlichkeit von Merkmalen bestimmten Gruppen zuordnen.<sup>53</sup> Evolutionistische Klassifikation führt demnach zur Rekonstruktion von historischen und kulturellen Zusammenhängen zwischen verschiedenen Religionen. Ein solches Klassifizieren von Religionen muss einmal geographische 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«<sup>54</sup> beschreiben, aber auch die von Döbert beschriebenen »Deskriptiven Gesichtspunkte für die Beschreibung von Religionen«<sup>55</sup>. 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.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> Während eine entfernte 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 Primitivmerk-

<sup>52</sup> Vgl. Ina WUNN, *Götter, Mütter, Ahnenkult – Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland*, a.a.O., 29–40.

<sup>53</sup> Als verwandte Religionen gelten solche, die entweder auseinander entstanden sind oder sich gegenseitig entscheidend beeinflusst haben und/oder zeitlich und regional unmittelbar aufeinander folgen.

<sup>54</sup> Friedrich HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979, 561.

<sup>55</sup> Rainer DÖBERT, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, a.a.O., 85–86.

<sup>56</sup> Die Diskussion um die Wertigkeit bestimmter Merkmale zur Abgrenzung von Kulturen wurde im ethnologisch-antropologischen 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. Adolf E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948, 26–31.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., 33–77.

male, die alle Religionen der »Stufe der Primitiven Religion«<sup>58</sup> aufweisen. Dies bedeutet also, dass die Merkmale gewichtet werden müssen, wenn als Ergebnis eines Merkmalsvergleichs ein Verwandtschaftsverhältnis von verschiedenen Religionen auf der Basis gleicher bzw. unterschiedlicher Abstammung herauskommen soll.

Sinnvoll ist ein ethnographischer Vergleich zur Rekonstruktion der Religion einer schriftlosen Kultur also dann, wenn es sich um verwandte Religionen im Sinne des oben entwickelten Modells zur Evolution von Religionen handelt. Archäologische Religionszeugnisse müssen dann in ihrem Verhältnis zur vorausgegangenen Religion einerseits und zur nachfolgenden, eventuell durch schriftliche Zeugnisse bereits besser bekannten Religion andererseits beurteilt werden.

Ein Beispiel für die gelungene Anwendung eines solchen Vergleichs auf evolutionistischer Basis ist Ake Ströms Rekonstruktion 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.<sup>59</sup> Diese spärlichen Quellen werden erschlossen und ergänzt mit Hilfe von Fakten, deren Kenntnis anderen indogermanischen Religionen entnommen ist.<sup>60</sup> 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.«<sup>61</sup> Den Zusammenhang zwischen indogermanischer Sprachverwandtschaft und indogermanischer Kultur wurde von Ström an anderer Stelle überzeugend belegt.<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup> Dieser von Ström angeführte Merkmalskatalog entspricht den Forderungen nach einer Merkmalsbewertung im Rahmen einer evolutionistischen Klassifikation. Er fußt auf der historisch-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 darüber hinaus, innerhalb der genannten Gruppe

<sup>58</sup> Mit Stufe der Primitiven Religion sind alle die Religionen gemeint, die Bellah und Stolz aufgrund ihrer gemeinsamen Primitivmerkmale dieser Stufe zugeordnet haben. Vgl. Robert N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, a.a.O., S. 273–280 und Fritz STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, 207.

<sup>59</sup> Zur Quellenlage vgl. Ake V. STRÖM / Harald BIEZAIS, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1975, 37–44.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 51.

<sup>61</sup> DERS., 51.

<sup>62</sup> Vgl. DERS., 16.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., 52–56.

indogermanischer Religionen näher und weniger nah verwandte zu unterscheiden sowie mit Hilfe des sprachwissenschaftlichen Vergleichs den Zeitpunkt ihrer Trennung in etwa zu bestimmen.<sup>64</sup>

## 6. Schlussfolgerungen

Die Ausführungen belegen, dass mit Hilfe einer wissenschaftlich exakten Methode auf der Basis des völkerkundlichen Vergleichs die Rekonstruktion der Religionen schriftloser fossiler Kulturen durchaus möglich ist. Die Deutung der fraglichen Fundstücke und ihre Einbindung in einen kulturellen Kontext darf allerdings nicht beliebig auf der Grundlage zufälliger Kenntnisse oder Forschungsschwerpunkte der Bearbeiter erfolgen, sondern muss sich an einem Kriterienkatalog orientieren, der wissenschaftlich begründet und abgesichert ist. Der Versuch der Rekonstruktion der Geisteswelt einer unbekanntes Kultur sollte demnach in Einzelschritten erfolgen, die aufeinander aufbauen. Grundlage einer solchen Rekonstruktion muss immer die genaue Kenntnis der Lebensvollzüge der fraglichen Kultur sein. Nur dann können eklatante Fehldeutungen vermieden werden. Erst in einem nächsten Schritt ist die Bedeutung der Fundstücke selbst zu klären: Was wird dargestellt, welche symbolische Bedeutung hat das Dargestellte und welchen Zweck erfüllte das Stück? Diese Fragen können mit Hilfe der Warburgschen »Psychologie des menschlichen Ausdrucks« und den Ergebnissen humanethnologischer Forschungen geklärt werden. Die Aufgabe, die Fundstücke in einen sinnvollen Gesamtkontext zu stellen und somit einen Zugang zur Geisteswelt fossiler Kulturen zu erarbeiten, kann auf der Basis der neueren Stufenmodelle befriedigend gelöst werden. Um Sonderentwicklungen deuten zu können, reichen Stufenmodelle allerdings nicht aus. Zur Abrundung des Bildes der Religion einer schriftlosen Kultur sollten daher die möglichen Beziehungen der fraglichen Religion zu verwandten, eventuell besser bekannten Religionen mit einfließen.

Mit Hilfe einer solchen, methodologisch abgesicherten Anwendung des ethnographischen Vergleichs ist es durchaus möglich, einen Zugang zur Geisteswelt fossiler schriftloser Kulturen zu erarbeiten. Wenn auch bei einer oft problematischen Fundlage und bruchstückhafter Überlieferung nicht erwartet werden kann, dass vorgeschichtliche Religionen bis in Einzelheiten rekonstruiert und verstanden werden können, ist es immerhin möglich, mit Hilfe einer fundierten Methodik dem Verständnis vorzeitlicher Religionen näher zu kommen und vor allen Dingen Vorurteile und Deutungsstereotype zu meiden.

*Zusammenfassung:* Die Methode ethnographischer Vergleiche in der prähistorischen Forschung ist stark umstritten. Der Archäologe André Leroi-Gourhan betont die Schwierigkeiten, überhaupt Spuren einer Religion einer Gesellschaft zu entdecken, von der nur materielle Hinterlassenschaften zur Verfügung stehen. Andererseits diskutieren Wissenschaftler wie Lewis Binford ausführlich den Wert ethnographischer Vergleiche, um das Verhalten früher Jäger- und Sammler-Gemeinschaften zu

---

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 17–18.

erklären. Bisher gelang es ihnen jedoch nicht, einen allseits anerkannten Katalog von Forschungsrichtlinien und Definitionen zu entwickeln, die analytische Annäherungen an dieses Gebiet erhellen würden. Aus diesem Grund fahren viele Wissenschaftler fort, ethnographische Vergleiche heranzuziehen, um mögliche Glaubenssysteme der frühen Menschheit zu erklären, ohne jedoch die nötige kritische Distanz einzuhalten. Im Ergebnis ähnelt dann die mutmaßliche Religion paläolithischer Völker einmal der Mentalität arktischer Jägervölker, ein andermal dem Glauben australischer Ureinwohner, je nach Erfahrung und Forschungsschwerpunkt des Wissenschaftlers. Dennoch ist die Rekonstruktion prähistorischer Religion möglich, vorausgesetzt die Ergebnisse anthropologischer Forschung werden respektiert. Der erste Forschungsschritt muss die Rekonstruktion alltäglicher Lebensvollzüge der fraglichen Kultur und der typischen Spuren von Jagdtechniken primitiver Gesellschaften sein. In einem zweiten Schritt wird die Bedeutung der Fundstücke erforscht. Hier hilft die sogenannte »Psychologie des menschlichen Ausdrucks« von Aby Warburg zu entscheiden, ob ein bestimmter Gegenstand als religiöses Symbol gedient haben könnte. Die Bedeutung des Symbols kann mithilfe von Ergebnissen aus ethologischer Studien der modernen Biologie erklärt werden. In einem letzten Schritt muss der Kontext der fraglichen prähistorischen Religion auf der Grundlage neuer Modelle religiöser Entwicklung rekonstruiert werden.

*Summary:* The use of ethnographic analogues in prehistoric research is a source of heated debate. The archaeologist André Leroi-Gourhan emphasises the difficulties to find any traces of the religion of a society, of which only the material remainder is left. On the other hand scholars like Lewis Binford discuss extensively the value of ethnographic analogues to explain the behaviour of early hunter-gatherer communities. But up to now a set of mutually agreed-upon research guidelines and definitions that will clarify analytic approaches to the matter is missing. Scholars therefore continue to use ethnographic analogies to explain possible belief systems of early man without the necessary critical distance. As a result the supposed religion in palaeolithic times partly resembles the mentality of arctic peoples, partly it looks like the belief of Australian aborigines, dependant on the experience and research of the respective scholar. Nevertheless the reconstruction of prehistoric religion is possible, if the results of anthropological research are duly being considered. The first step of research has to focus on the reconstruction of daily life of the culture in question and the typical traces of hunting techniques in primitive societies. In a second step the meaning of special finds has to be investigated. Here the so-called »Psychology of human expression« of Aby Warburg helps to decide, whether a certain object may have served as a religious symbol or not. The meaning of such symbol can be explained with the help of the results of ethological studies of modern biology. Finally the context of the researched upon problematic prehistoric religion might be reconstructed on the base of the new models of religious evolution.

*Sumario:* La aplicación del método de la comparación etnográfica a la investigación de la prehistoria es algo muy discutido. El arqueólogo André Leroi-Gourhan llama la atención sobre las dificultades de encontrar huellas de religión en una sociedad sobre la cual sólo disponemos de restos materiales. Por otra parte, científicos como Lewis Binford se interesan por el valor de la comparación para explicar el comportamiento de antiguas comunidades de cazadores y recolectores. Pero hasta ahora no han conseguido desarrollar un catálogo universal de definiciones y pautas de investigación que pudiera esclarecer los intentos de analizar este tema. Por este motivo, muchos científicos continúan haciendo uso del método de la comparación etnográfica para explicar posibles sistemas religiosos de la prehistoria; pero no mantienen la distancia crítica necesaria. El resultado es que la presunta religión de los pueblos paleolíticos se parece o bien a la mentalidad de los pueblos cazadores árticos

o bien a la fe de los aborígenes australianos, dependiendo de la experiencia y de campo de trabajo del investigador. A pesar de todo, la reconstrucción de la religión prehistórica es posible, siempre y cuando se respeten los resultados de la investigación antropológica. El primer paso de investigación debe ser la reconstrucción de la vida cotidiana de la cultura en cuestión, así como de las típicas huellas de técnicas de caza en las sociedades primitivas. En un segundo paso hay que investigar el significado de los objetos encontrados. Para decidir si un objeto determinado ha servido como símbolo religioso puede ayudarnos la »psicología de la expresión humana« de Aby Warburg. El significado del símbolo puede explicarse con ayuda de los resultados de los estudios etiológicos en la biología moderna. Finalmente hay que reconstruir el contexto de la religión en cuestión con ayuda de nuevos modelos de evolución religiosa.

# »OPFER IST NICHT GLEICH OPFER«

## (( Mimesistheorie und Sündenbockmechanismus im Lichte der Religionstheologie von Bartolomé de Las Casas

von Gilberto da Silva

Der französische Literatur- und Kulturwissenschaftler René Girard (Stanford) befasst sich in seinen Werken gelegentlich mit religiösen Themen aus Afroindiolateinamerika. Speziell in Bezug auf die aztekische Religion hat sich Girard folgendermaßen geäußert:

»Denken Sie an die *zwanzigtausend Opfer*, die bei den Azteken jedes Jahr von den Priestern dargebracht wurden! Ihre Städte mögen schön gewesen sein, dennoch triefen sie von unschuldigem Blut. Anlässlich dieses fünfhundertsten Jahrestags der Reise von Christoph Kolumbus gehört es zum guten Ton, diese Greuelthaten zu vergessen; wie man auch vergißt, daß das damalige Europa nicht dasjenige von heute ist: verglichen mit uns waren die Conquistadores auch primitive Menschen. Die einen wie die anderen waren Teil eines historischen Prozesses, der nur im ganzen beurteilt werden kann. Wenn Sie die Azteken für unschuldig erklären, dann verfahren Sie mit Kolumbus gleich. Wenn Sie anfangen zu urteilen, verurteilen Sie die Verbrechen beider Parteien, und nehmen Sie zur Kenntnis, daß die Europäer ungeheuerlichen Ritualen ein Ende gesetzt haben!«<sup>1</sup>

Bei den Azteken habe also eine »Opferideologie« geherrscht<sup>2</sup> und man solle sich davon nicht abbringen lassen, diese »religiösen Schlächtereien« im Lichte unserer eigenen

<sup>1</sup> R. GIRARD, *Wenn all das beginnt ...: Dialog mit Michel Treguer*, Thaur u. Münster 1997, 93 (Hervorhebung im Original). Die fast magische Zahl 20.000 verdanken wir der *Historia General y Natural de las Indias* von Gonzalo FERNÁNDEZ DE OVIEDO (Y VALDÉS). An der Legitimierung des spanischen Unternehmens interessiert, entwarf Oviedo ein negatives Bild der Indios, das durch Menschenopfer, Homosexualität, Kannibalismus, Idolatrie, Hässlichkeit und Faulheit charakterisiert ist (vgl. M. SIEVERNICH, Bartolomé de Las Casas (1484–1566): Vom Eroberer zum Verteidiger der Indianer, in: G. MÜLLER-FAHRENHOLZ u.a., *Christentum in Lateinamerika: 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas*, Regensburg 1992, 49). Juan Ginés de Sepúlveda greift diese Zahl auf und rechnet aus: »Multipliziert man diese Zahl mit den 30 Jahren seit der *conquista* und der Abschaffung dieser Opfer, wären dies schon 600.000. Und ich glaube nicht, daß bei der gesamten *conquista* so viele umgekommen sind, wie sie in einem Jahr geopfert haben« (*Die Disputation von Valladolid [1550–1551]*, in: Bartolomé DE LAS CASAS – *Werkauswahl* [BLCWA], hg. von M. DELGADO, Paderborn u.a. 1994ff, Bd. I, 383). Bartolomé de Las Casas weist auf die Absurdität dieser Zahlen hin, da andernfalls die »Neue Welt« völlig entvölkert sein müsse. Und selbst wenn diese Zahlen stimmten, seien sie nicht zu vergleichen mit den zwanzig bis vierzig Millionen Menschenopfer, die die Europäer in all diesen Jahren »ihrer geliebten und hochverehrten Göttin Habsucht« dargebracht hätten (a.a.O., 413f; *Geschichte Westindiens*, BLCWA, Bd. II, 319). In der Tat sind diese hohen Zahlen aus historischen und praktischen Gründen nicht haltbar (vgl. N. DAVIES, *Opfertod und Menschenopfer: Glaube, Liebe und Verzweiflung in der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a.M. u.a. 1983, 255; P. HASSLER, *Menschenopfer bei den Azteken?: Eine quellen- und ideologiekritische Studie*, Bern u.a. 1992, 121).

<sup>2</sup> R. GIRARD, *Der Sündenbock*, Zürich 1988, 95.

Auffassungen zu interpretieren.<sup>3</sup> Da die Moderne den europäischen Ethnozentrismus anprangere, lege sie an Gesellschaften wie die der Azteken »nicht die gleichen Maßstäbe an wie an uns selbst«. Der antiethnozentrische Eifer komme auf Abwege, wenn er die »blutigen Orgien« mit jenem offensichtlich trügerischen Bild rechtfertige, das sie von sich selbst vermittelten.<sup>4</sup>

Girard fällt dieses vernichtende Urteil über die aztekische Religion – und pars pro toto über andere ähnliche präkolumbische Kulturen – im Zuge seiner *Mimesistheorie*, aus der sich der so genannte *Sündenbockmechanismus* ableitet.<sup>5</sup>

### 1. Der Sündenbockmechanismus als Religionstheologie

Nach Girard ist inmitten einer durch die Mimesis ausgelösten Krise innerhalb der »Urhorde«<sup>6</sup> ein *Sündenbock* gefunden und getötet worden. Dieser »Urmord« wirkte krisenlösend, weil alle Beteiligten an die Schuld des Sündenbocks geglaubt haben und danach in einer gereinigten Gemeinschaft zu leben meinten. Durch die Tatsache aber, dass die Eliminierung des Sündenbocks einen positiven Effekt auf die Gemeinschaft gehabt hat, wird die Beziehung der Verfolger zu ihm ambivalent. Parallel zum negativen Bild des Sündenbocks als Verursacher aller Probleme entwickelt sich ein positives Bild, das ihn als Friedensstifter darstellt, als denjenigen, der der Gemeinschaft ein Weiterleben ermöglicht hat.<sup>7</sup>

Diese Ambivalenz bedeutet für Girard die »Geburt« der Religion: Aus der ambivalenten Beziehung zum Sündenbock von einst entwickelt sich das Heilige. Verbote, Riten und Mythen aller menschlichen Kulturen weisen auf das »Urereignis« hin, mit unterschiedlichen Funktionen, die jedoch eine gemeinsame Aufgabe haben: die Gemeinschaft vor der die Urkrise verursachenden Gewalt zu schützen.<sup>8</sup> Die Religionen reproduzieren so den

<sup>3</sup> Ebd. 97. Girard wendet sich hier spezifisch gegen J. SOUSTELLE, der in seiner Monographie *Das Leben der Azteken: Mexiko am Vorabend der spanischen Eroberung* (Zürich 1987) seinen Lesern empfiehlt, das aztekische Menschenopfer in dessen historischen Kontext zu interpretieren.

<sup>4</sup> *Der Sündenbock*, 98.

<sup>5</sup> Siehe dazu R. GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; DERS.: *Das Ende der Gewalt: Analyse des Mischheitsverhältnisses*, Freiburg u.a. 1983; DERS.: *Hiob – Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990; DERS.: *Der Sündenbock*, a.a.O.; DERS.: *A theater of envy: William Shakespeare*, New York u. Oxford 1991.

<sup>6</sup> Die Vorstellung einer »Urhorde« sichtlich in Anlehnung an S. Freud: Bei der hypothetischen »Urhorde« Freuds habe der »Urvater« die Kontrolle der Lebensmittel und der Frauen allein für sich beansprucht und das in einer so autoritären Form verwirklicht, dass er sich den Hass seiner Söhne zuzieht und diese ihn ermorden. Die Ermordung des Urvaters im Urzustand der Gesellschaft bedeutet dann für Freud den Anfang der sozialen Organisation, der sittlichen Einschränkungen und der Religion (vgl. S. FREUD, *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Frankfurt a.M. 1997, 9, 26, 178f, 195ff). Girard lehnt jedoch die freudschen Schlussfolgerungen im Sinne des »Vaterkomplexes« und des daraus resultierenden »Schuldgefühls« kategorisch ab. Sie seien »mythisch« im Vergleich mit der Hypothese, dass die Menschen Opfer darbringen, weil ein spontaner erster Mord die Gemeinschaft tatsächlich zusammengebracht habe (vgl. *Das Ende*, 36).

<sup>7</sup> *Das Heilige*, 367ff.; *Hiob*, 13.

<sup>8</sup> *Das Ende*, 84; *Das Heilige*, 179, 453.

Sündenbockmechanismus und dienen lediglich dazu, das Gewaltpotenzial des Menschen einzudämmen, indem sie ihm u.a. durch das sakrale Opfer eine Katharsis anbieten.<sup>9</sup> Es geschieht hier eine rituelle Stellvertretung, die an die Stelle des »Ursprungsopfers« ein Opfer aus einer opferfähigen Kategorie setzt, damit der »Hunger« der Menschen nach Gewalt gestillt werde.<sup>10</sup>

Während alle Religionen der Menschheit so im Schatten des Sündenbockmechanismus stünden, bilde der christliche Glaube den Gegensatz zu diesem Mechanismus. Die »jüdisch-christlichen Schriften«<sup>11</sup> übernehmen für Girard die Rolle des Enthüllers des Sündenbockmechanismus. Anders als die Mythen und Riten nichtchristlicher Religionen vollzogen die Texte der jüdisch-christlichen Schriften einen Entmythologisierungprozess und zeigten damit die wahre Unschuld des Opfers. Damit deckten sie das strukturelle Prinzip des sakralen Opfers auf, bildeten den Eckstein einer fundamentalen Anthropologie und dekonstruierten die »sakrifiziellen« Institutionen, indem sie die Gewalt als menschlich und nicht heilig aufdeckten. Sie besäßen somit die Kraft, den allgegenwärtigen Sündenbockmechanismus ganz zu überwinden und seien darin einzigartig auf der Welt.<sup>12</sup> Jesus Christus zeige den Menschen, dass die mimetischen Rivalitäten nur zu Mord und Tod führten und offenbare ihnen damit die Rolle des Sündenbocks in ihrer eigenen Kultur.<sup>13</sup> Somit bedrohe er die »Herrschaft des Satans«, der kein anderer sei als die Gewalt selbst.<sup>14</sup>

Die theologischen Auffassungen Girards sind für die christliche Theologie sehr faszinierend und scheinen dem Christentum unserer Zeit einen neuen Impuls zu geben.<sup>15</sup> Girard beabsichtigt mit seiner Theorie das durch die moderne Wissenschaft verdrängte Christentum ins Zentrum zu rücken, es zum Verstehensschlüssel für alle gesellschaftlichen Phänomene zu erheben und die christliche Offenbarung selbst in ganz neuer Weise zu interpretieren.<sup>16</sup> Das ist in seinen Augen mehr als notwendig, weil die frohe Botschaft des Evangeliums auch von den Kirchen und ihren Theologen verkannt worden sei, ja die Christen hätten »die wahre Originalität der Evangelien nicht verstanden«, und die Theologen »re-sakralisieren die durch die Evangelien entsakralisierte Gewalt«.<sup>17</sup> In der Tat

<sup>9</sup> *Das Heilige*, 18, 50, 139–140.

<sup>10</sup> Ebd., 152.

<sup>11</sup> *Das Ende*, 143ff. Trotz der Bezeichnung »jüdisch-christliche Schrift« handelt es sich bei Girard nicht um die ganze Bibel, sondern um von ihm ausgewählte Texte des Alten und besonders des Neuen Testaments.

<sup>12</sup> Ebd., 183; *Hiob*, 201; R. GIRARD, *The founding murder in the philosophy of Nietzsche*, in: P. DUMOUCHEL (Hg.), *Violence and truth on the work of René Girard*, Stanford 1988, 244.

<sup>13</sup> *Hiob*, 198

<sup>14</sup> *Das Ende*, 167.

<sup>15</sup> Vgl. die Rezeption Girards durch die Innsbrucker-Schule: R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978; DERS.: *Jesus im Heilsdrama: Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck u. Wien <sup>2</sup>1996; W. PALAVER, *Politik und Religion bei Thomas Hobbes: Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards*, Innsbruck u. Wien 1991; J. NIEWIADOMSKI / W. PALAVER (Hg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*, Thaur 1995.

<sup>16</sup> Vgl. P. VALADIER, *Sündenbockmotiv und christliche Offenbarung nach René Girard*, in: *Theologie der Gegenwart* 27 (1984), 86–87.

<sup>17</sup> *Das Heilige*, 459, 472; *Der Sündenbock*, 185; vgl. Th. AHRENS (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung: Studien zu Mission, Ökumene und Religion*, Ammersbek bei Hamburg 1997, 407.

will Girard eine neue »Apologie« des Christentums betreiben<sup>18</sup>, indem er den religiösen »Relativismus« auf »seinem eigenen Boden – dem der Anthropologie –«<sup>19</sup> zu widerlegen versucht.

Neben allgemeinen Problemen des girardschen Ansatzes wie der Historizität und Wissenschaftlichkeit des »Urmordes«<sup>20</sup>, der Nicht-Berücksichtigung von geschichtlichem und archäologischem Befund<sup>21</sup>, der Immunisierungsstrategie<sup>22</sup> u.a. stehen auch spezifisch religionswissenschaftliche und theologische: Biblische Exegese als einseitige Literaturkritik, die nach dem Sündenbock als einzigem Referenten eines Textes sucht und die gewonnenen Kenntnisse der historisch-kritischen Forschung außer Acht lässt<sup>23</sup>, die rein sozial-anthropologische Definition des (nichtchristlichen) Heiligen<sup>24</sup>, dessen Gleichstellung mit der Gewalt<sup>25</sup>, die Reduzierung des christlichen Gottes auf die Rolle des Offenbarers des Sündenbockmechanismus<sup>26</sup> usw. Die Abhandlung all dieser Themen würde jedoch den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

In Bezug auf die afroindiolateinamerikanische Geschichte und Gegenwart interessiert uns primär die von Girard in der Tat betriebene *Disqualifizierung* der nichtchristlichen Religionen und die Verneinung ihrer Legitimität als Antwort des Menschen auf die Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung.<sup>27</sup> Diese Disqualifizierung zeigt sich besonders

<sup>18</sup> *Wenn all das beginnt ...*, 101.

<sup>19</sup> R. GIRARD, *Mimetische Theorie und Theologie*, in: NIEWIADOMSKI / PALAVER, a.a.O., 21.

<sup>20</sup> Bei den Theorien über die so genannte »Urhorde« kann es sich immer nur um Konstruktionen handeln, da es über die Urformen der Vergesellschaftung keine Quellen und folglich auch kein gesichertes historisches Wissen gibt (vgl. H.M. EMRICH, *Zur philosophischen Psychologie des Opfers*, in: R. SCHENK (Hg.), *Zur Theorie des Opfers: Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart 1995, 104; W. BURKERT, *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin u. New York 1972, 87; DERS.: *Anthropologie des religiösen Opfers: Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1984, 21; M. HERZOG, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, in: *Kerygma und Dogma* 38 (1992), 109; die Einleitung von M. ERDHEIM zu Freud, a.a.O., 33–39.

<sup>21</sup> Vgl. D. ULICH, *Aggressives Verhalten: Von seiner Rechtfertigung zu seiner Erklärung*, in: J. SÁNCHEZ DE MURILLO (Hg.), *Die menschliche Gewalt*, Würzburg 1995, 161; E. WEBB, *Philosophers of consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, London 1988, 197; E. DREWERMANN, *Der Krieg und das Christentum: Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*, Regensburg<sup>3</sup>1991, 22ff.

<sup>22</sup> Vgl. HERZOG, a.a.O., 133; vgl. auch den Kommentar M. TREGUERS in: *Wenn all das beginnt ...*, 166ff.

<sup>23</sup> Vgl. HERZOG, a.a.O., 133f; U. RÜTERSWÖRDEN, *Das Ende der Gewalt? Zu René Girards Buch*, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 2 (1987), 252.

<sup>24</sup> *Das Heilige*, 179, 453; *Das Ende*, 84. Zu einer klassischen sozial-anthropologischen Definition des Heiligen vgl. E. DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M. 1981, 304, 323, 468. Zur Kritik einer solchen einseitigen Definition vgl. W. GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen: Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg 1998, 224, 272ff. Zu einer Gegenposition vgl. R. SCHWAGER, *Religionswissenschaft und Theologie: Wolfhart Pannenberg und René Girard*, in: *Kerygma und Dogma* 44 (1998), 178ff.

<sup>25</sup> *Das Heilige*, 367; *Das Ende*, 43. Vgl. in diesem Zusammenhang M. ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Freiburg i.Br. <sup>3</sup>1997, Bd. I, 16ff; BURKERT, *Homo necans*, a.a.O., 24ff.

<sup>26</sup> *Das Ende*, 163ff. Vgl. Ch. ORSINI, *La pensée de René Girard*, Paris 1986, 15; VALADIER, a.a.O., 89ff.

<sup>27</sup> Die Behauptung, Girard betreibe eine vollkommen *atheistische* Theorie der Religionen (so ORSINI, a.a.O., 189) dürfte jedoch überzogen sein (vgl. SCHWAGER, *Religionswissenschaft*, a.a.O., 176–180). Ungeachtet dessen ähnelten Girards Aussagen in Bezug auf eine reale Funktion bzw. Deutung des Religiösen und deren Verkenning seitens der religiösen Menschen den religionskritischen Ansätzen einiger Klassiker wie L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche und S. Freud. Diese Kritiker behaupteten, den wahren Sinn des Religiösen entdeckt zu haben, wobei die Negation der Religion als eines konstitutiven Faktors für das Menschsein des Menschen (vgl. W. PANNENBERG, *Systematische*

in der Identifizierung des Komplexes Mimesis-Gewalt mit dem biblischen Satan<sup>28</sup>, was ihm letztlich die Rolle des »Stifters« alles Religiösen außerhalb des Christentums zuweist. Damit verfallen alle nichtchristlichen Religionen einem vernichtenden *Negativurteil* als Machenschaften des »Königs dieser Welt«.<sup>29</sup>

Das Negativurteil anhand einer »Dämonisierung« des Nichtchristlichen durch Girard erinnert in frappierender Weise an die Argumentation der Gegner von Bartolomé de Las Casas (1484–1566), besonders Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573), die im Schatten der *Conquistas* für eine Dezimierung der »gottbeleidigenden« Indio-Religionen plädierten. Die Argumentation Sepúlvedas wurde damals von Las Casas durch einen bahnbrechenden Ansatz widerlegt, der uns heute noch hilft, »Menschenopfer« und nichtchristliche Religionen differenzierter zu betrachten.

## 2. Las Casas und die Apologie indianischer Kulturen und Religionen

Angesichts der angespannten Lage in der damals so genannten »Neuen Welt« berief Karl V. 1550 eine Disputation zu Valladolid ein, in der Bartolomé de Las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda ihre Positionen einer Kommission von Juristen und Theologen vortragen und begründen sollten.<sup>30</sup> Die Frage nach der Rechtmäßigkeit eines Krieges von seiten der Conquistadores gegen die Indios, die die Kontrahenten zu beantworten hatten, hing von einer doppelten Frage ab: Wer sind die Indios unter dem Gesichtspunkt ihrer Humanität (anthropologische Frage) und unter dem Gesichtspunkt ihrer Religion (theologische Frage)?<sup>31</sup>

Gemeinsam mit vielen seiner Zeitgenossen behauptete Sepúlveda eine Inferiorität der Indios gegenüber den Europäern. Untermauert wurde diese Behauptung mit dem so genannten »Barbarenargument« aristotelischer Philosophie, das »in der humanistischen Luft des 16. Jahrhunderts«<sup>32</sup> lag. Von Gewicht war in diesem Zusammenhang die »theologische« Argumentation, die den Krieg gegen die Indios als Strafe für deren Idolatrie

---

*Theologie*, Göttingen 1988–1993, Bd. I, 167ff) allen gemeinsam ist. Tatsache ist auch, dass die Dekonstruktion der transzendenten Vorstellungen der Religionen in sozial-anthropologischen Prozessen zunächst zu einer Negation der transzendenten Dimension dieser Vorstellungen führt (vgl. *Das Heilige*, 139). Die Erklärung dieser Vorstellungen als Illusion (*Sündenbock*, 149ff, 213) ist Konsequenz einer so weit getriebenen »Aufklärung« der Religion, dass wir durchaus von einem *areligiösen* Ansatz sprechen können (vgl. GANTKE, a.a.O., 224, Anm. 105; v. H.U. v. BALTHASAR, *Theodramatik*, Einsiedeln 1980, Bd. III, 287; DERS.: Die neue Theorie von Jesus als dem »Sündenbock«, in: *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 9 (1980), 184).

<sup>28</sup> *Der Sündenbock*, 238ff, 267ff; *Das Ende*, 167.

<sup>29</sup> *Hiob*, 200; vgl. HERZOG, a.a.O., 112, 132.

<sup>30</sup> Das »Protokoll« der Disputation steht in deutscher Übersetzung in BLCWA, Bd. I, 350ff. Vgl. dazu auch A. LOSADA, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid 1970, 249ff.

<sup>31</sup> Vgl. G. GUTIÉRREZ, ¿Quien es el indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de Las Casas, in: *Iglesia, Pueblos y Culturas* 3 (1988), 7.

<sup>32</sup> M. DELGADO, *Glaubenstradition im Kontext: Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie*, in: BLCWA, Bd. I, 47; vgl. G. BIENVENU, Sepúlveda: la cara oculta del humanismo, in: *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala* 68 (1994), 54.

befürwortete.<sup>33</sup> Es sei Pflicht der Europäer, gegen den »Gott beleidigenden Götzendienst« vorzugehen und ihn auszurotten.<sup>34</sup> Die ganze Argumentation basierte in der Tat auf einer *Dämonisierung* der Indio-Religionen.<sup>35</sup>

Las Casas argumentierte gegen diese Dämonisierung und, mit der philosophischen und theologischen Tradition brechend, erarbeitete er nicht eine Apologie des *Eigenen* gegenüber dem Fremden, sondern des *Fremden* gegenüber dem Eigenen.<sup>36</sup> Sie wurde hauptsächlich in zwei seiner Werke, der lateinischen *Apologia*<sup>37</sup> und der spanischen *Apologética Historia Sumaria*<sup>38</sup>, in drei progressiven Schritten entfaltet:

## 2.1. Die natürliche Gotteserkenntnis

Las Casas sieht in den indianischen Religionen einen Ausdruck des menschlichen natürlichen Verlangens (*desiderium naturale*) nach dem wahren Gott.<sup>39</sup> Dieser hat durch seine Gnade beschlossen, die Menschen »zur seligen Anschauung seiner eigenen Wesenheit zu bestimmen«, und hat ihnen bereits in der Schöpfung ein »natürliches Licht der Vernunft«

<sup>33</sup> J. GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, Mexiko 1987, 121; vgl. J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde: Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947, 58.

<sup>34</sup> GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Tratado*, a.a.O., 115ff. Die Ausrottung der Indio-Kulturen wurde damals auch mit dem von den Israeliten »erhaltenen« Befehl, die Kanaaniter während der Landnahme auszurotten, gerechtfertigt (vgl. Lev 26,30ff; Dtn 7,5; 12,2ff; 20,10ff).

<sup>35</sup> Vgl. die Thesen Sepúlvedas in *Die Disputation*, BLCWA, Bd. I, 351f, 363, 369, 381; GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Tratado*, a.a.O., 81ff; DERS.: *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid 1987, 60f, 89ff. Zu einer ausführlichen und differenzierenden Darstellung der Dämonisierung nichtchristlicher Religionen in der Debatte des 16. Jahrhunderts. vgl. auch M. DELGADO, Von der Verteufelung zur Anerkennung durch Umdeutung: Der »Wandel« in der Beurteilung der indianischen Religionen durch die christliche Theologie im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 49 (1993), 257ff.

<sup>36</sup> Das geläufige Verständnis von »Apologie« geht bekanntlich auf Sokrates zurück, dessen Argumentation, obwohl die Verteidigung seiner Ideen vor dem Gericht in Athen 399 v.Chr. nicht erfolgreich gewesen war, für die spätere christliche und muslimische Apologie des Monotheismus modellhaft geworden ist. Diese versuchten, die Überlegenheit ihres Glaubens zu beweisen, wobei sie sich bemühten, die Haltlosigkeit, die Fehler und die Absurditäten des Polytheismus darzustellen. Die großen frühchristlichen Apologeten schrieben Verteidigungen der jungen und wachsenden Neureligion, öfters in Form von offenen Briefen an die Kritiker des Christentums oder an den Kaiser in Rom (vgl. Apologetics, in: *The Encyclopedia of Religion*, hg. von M. ELIADE, New York 1987, Bd. I, 349–353; Apologetik, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von G. KRAUSE u. G. MÜLLER, Berlin u. New York 1977ff, Bd. III, 371–411). In diesem Sinne zeigt sich der lascasische Ansatz als ein Novum in der Geschichte der christlichen Apologie.

<sup>37</sup> *Obras Completas de Bartolomé de Las Casas* (OC), Bd. IX, hg. von A. LOSADA, Madrid 1988 (lateinischer Text mit spanischer Übersetzung).

<sup>38</sup> OC, Bde. VI–VIII, hg. von V. Abril CASTELLÓ, J.A. BARREDA, B. ARES QUEJIA u. M.J. ABRIL STOFFELS, Madrid 1992. Dt. (in Auswahl): *Kurze apologetische Geschichte*, BLCWA, Bd. II, hg. von M. DELGADO, Paderborn u.a. 1995, 325–512.

<sup>39</sup> Zu der *cognitio* oder *notitia naturalis Dei* vgl. TH. V. AQUIN, *Summa Theologica*, II–II, q. 2, a. 3, ad 1, Heidelberg u.a. 1950, Bd. XV, 59; M. LUTHER, WA XVIII, 709, 718f; LVI, 176f; XL/1, 607f; XIX, 205ff; J. CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion – Institutio christianae religionis*, Neukirchen 1955, I, § 3ff. Zu der aktuellen Diskussion vgl. PANNENBERG, a.a.O., 83–132.

gegeben, das Eindruck und Mitteilung der göttlichen Herrlichkeit ist, und mit dem sie erkennen können, dass es einen Schöpfer gibt, dem gedient und der angebetet werden soll, »weil er der Seinsgrund jedes Geschöpfes ist«. Durch dieses in die Seele eingeprägte Licht erkennt man, dass es Gott gibt, und »mit dem Verlangen trachtet man danach und wünscht, Gott zu finden und zu dienen«. Diese durch das gegebene Licht erlangte Gotteserkenntnis ist jedoch »sehr undeutlich«, so dass der Mensch zwar erkennt, dass es Gott oder eine die Welt lenkende Ursache gibt, aber nicht wissen oder erkennen kann, »was er ist oder welche Eigenschaften oder Vollkommenheiten er hat und ihm zukommen«. <sup>40</sup>

## 2.2. Der natürliche Gottesdienst

Da die natürliche Gotteserkenntnis undeutlich ist, beginnt der Mensch sich intellektuell mit diesem zunächst unbekanntem Wesen zu beschäftigen. Er wird sich dabei seiner vielen »Fehler, Nöte, Mängel und Bedürfnisse«<sup>41</sup> bewusst, denen er selbst und andere Menschen nicht gewachsen sind, weil alle über die gleichen eingeschränkten Möglichkeiten verfügen.<sup>42</sup> Auf der Suche nach Hilfe aufgrund seiner Endlichkeit beschäftigt sich der Mensch mit den Eigenschaften dieses Wesens, »das so vielen und so großen Mängeln und Nöten abhelfen und sie ausgleichen kann«. <sup>43</sup> Diese natürliche, vernünftige Suche nach dem wahren, guten Gott von seiten des Menschen führt dazu, dass, »sobald ihm irgendein Geschöpf erscheint, das eine gewisse Vollkommenheit, Güte, Vortrefflichkeit oder Erhabenheit besitzt, da dies Spuren der Vortrefflichkeiten, Erhabenheiten, Güte und Vollkommenheiten des wahren Gottes sind und sie ihnen ähneln«, der Mensch »ein derartiges Geschöpf annehmen, lieben, für Gott halten, ihm als solchem Ehre erweisen, gehorchen und dienen und ihm jene Untertänigkeit zeigen« wird, »die, wie er mit der natürlichen Vernunft erkennt, allein Gott gebührt«. <sup>44</sup>

Diese aus christlicher Sicht »falsche« Anbetung des Geschöpfes anstelle des Schöpfers ist für Las Casas dann keine böse Absicht der Indios, etwa – wie es ihnen im Zuge der Dämonisierung vorgeworfen wird – ein böser Wunsch, Gott zu beleidigen. Die Indios hätten in Sachen Gottesdienst und Anbetung »gut« angefangen, als logische Konsequenz der natürlichen Gotteserkenntnis und der intellektuellen Suche des Menschen nach dem Guten. Die »Schuld« an den Deviationen trügen nicht die Indios selbst, sondern ein »Irreführer«, in der theologischen Sprache des 16. Jahrhunderts: der Teufel. <sup>45</sup>

<sup>40</sup> *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 382–384; OC, Bd. VII, 634–635.

<sup>41</sup> *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 393; OC, Bd. VII, 643.

<sup>42</sup> Wir können heute von einer »exzentrischen Lebensform« des Menschen sprechen (vgl. PANNENBERG, a.a.O., Bd. I, 127).

<sup>43</sup> *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 393; OC, Bd. VII, 643.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> *Apologética*, OC, Bd. VII, 869–874. Las Casas intendiert die Darstellung der Indios als Opfer einer Verführung. Deswegen handelt es sich hier nicht um eine neue »Dämonisierung«, weil Indios und Teufel ganz deutlich auseinander gehalten werden. Dieser hat jene verführt und trägt die ganze Verantwortung für das Böse, das Las Casas durchaus auch in den Indio-Kulturen sieht.

### 2.3. Das natürliche Opfer

Der nächste Schritt ist die Einbindung des Opfervorgangs in die Grundstruktur des Gottesdienstes. So wie dieser, ist das Opfer auch »natürlich«: Im Rahmen des natürlichen Gottesdienstes entsteht nämlich ein Bedürfnis des Menschen nach »sinnenfällige[n] und sichtbare[n] Zeichen« wie den Opfern. Sie sind wie Tribute oder Gaben, Zeichen der Anerkennung einer Herrschaft. Das Opfer steht demzufolge dem wahren Gott zu.<sup>46</sup> Mit anderen Worten, das Opfer ist ein »äußeres Bekenntnis und Zeugnis..., daß man die allgemeine Herrschaft Gottes über alle Geschöpfe anerkennt.«<sup>47</sup> Wenn die Indios also ihren Göttern Opfer darbringen, geschieht dies »unter der Absicht und der stillschweigenden Voraussetzung, sie opferten alles dem wahren Gott. Denn die Heiden suchen mit ihrem natürlichen, wenn auch verwirrten Menschenverstand immer den wahren [!] Gott. Wenn sie ihn aber nicht für den wahren Gott gehalten hätten, hätten sie ihm auch nicht geopfert.«<sup>48</sup>

Damit zeigt Las Casas eine ganz andere Auffassung von Kult und Opfer der Indios als die Theologen und Juristen seiner Zeit. Die von den Indios vollzogenen Opfer folgten einer natürlichen Logik der Hingabe an den wahren Gott, die bereits mit der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen im Zeichen der natürlichen Gotteserkenntnis beginnt. Die Dämonisierung von nichtchristlichem Kult und Opfer bzw. den Indios zu unterstellen, einen falschen Gott anbeten zu wollen, ist für Las Casas ein absurdes und inakzeptables Vorgehen.

### 3. Eine differenzierende Betrachtung des Menschenopfers

Der Kern der Argumentation Sepúlvedas und anderer Befürworter eines gewaltsamen Vorgehens gegen die Indios bezog sich hauptsächlich auf ihre »schweren Sünden« des Menschenopfers und der Anthropophagie.<sup>49</sup> Um dieses Argument zu widerlegen, stellt Las Casas eine These auf, die nicht nur den Kern seiner umfassenden Apologie bildet, sondern auch eine der ungewöhnlichsten Thesen der ganzen Renaissance ist, wenn nicht der ganzen Kirchengeschichte<sup>50</sup>:

*Die gottesfürchtigsten Völker sind die, welche Gott die meisten und die vortrefflichsten Opfer darbringen* oder, anders formuliert: *Je höher der Wert des zu opfernden Gegen-*

<sup>46</sup> *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 392; OC, Bd. VII, 642f.

<sup>47</sup> *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 422; OC, Bd. VII, 968.

<sup>48</sup> *Traktat über die zwölf Zweifelsfälle*, BLCWA, Bd. III/2, 399.

<sup>49</sup> Vgl. A. LOSADA, *La Apología*, obra inédita de fray Bartolomé de Las Casas: actualidad de su contenido, in: *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid) 162 (1968), 226; M. DELGADO, Einleitung zu *Kurze apologetische Geschichte*, BLCWA, Bd. II, 331; L. HANKE, *Aristotle an the American Indians: a study in race prejudice in the modern world*, London 1959, 47.

<sup>50</sup> Vgl. LOSADA, *La Apología*, a.a.O., 230f.

standes, desto höher die Vorstellung und größer die Wertschätzung Gottes von seiten des Opfernden.<sup>51</sup>

Die konsequente Schlussfolgerung ist verblüffend: Genau indem die Indios *Menschen* opfern, zeigen sie eine höhere Gotteserkenntnis als andere Völker, weil sie ihr Kostbarstes, nämlich Menschenleben, Gott darbringen wollen.<sup>52</sup> In diesem Sinne sei das Menschenopfer so natürlich und vernünftig, und stehe in so enger Verbindung mit der natürlichen Gotteserkenntnis, dass dessen Verbot zunächst *gegen* die Natur und die Vernunft selbst sei! Und, dieser Logik folgend, »sollte es etwas anderes geben, was wertvoller als die Menschen ist, wie etwa die Engel, so würde man sie unschwer Gott als Opfer darbringen, wenn sie geopfert werden könnten«.<sup>53</sup> Dementsprechend ist das Menschenopfer eine natürliche Pflicht für die Anbeter des wahren Gottes.<sup>54</sup>

Diese ungewöhnliche These wirft jedoch eine wichtige Frage auf: Wie sind die »Apologie« des indianischen Menschenopfers durch Las Casas und sein Plädoyer für die Gewaltlosigkeit in Glaubenssachen überhaupt miteinander zu vereinbaren? Mit anderen Worten: Wieso dürfen die Europäer Indios nicht töten, wenn diese selber es in ihren religiösen Zeremonien tun?

In der Tat handelt es sich hier nicht um eine uneingeschränkte »Apologie« des Menschenopfers durch Las Casas. Er bezeichnet ja Menschenopfer und Anthropophagie andernorts als eine »abscheuliche Bestialität«<sup>55</sup>, die vom Teufel eingeführt wurde.<sup>56</sup> Las Casas beabsichtigt mit seiner These die *differenzierende* Apologie eines »sakralen Prinzips« im Menschenopfer, das die Autonomie und Legitimität des fremden Kultes garantieren soll. Er will zeigen, dass selbst der »primitivste« Kult einer religiösen Logik folgt, ein sakrales Moment beinhaltet, das seine Legitimität und Eigenständigkeit garantiert. In diesem Sinne können wir bei Las Casas eine idealtypische Differenzierung von »Motivation« und

<sup>51</sup> *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 438ff; OC, Bd. VIII, 1215ff.

<sup>52</sup> *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 439; OC, Bd. VIII, 1216.

<sup>53</sup> *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 440; OC, Bd. VIII, 1217f. Aus tiefenpsychologischer Sicht ist die lascasische Opferlogik durchaus verständlich: Das geopfert »Beste« steht in engem Zusammenhang mit dem »Besten im Menschen«, mit seiner Gewissenhaftigkeit und seiner Hingabe. Die Opferhandlung besteht zunächst im Geben einer Sache, die dem Opfernden gehört, d. h. das Opfer trägt eine subtile Identität mit dem Opfernden. L. LÉVY-BRUHL hat diese Zugehörigkeit als *participation mystique* bezeichnet (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* [Paris 1912], zit. nach C.G. JUNG, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Düsseldorf 1995, 271). Es handelt sich hier um eine irrationale, unbewusste Identität, die davon herrührt, dass alles, was mit uns in Berührung steht, nicht nur es selbst, sondern auch zugleich ein Symbol ist. Das Opfer ist also auch ein Symbol des Opfernden, ein Teil seiner Persönlichkeit. Dieser Sachverhalt impliziert zweierlei: persönlichen Anspruch und Hingabe (Selbstopfer), wobei beide in einem gespannten Verhältnis zueinander stehen. Diese Spannung wird zugunsten der Hingabe durch die Vernichtung der Opfergabe gelöst (vgl. de R. VAUX, *Ancient Israel: religious institutions*, London 1961, 452; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, Bd. I, Paderborn u.a. 1988, 121ff). Diese Vernichtung bedeutet jedoch keinen Verlust, sondern im Gegenteil einen Gewinn, denn das Sich-Opfern-Können beweist das Sich-Haben, d. h. niemand kann geben, was er nicht hat. Was der Mensch opfert, das ist sein egoistischer Anspruch, womit er zugleich sich selbst aufgibt, jedes Opfer ist daher tiefenpsychologisch gesehen mehr oder weniger Selbstopfer. Das wird im Menschenopfer und besonders im Kindesopfer bestätigt (vgl. JUNG, a.a.O., 268ff), ähnlich wie Las Casas es beschrieben hat.

<sup>54</sup> Vgl. G. GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima 1992, 256.

<sup>55</sup> *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 415; »bestialidad nefanda«: OC, Bd. VII, 724.

<sup>56</sup> *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 423, 463f; OC, Bd. VIII, 1124, 1255.

»Ausführung« in Bezug auf das Menschenopfer annehmen, obwohl diese »Systematisierung« ausdrücklich in seinen Werken nicht erscheint.<sup>57</sup>

Diese Differenzierung erlaubt Las Casas zwischen den von den Indios praktizierten Menschenopfern und den von den Conquistadores vollbrachten »Menschenopfern« zu unterscheiden. Die *Motivation* der Opfernden gibt den Verstehensschlüssel: Die Indios wollen dem wahren Gott dienen<sup>58</sup>, während die Conquistadores die Göttin »Habsucht« anbeten.<sup>59</sup> D.h. während die Indios aufgrund einer vorbehaltslosen Hingabe opfern, was ihre existentielle Antwort an den sich in der Schöpfung selbstmitteilenden, wahren Gott ist<sup>60</sup>, »opfern« die Conquistadores im Rahmen eines »götzendienlichen« Kults, dessen Motivation die Sünde der Habsucht ist.

### 5. Eine »Theologie mit den Opfern«

Eine Differenzierung zwischen »Opfer« als Folge einer religiös motivierten Hingabe an Gott bzw. eine Gottheit und »Opfer« als bloße Gewalttat vermissen wir in der Mimesistheorie René Girards. Die rein sozial-anthropologische Definition des Opfers als Gewalttat lässt keinen Platz für den für das religiöse Opfer notwendigen metaphysischen Hintergrund.<sup>61</sup> Darüber hinaus geht Girard grundsätzlich *negativ* vor, was das Wesen des Nichtchristlichen anbelangt, indem er das nichtchristliche Heilige mit der menschlichen Gewalt identifiziert bzw. es als deren Projektion definiert, die Verkenning dieser Tatsache als eine grundlegende Dimension des nichtchristlichen Religiösen versteht und den Sündenbockmechanismus als das einzige Interpretationsmodell des Mythos und des Ritus akzeptiert. Durch die einseitige Erklärung der nichtchristlichen Religionen anhand des Sündenbockmechanismus entsteht eine unüberwindbare Kluft zwischen ihnen und dem Christentum. Es handelt sich um einen Absolutheitsanspruch, der die Legitimität und Eigenständigkeit anderer Religionen von vornherein ausschließt.

Demgegenüber präsentiert Las Casas einen Weg der »relativen« oder »offenen« Absolutheit<sup>62</sup> des Christentums, einen Weg der »zwangsfreien Methode interkultureller

<sup>57</sup> Zu einer Differenzierung zwischen der religiösen Motivation des Opfers und der Tötung an sich vgl. H. v. STIETENCRON, *Angst und Gewalt: Ihre Funktionen und ihre Bewältigung in den Religionen*, in: DERS.: *Angst und Gewalt: Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf 1979, 333.

<sup>58</sup> *Traktat über die Zwölf Zweifelsfälle*, BLCWA, Bd. III/2, 399.

<sup>59</sup> *Die Disputation*, BLCWA, Bd. I, 414.

<sup>60</sup> *Apologetica*, BLCWA, Bd. II, 450. Die Frömmigkeit und Hingabe der Indios kann für Las Casas die Frömmigkeit und Hingabe der Christen sogar übertreffen: *Die einzige Art der Berufung aller Völker zum Christentum*, BLCWA, Bd. I, 371.

<sup>61</sup> Vgl. J. GREISCH, *Homo Mimeticus: Kritische Überlegungen zu den anthropologischen Voraussetzungen von René Girards Opferbegriff*, in: SCHENK, a.a.O., 59.

<sup>62</sup> Zu diesem Begriff vgl. J. WERBICK, *Heil durch Jesus Christus allein? Die »Pluralistische Theologie« und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, in: M. v. BRÜCK / J. WERBICK (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologie*, Freiburg u.a. 1993, 54ff.

Begegnung«<sup>63</sup>, der sich jedoch nicht in einer »pluralistischen« Gleichgültigkeit auflöst. Las Casas hält nämlich an der Legitimität und Notwendigkeit christlicher Mission fest, aber diese soll mittels »Überzeugung des Verstandes durch Vernunftgründe« und »sanfte[r] Anlockung und Ermahnung des Willens«<sup>64</sup> durchgeführt werden, in einer Art und Weise, die wir heute durchaus als »Impuls zur Änderung«<sup>65</sup> bezeichnen können.

Die Differenzierung innerhalb des Begriffs »Opfer« ermöglicht Las Casas auch eine »perspektivistische Hermeneutik«<sup>66</sup> einzunehmen. Anhand dieser Hermeneutik beurteilt er die Frömmigkeit und Hingabe der Indios zunächst aus *deren* Perspektive und nicht aus der Perspektive der Christen. Damit zeigt er einen tiefen Respekt vor der *Binnenperspektive* nichtchristlicher Kulturen. Aus dieser Perspektive sieht er die ganze Wirklichkeit der Conquistas als ein unterdrückerisches System, eine *strukturelle* Gewalt und schreibt wie ein »Prophet«<sup>67</sup>, der die »anklagenden Augen des leidenden Anderen«<sup>68</sup> sieht. Mit aller Deutlichkeit denunziert er das Vorgehen der Conquistadores als Sünde: »... mit welcher Ungerechtigkeit hat man in diesem Westindien so viele und so unsühnbare Sünden begangen«.<sup>69</sup> Man empört sich zwar über die Menschenopfer und die Anthropophagie der Indios, aber durch deren Unterdrückung hat man Schlimmeres getan, nämlich »von ihrem Blut getrunken und von ihrem Fleisch gegessen«<sup>70</sup>. Und es geht hier nicht nur um die Denunzierung der *physischen* Gewalt der Conquistas, sondern auch um die *Gewalt der religiösen Ausschließung*, die der Religion des Fremden jedes Wahrheitsmoment abspricht.

In der Abhandlung der lascasischen Thesen müssen wir jedoch berücksichtigen, dass sich das Verständnis von Gewalt im Laufe der Jahrhunderte gewandelt hat. Von unserem heutigen Verständnis der Menschenrechte her – »Unantastbarkeit der Person« usw. – scheint Las Casas in seiner »Apologie« zu weit gegangen zu sein<sup>71</sup>, da er die Rechte des Individuums, das geopfert werden sollte, nicht genug geachtet hat. In diesem Sinne bedarf eine heutige Rezeption von Las Casas einer Korrektur im Bereich der individuellen Menschenrechte, damit der Eindruck vermieden wird, dass der Respekt vor der Binnenperspektive anderer Kulturen und Religionen so weit gehen soll, dass man z.B. kultische Menschenopfer zu bejahen hat. Den von Las Casas mit Leidenschaft verteidigten universalen Prinzipien der natürlichen Religion müssen wir auch die »natürlichen«

<sup>63</sup> Vgl. M. DELGADO, *Verteufelung*, a.a.O., 277; DERS.: *Abschied vom erobernden Gott: Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, Immensee 1996, 64, 161.

<sup>64</sup> *Die einzige Art*, BLCWA, Bd. I, 107.

<sup>65</sup> Zu der Definition von Mission als »Impuls zur Änderung« und deren kommunikativen Aspekt siehe H. BRANDT, *Aufgaben der Missionswissenschaft heute: Erfahrungsbericht*, in: DERS.: *30 Jahre Missionswissenschaft in Erlangen: Dokumentation eines Symposiums am 15. November 1997*, Erlangen 1998, 39ff.

<sup>66</sup> Vgl. L. DUCH, *Religión y Religiosidad en la »Apologética Historia« de Fray Bartolomé de Las Casas*, in: M. KESSLER / W. PANNENBERG / H.J. POTTMEYER (Hg.), *Fides quaerens intellectum: Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, 46.

<sup>67</sup> Vgl. M. DELGADO, *Einleitung zu Geschichte Westindiens*, BLCWA, Bd. II, 144.

<sup>68</sup> Vgl. M. DELGADO, *Gottes Weisheit und Güte als theologischer Verstehens- und Handlungshorizont: Von der Aktualität der Missionstheologie des Bartolomé de Las Casas*, in: *ZMR* 76 (1992), 285, 300.

<sup>69</sup> *Geschichte Westindiens*, BLCWA, Bd. II, 163.

<sup>70</sup> Ebd., 206.

<sup>71</sup> Vgl. DELGADO, *Verteufelung*, a.a.O., 265.

Grundrechte des Menschen nach Leben, Freiheit usw. hinzufügen. Nur so können wir vermeiden, dass die zu respektierende Binnenperspektive zu einem Gesetz wird, das überhaupt nicht mehr diskutiert werden darf und demzufolge Ungerechtigkeiten und Verletzungen der Menschenwürde hingenommen werden müssen. Ein »Impuls zur Änderung«<sup>72</sup> soll überall da eingesetzt werden, wo Befreiung nötig ist und Verwirklichung des Lebens verhindert wird. Grundsätzlich soll es jedoch im Sinne von Las Casas gelten, dass christliche Mission bzw. Evangelisierung keinesfalls im Gegensatz zu irgendeiner Kultur steht. Im Gegenteil, sie kommt der fundamentalsten Kraft entgegen, die Kultur entstehen lässt: dem Wunsch nach Leben.<sup>73</sup>

In diesem Sinne zeigt sich ein »Gespräch« zwischen René Girard und Bartolomé de Las Casas als äußerst fruchtbar, was allerdings einen Abschied von dem apodiktischen Stil der girardschen Theorie voraussetzt. Die Mimesistheorie kann durchaus *eine* Erklärung für den komplizierten Sachverhalt der Gewalt in menschlichen Gesellschaften und in einigen Fällen sogar die plausibelste Deutung darstellen, aber sie ist keinesfalls *die* endgültige und einzig richtige Antwort auf diese Frage.<sup>74</sup> Von Las Casas ist zu lernen, dass die Durchsetzung eines Absolutheitsanspruches durch die *Negation* des Anspruches des Anderen bereits eine Gewalttat ist, selbst wenn dieser Absolutheitsanspruch auf einem Plädoyer für die Gewaltlosigkeit basiert. Paradoxerweise beweist sich der Absolutheitsanspruch des Christentums nicht durch die Negation des Anderen, sondern durch dessen *Affirmation*, wie Las Casas darstellt. Mit ihm gilt zu sagen, dass die nichtchristlichen Religionen nicht primär ein Produkt der Logik der Gewalt, sondern des natürlichen menschlichen Verlangens nach dem wahren Gott sind.

In Bezug auf die aztekische Religion muss das Verurteilen von »Verbrechen« doch berücksichtigen, dass die amerikanischen Ureinwohner im Rahmen ihrer Traditionen handelten, während die Europäer grundsätzlich *gegen* die Vorschriften des Neuen Testaments, die ihnen durchaus bekannt waren, vorgingen. Es handelt sich nicht um eine Beschönigung des Vorgehens jener Völker oder gar um eine Befürwortung der kultischen Menschentötung, sondern grundsätzlich um *historische* und *religionstheologische* Gerechtigkeit. Wir können nicht diese Völker mit unseren heutigen Maßstäben verurteilen, und sicher auch nicht die Europäer jener Zeit, aber diese hatten schon das Neue Testament mit der Liebesbotschaft Gottes in Jesus Christus in Händen und handelten gewalttätig *in seinem Namen*. Das ist der entscheidende Punkt in der ganzen Diskussion, und genau das ist die Ansicht von Bartolomé de Las Casas. Ihm war es lebenswichtig, dass man zwischen den *kultischen* Opfern der Indios und den *kriegerischen* Opfern der Conquistadores unterscheidet. Erst diese können tatsächlich als Verbrechen betrachtet werden.<sup>75</sup>

Auf der anderen Seite behält die Mimesistheorie ihre Legitimität und Wichtigkeit darin, dass sie im nordatlantischen Raum die »Opfer« als zentrales Thema der heutigen

<sup>72</sup> Vgl. Anm. 66.

<sup>73</sup> Vgl. L. BOFF, *Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf 1992, 45ff.

<sup>74</sup> Vgl. GREISCH, a.a.O., 45ff.

<sup>75</sup> *Die Disputation*, BLCWA, Bd. I, 414.

Wissenschaften rücken will. Besonders hier zeigt sich die notwendige Berücksichtigung der individuellen Menschenrechte, die Las Casas ja versäumt hat. Von ihm kommt aber in diesem Zusammenhang die Anregung, die zahlreichen individuellen Opfer vor dem Hintergrund eines Gesamtkomplexes, einer *strukturellen* Gewalt zu betrachten und dementsprechend »prophetisch« gegen Systeme, die Menschen wirtschaftlich, kulturell, religiös usw. ausschließen, zu reagieren. Diese strukturelle und prophetische Sicht der Dinge, die heutzutage von den Hauptrichtungen der afroindiolateinamerikanischen Befreiungstheologie betrieben wird, kann den etwas theoretischen und realitätsfremden Ansatz der Mimesistheorie ergänzen.<sup>76</sup>

Durch gegenseitige Ergänzungen und Korrekturen kann es vermieden werden, eine bloße »Theologie für die Opfer« zu betreiben, die aus der Analyse von Texten und Ritualen archaischer Gesellschaften induktiv eine Theorie entwickelt, die die »Opfermechanismen« unserer Gesellschaften »theoretisch« erklären will. Dementsprechend »theoretisch« ist auch die Lösung durch die christliche Botschaft: sie soll über den Sündenbockmechanismus aufklären. Es bleibt aber die konkrete Frage, wie eine »aufgeklärte« Gesellschaft aussehen soll. – Gegenüber dieser Theologie steht eine wirkliche »Theologie mit den Opfern«, die »Gott und die Welt« nicht anhand einer theoretischen Konstruktion, sondern anhand der Praxis und der Erfahrung des Leidens zu verstehen und zu vermitteln versucht. Diese Theologie entsteht durch *Konvivenz*, die das Gegenteil von Ausschließung darstellt und mehr als Dialog ist: Nicht nur das Miteinander-Sprechen, sondern das Miteinander-Leben ist der Ort der Theologie und der Religionstheologie.

*Zusammenfassung:* Dieser Beitrag vergleicht die Religionstheorie (Mimesis, Sündenbock) René Girards mit der Religionstheologie Bartolomé de Las Casas' und stellt einige wichtige Unterschiede fest: Girard hat eine rein negative Sicht des Opfers und der nichtchristlichen Religionen; daher kann er die sakrifizielle Logik indianischer Religionen nicht angemessen verstehen. Las Casas hingegen steht für eine differenzierte Opferhermeneutik und für eine relative und offene Absolutheit des Christentums; aus diesem Grund kann er die aztekische Religion positiv verstehen und darin Nachahmenswertes für Christen finden. In diesem Sinne zeigt sich ein »Gespräch« zwischen Girard und Las Casas als äußerst fruchtbar. Die Mimesistheorie kann durchaus *eine* Erklärung für den komplizierten Sachverhalt der Gewalt in menschlichen Gesellschaften und in einigen Fällen sogar die plausibelste Deutung darstellen, aber sie ist keinesfalls *die* endgültige und einzig richtige Antwort auf diese Frage. Von Las Casas ist zu lernen, dass die Durchsetzung eines Absolutheitsanspruches durch die Negation des Anspruches des Anderen bereits eine Gewalttat ist, selbst wenn dieser Absolutheitsanspruch auf einem Plädoyer für die Gewaltlosigkeit basiert. Paradoxerweise beweist sich der Absolutheitsanspruch des Christentums nicht durch die Negation des Anderen, sondern durch dessen Affirmation, wie Las Casas darstellt. Mit ihm gilt zu sagen, dass die nichtchristlichen Religionen nicht primär ein Produkt der Logik der Gewalt, sondern des natürlichen menschlichen Verlangens nach dem wahren Gott sind.

<sup>76</sup> Ein 1990 in Piracicaba, im brasilianischen Bundesstaat São Paulo stattgefundenes Gespräch zwischen René Girard und einer Gruppe von Befreiungstheologen, in dem sowohl Übereinstimmungen »auf symbolischer Ebene« als auch tiefgreifende Unterschiede festgestellt worden sind, ist leider nie fortgeführt worden. Die Dokumente zu diesem Gespräch befinden sich in deutscher Übersetzung bei H. ASSMANN, *Götzenbilder und Opfer: René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*, Thaur u.a. 1996.

*Summary:* A comparison of the theory of religions of René Girard (mimesis, scapegoat) with that of Bartolomé de Las Casas is the content of this article. It names as relevant the following difference first: while Girard's negative perception of sacrifice and his likeminded view of non-Christian religions debar him from a proper understanding of the sacrificial logic of the religions of the American Indians it is to Las Casas with his sophisticated hermeneutics of sacrifice and his perception of Christian absoluteness as relative and open that the religion of the Aztec discloses positive aspects to him, some of which he regards as worthwhile being imitated by Christians. It is in this perspective that bringing into dialogue Girard with Las Casas becomes very promising. — Girard's theory of mimesis might well furnish one, but just one explanation the most plausible one. But it never will be the sole and only suitable answer, as can be shown by Las Casas, to whom the very enforcement of any claim of absoluteness by denying the claim of the other is already an act of violence itself, irrespective if such claim is based on a plea for non-violence. As Las Casas states it: the claim for absoluteness by Christianity is paradoxically not to be witnessed for in denying the other, but by affirming him or her respectively. Agreeing with Las Casas on this one has to view the non-Christian religions not primarily as the outcome of the logic of violence, as Girard does, but as the outcome of the natural human longing for the true God.

*Sumario:* El artículo compara la teoría de la religión (mímesis, chivo expiatorio) de René Girard con la teología de la religión de Bartolomé de Las Casas y constata algunas diferencias notables: Girard tiene una visión negativa del sacrificio y de las religiones no-cristianas; por ello no puede comprender adecuadamente la lógica sacrificial de las religiones amerindias. Las Casas significa por el contrario una hermenéutica diferenciada del sacrificio y una pretensión de universalidad del cristianismo relativa y abierta; por ello puede comprender la religión azteca de forma positiva y encontrar en ella aspectos dignos de imitar por los cristianos. Un diálogo entre Girard y Las Casas podría ser pues muy fructífero. La teoría de la mímesis puede dar ciertamente *una* explicación del complicado fenómeno de la violencia en las sociedades humanas, y en algunos casos puede ser incluso la explicación más convincente; pero no es, ni mucho menos, *la* única y definitiva explicación. De Las Casas podemos aprender que la afirmación de una pretensión de universalidad a través de la *negación* de la pretensión del otro es ya en sí misma un acto de violencia, incluso cuando dicha pretensión de universalidad se basa en una defensa de la no-violencia. Paradójicamente, la pretensión de universalidad del cristianismo no se demuestra con la negación, sino con la afirmación del otro, como hace Las Casas. Con él hay que decir que las religiones no-cristianas no son en primer lugar un producto de la lógica de la violencia, sino del deseo natural del hombre hacia el Dios verdadero.

# KLEINE BEITRÄGE

## Tibetischer Buddhismus im Westen

(| Kreative Innovationen am Beispiel der tibetischen Gemeinde  
in New York City

### *Einleitung*

Die Geschichte buddhistischer Traditionen im Westen ist voller Spannungen zwischen Tradition und Innovation, zwischen der Übernahme etablierter Lehren und Institutionen und der kreativen Reaktion auf eine neue Umwelt. Zum ersten Mal erschien der Buddhismus in Nord-Amerika im 19. Jahrhundert, als ihn chinesische Bahnarbeiter aus ihrer Heimat mitbrachten. In die intellektuelle Arena trat er erst gegen Ende des Jahrhunderts, als sich ihm zahlreiche Theosophen wie Arthur Conan-Doyle und Colonel Henry Olcott zuwandten. Im folgenden Jahrhundert schlug der Buddhismus in Amerika sowohl in Gruppen von Einwanderern als auch in amerikanischen Kreisen tiefe Wurzeln. D.T. Suzuki veröffentlichte Bücher und hielt Vorträge über den Zen Buddhismus, die sich speziell an das amerikanische Publikum richteten. So saßen Suzukis Schüler in seinen Meditations-Stunden nicht im Lotus-Sitz, sondern auf gewöhnlichen Stühlen. In den fünfziger und sechziger Jahren waren es Künstler wie Alan Ginsberg und Jack Kerouac, die in Suzukis Schriften eine mögliche Gegenkultur begründet sahen. Durch sie wurden die neuen Konzepte wie z.B. die Meditation populär. Die siebziger Jahre sahen einen Anstieg koreanischer, vietnamesischer und tibetischer Traditionen des Buddhismus.

Die Zentren, die von asiatischen Meistern gegründet worden waren, wurden im Laufe der Zeit von ihren amerikanischen Schülern übernommen. In einigen Zentren setzten sich gemeindliche Strukturen in der Art einer protestantischen Gemeinde durch, während andere eine streng monastische Atmosphäre kultivierten. Unterrichtsstunden und Seminare zum Buddhismus neigten mehr und mehr dazu, praktische und auf ein amerikanisches Publikum zugeschnittene Themen in den Vordergrund zu stellen. Auch gegenwärtig stehen Stressprävention und Partnerschaftstraining in Zentren mit nicht-asiatischen Mitgliedern hoch im Kurs. Dagegen haben sich unter den asiatischen Einwanderern buddhistische Traditionen weitgehend ungebrochen erhalten. Jedoch stellen sich auch für sie Herausforderungen. Vorrangig ist dabei an eine Entfremdung von der eigenen Sprache zu denken. In der zweiten und dritten Generation lernen immer weniger Kinder die Sprache ihrer Eltern und wachsen statt dessen mit Englisch als erster Sprache auf. Als Reaktion darauf

finden in vielen japanischen Gemeinschaften Veranstaltungen sowohl auf englisch als auch auf japanisch statt.

Diesen und ähnlichen Veränderungen liegt das Bemühen um Innovation zugrunde. Die Fähigkeit zur kontextbezogenen Adaption ist eine notwendige Voraussetzung dafür, dass eine Tradition in einer neuen Umwelt überlebt. Auch die tibetischen Einwanderer, die im Gebiet von New York City leben, begegnen der amerikanischen Umwelt mit kreativen Innovationen. Wenden wir uns deshalb dem tibetischen Buddhismus in Amerika zu und betrachten die Veränderungen.

### *Tibetischer Buddhismus in New York City*

Seit 1950 hat die chinesische Besatzungsmacht in Tibet mehr als eine Million Tibeter getötet. Die tibetische Religion, der Vajrayana Buddhismus, ist im Zuge der Angriffe nahezu vollständig zerstört worden. Nur wenige Klöster werden als Attraktionen für Touristen erhalten, und diese unterstehen chinesischer Aufsicht. Gegenwärtig leben mehr als 115.000 Tibeter im Exil, schätzungsweise eintausend von ihnen halten sich in den USA auf, allein achthundert in dem Gebiet in und um New York City.

Damit die von ihnen mitgebrachte Tradition in den USA fortbestehen kann, sind die tibetischen Einwanderer gezwungen, sich mit einem *dharm*a-Markt auseinanderzusetzen, der innerhalb der amerikanischen Bevölkerung von New York City sehr erfolgreich ist. Meditationszentren und Vortragsveranstaltungen zum tibetischen Buddhismus erfreuen sich in der Stadt großer Beliebtheit. Durch diese sind die tibetischen »Laien« besonders stark herausgefordert, denn nur dort – und nicht bei eigenen Veranstaltungen der Tibeter – trifft man auf Mitglieder des tibetischen *sangha*.<sup>1</sup> In diesem Bereich, dem Verhältnis von Mönchen und Laien, unterliegt der tibetische Buddhismus in Amerika besonders starken Veränderungen. Die daraus resultierende Situation kann treffend als amerikanische »Okkupation« des Vajrayana beschrieben werden. Unter den aufgezeigten Umständen stellt sich folgende wichtige Frage: Welche Veränderungen der tibetisch-buddhistischen Tradition zeigen sich? Untrennbar damit zusammen hängt die Frage, wie sich die Identität der Tibeter verändert, um den Herausforderungen durch die amerikanische (Populär-)Kultur gewachsen zu sein.

Für Tibeter in Amerika stellt es eine denkbar schwierige Aufgabe dar, eine Identität zu entwickeln, die das Selbstbewusstsein und die Einheit dieser Einwanderungsgruppe fördert. Dieser Prozess vollzieht sich unter dem Einfluss und der Konkurrenz der amerikanischen Kultur und unter schwierigen globalen Bedingungen: ohne die Existenz einer eigenen Nation unternehmen die Tibeter den Versuch, ihre nationale und religiöse Identität zu bewahren. Die Parameter, innerhalb derer sich diese Entwicklung vollzieht, sind einerseits die neue Beziehung zwischen Laien und Mönchen und andererseits der politisch motivierte Kampf für nationale Freiheit und Menschenrechte in Tibet. Bevor wir uns den damit

<sup>1</sup> »Laien« ist die Selbstbezeichnung aller Tibeter, die nicht der Mönchsgemeinde (*sangha*) angehören.

verbundenen Innovationen zuwenden, sollen kurz einige Einflüsse näher skizziert werden, denen die Tibeter in den USA ausgesetzt sind.

Meditationszentren, öffentliche Vorträge und Publikationen zum tibetischen Buddhismus haben in Amerika eines gemeinsam: finanziellen Erfolg. Dieser Erfolg ist zumindest teilweise bedingt dadurch, dass ein breites, nicht-tibetisches und meist wohlhabendes amerikanisches Publikum angesprochen wird. Da die Meditations-Zentren bemüht sind, mehr Mitgliedern zu werben, bedienen sie verstärkt die Wünsche und Bedürfnisse ihrer Konsumenten. Einige dieser Zentren seien kurz vorgestellt. Sie gestatten einen Einblick in das, was die Wünsche und Bedürfnisse des nicht-tibetischen Publikums sind, und ermöglichen es aufzuzeigen, welche Wünsche und Bedürfnisse der tibetischen Gemeinde unerfüllt bleiben.

Der Newsletter des *Kagyü Dzamling Kunchab Centers* wirbt für Seminare mit Titeln wie: »The Enlightened Potential: Foundations of Buddhist Thought«. Die Veranstaltungen finden in einem Ressornt außerhalb von New York statt. Die Preise liegen zwischen 40 Dollar für eine Einzelstunde, bis zu 500 Dollar für ein zweiwöchiges Programm. Angebote und Preise sind typisch für Meditations-Veranstaltungen und Vorlesungen in New York. Nur von wenigen Auserwählten können sie genutzt werden. Neben dem finanziellen stellt der zeitliche Aufwand, der für solche Veranstaltungen benötigt wird, für Berufstätige und Menschen mit wenig Freizeit ein Problem dar. Als Ergebnis ist festzuhalten, dass nur Nicht-Tibeter solche Veranstaltungen besuchen. Ein tibetischer Immigrant, der sich um sein finanzielles Überleben sorgen muss, und dafür Überstunden bei meist schlecht bezahlter Arbeit leistet, wird an solchen Aktivitäten aus finanziellen und zeitlichen Gründen nicht teilnehmen können.

Ein anderes Beispiel für diese Realität ist der *New York Open Center* in Greenwich Village. Hier werden Veranstaltungen mit Schwerpunkten im Bereich der Psychotherapie, Selbsterfahrung und Wellness angeboten. Stressabbau, Motivationstraining und Vollwertküche ziehen ein begeistertes Publikum an. Auffallend sind auch zwei Workshops zum Thema »Tibetan Buddhist Tantra«. Sie werden im Kursangebot des Centers unter dem Titel geführt: »Self Development: Sexuality«. In der Kursbeschreibung von 1998 heißt es:

»Tantra, Sexuality, Sacredness, Spiritual Vision. Join us in a safe and supportive space in which we learn to open our hearts, relax our minds and raise our sexual energies in order to guide conscious pleasure through our bodies.« Und: »Intermediate Tantra for Couples ... for couples who want to explore a deeper, more satisfying connection ... Through meditative techniques we can explore ways to sense and expand subtle energy movements developing our highest potential for intimacy, passion and spiritual connection.«

Sinn und Nutzen des sexuellen Tantras ist in der Vajrayana Tradition seit jeher ein umstrittenes Thema gewesen. Der hier beschriebene Zweck – Tantra zur Förderung von Leidenschaft und Intimität – ist allerdings ein traditionsgeschichtliches Novum.

Da das Publikum des *New York Open Centers* Veranstaltungen im Bereich von Selbsterfahrung und Psychologie bevorzugt, finanziert der Center vermehrt Angebote auf diesem Gebiet. Die daraus resultierende Dynamik ist deutlich wahrzunehmen: was von den

Meditationszentren angeboten wird, ist zugeschnitten auf ein nicht-tibetisches, amerikanisches Publikum. Das Ergebnis sind zwei unterschiedliche Traditionen innerhalb des tibetischen Buddhismus in New York City: die eine erfüllt die populären Wünsche für Menschen, wie sie im *Open Center* anzutreffen sind; die andere muss versuchen, die Bedürfnisse der Minderheit der tibetisch-buddhistischen Einwanderer zu erfüllen. Dabei sind Letztere zu neuen Wegen im Umgang mit ihrer Tradition herausgefordert.

Von den sieben tibetischen Zentren in New York sind fünf von tibetischen Mönchen gegründet worden und werden von solchen geleitet. Die anderen Zentren werden von nicht-tibetischen Mitgliedern geführt. Tibetische Laien finden sich in keinem dieser Zentren als Mitglieder. So sehen sich die Tibeter in Amerika mit einem einzigartigen Dilemma konfrontiert: die nicht-tibetischen, amerikanischen Buddhisten »okkupieren« die bestehenden tibetischen Studien- und Meditationszentren und infolgedessen auch die dort lehrenden tibetischen Mönche. Aufgrund der unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Interessen und Ressourcen, finanzieller wie zeitlicher Natur, schließen die amerikanischen Buddhisten ihre tibetischen Nachbarn unwissentlich aus.

Diese »Okkupation« des Vajrayana ist der allgemeine Zustand des tibetischen Buddhismus in New York City. Das Ergebnis ist die Trennung der tibetischen Laien von den Mönchen, die an den Meditationszentren lehren. Diese Trennung hat zwei unterschiedliche Formen des tibetischen Buddhismus in Amerika zur Folge, bei der die eine das *sangha* der anderen entbehren muss. Das Resultat ist deutlich ablesbar: die tibetischen Einwanderer sind getrennt von ihren eigenen buddhistischen Meistern.

Dieser Bruch im Verhältnis von Laien und Mönchen ist ein dramatischer: die Wechselbeziehung zwischen beiden Gruppen war einst ein bestimmendes Element der tibetischen Religion. Beide Gemeinschaften waren in Tibet aufeinander angewiesen. In bezug auf Lebensunterhalt, karmische Verdienste, Erziehung und materielle Güter bestand ein komplementäres Verhältnis zwischen ihnen. Diese enge Beziehung ist in Amerika undenkbar. Für die tibetischen Mönche ist diese Veränderung ebenso deutlich spürbar. Sie haben ihre Funktion bei der Leitung der tibetischen Gemeinschaft verloren. Zwar existiert im indischen Exil noch eine Regierung, in der auch Lamas Führungspositionen besetzen, und selbstverständlich ist der Dalai Lama das oberste Haupt und die Identifikationsfigur aller Tibeter im Exil. Doch in den USA sehen die Tibeter keinen ihrer Geistlichen in einer Führungsposition. Diese Dimension des Verhältnisses zwischen Laien und Mönchen fehlt in Amerika vollständig. Selbst die Funktionäre der örtlichen tibetischen Einwanderungsverbände und Hilfsgruppen sind allesamt Laien. Die nach Amerika eingewanderten Mönche bleiben derweil zum Erwerb ihres Lebensunterhalts angewiesen auf die zahlungskräftigen nicht-tibetischen Amerikaner in den Meditationszentren. Dagegen haben die eingewanderten tibetischen Laien keinerlei finanzielle Ressourcen, um die Leistungen ihrer eigenen buddhistischen Lehrer in Anspruch zu nehmen.

Wie reagieren die Tibeter auf diese Situation, in der sie um ihre eigenen religiösen Lehrer streiten? Zwei Bereiche sind es, die für das Überleben ihrer Religion und Kultur von besonderer Bedeutung sind: Innovation auf religiöser und Innovation auf politischer Ebene. Die Tibeter stellen sich der neuen Situation, indem sie beide Bereiche miteinander

kombinieren. Politik wird zu einer religiösen Aufgabe, und religiöse Bedürfnisse werden in der politischen Arena ausgetragen. Da es keine monastische Gemeinschaft gibt, auf die sie zurückgreifen können, werden religiöse Anliegen autonom von ihnen geregelt. Die Laien werden damit zu einer religiös eigenständigen und selbstbewussten Gemeinschaft.

Harte Arbeit und finanzielle Belastung lassen den Tibetern kaum Zeit und Ressourcen für gemeinsame religiöse und soziale Veranstaltungen. Das hat zur Folge, dass sie sich mit der Planung und Durchführung der wenigen Zusammentreffen besondere Mühe geben. Niemand soll am Ende das Gefühl haben, dass diese es nicht wert gewesen sind. Deshalb wird jede gemeinsame Veranstaltung von verschiedenen Dimensionen durchzogen. Buddhistische Feste und Feiertage werden zu Veranstaltungen für politischen Aktivismus und Bewusstseinsbildung. Politische Demonstrationen werden zu Veranstaltungen für Gebet und buddhistische Unterweisung. Tibetische Nationalfeiertage werden zu Ereignissen mit politischen und religiösen Aktivitäten. Solche Veranstaltungen sind selten. In New York finden sie vielleicht drei- bis viermal pro Jahr statt: Losar (der tibetische Neujahrstag), der zehnte März (Uprising Day) und der Geburtstag des Dalai Lama. Dies sind Anlässe, zu denen sich die Tibeter regelmäßig und bewusst versammeln. Tibetischen Familien ist es nur zu diesen Anlässen möglich, tibetisches Essen, Musik, traditionelle Kunst, Tanz, Gebete und Gesänge in ihrer Sprache und politisches Engagement für Tibet vorzufinden und sich daran zu beteiligen.

Losar beispielsweise – das tibetische Neujahrsfest – ist ein vielschichtiges Ereignis. Weil die Tibeter in New York City keine eigenen Räume besitzen, müssen diese angemietet werden. Das ist für gewöhnlich die *Ukrainian Hall* in der *Third Avenue*. An Losar finden dort über vierundzwanzig Stunden verteilt eine Vielzahl kultureller, politischer und religiöser Veranstaltungen statt, eingebettet in ein gemeinschaftliches Beisammensein der Tibeter. Kinder erfahren etwas über die Kultur Tibets, besonders indem sie an den traditionellen Tänzen teilnehmen, tibetische Musik hören und zusammen mit Jeans, T-Shirts und Baseball-Caps auch die traditionelle Kleidung tragen. Die Erwachsenen finden Zeit für Unterhaltungen bei tibetischen Kartenspielen und tauschen Neuigkeiten über die politische Entwicklung in Tibet aus. Flugblätter für politische Aktionen und Unterschriftensammlungen werden am Ausgang verteilt. Ein Foto des Dalai Lama befindet sich auf einem Altar am vorderen Ende der Halle und ist geschmückt mit tibetischen Tüchern, *kathas*. Hin und wieder bietet dieser Ort die Möglichkeit zum individuellen Gebet. Auch Gruppengebete finden zu verschiedenen Zeiten während der Festlichkeiten statt. Für die Tibeter haben Religion und Kultur Tibets einen hohen Stellenwert, und deren Erhaltung ist wichtig für ihr Überleben als Volksgemeinschaft. Ebenso kommt dem politischen Engagement eine hohe Priorität zu. Der Kampf für Autonomie und das Leiden ihrer Familien und Freunde, die in Tibet geblieben sind, werden nie vergessen. Erkennt man die Bedeutung dieser Bereiche für die Tibeter, dann ist es nicht verwunderlich, dass man sich bei den gemeinschaftlichen Aktivitäten bemüht, alle diese Anforderungen zu erfüllen. So beinhaltet jede Veranstaltung religiöse, politische und kulturelle Aspekte.

Es ist bemerkenswert, dass sich unter den achthundert Tibetern, die sich beim Losar-Fest 1998 versammelt hatten, nur drei tibetische Mönche befanden. Zwei stammten aus Washington D.C., nur einer kam aus New York City. Es halten sich ungefähr sieben tibetische Mönche in New York auf. Das ist eine niedrige Zahl, welche auch noch Schwankungen unterliegt, weil sich einige der Mönche zeitweise auf Reisen befinden.<sup>2</sup> Dieses Szenario ist bezeichnend für die Treffen der Tibeter. Aufgrund der fehlenden monastischen Unterstützung sehen sich die Tibeter veranlasst, die religiöse Leitung der Gemeinschaft selbst zu übernehmen. Freiwilligkeit ist der Schlüssel dazu. Alle Bedürfnisse, religiöser und anderer Natur, müssen ohne die Hilfe und die Unterstützung, oft sogar in Abwesenheit von Mönchen befriedigt werden, oder sie würden keine Beachtung finden. So organisieren und leiten Freiwillige während der Veranstaltungen die Gebete, und politische Aktivisten organisieren religiöse Aktivitäten. Mit der Unterstützung durch Freiwillige gelingt es Einrichtungen wie dem *Office of Tibet* in New York und der *New York New Jersey Tibetan Association* – beides sind Gruppen tibetischer Laien –, an buddhistischen und nationalen Feiertagen Festlichkeiten auszurichten, die sowohl kulturelle, religiöse als auch politische Aspekte beinhalten.

Die Notwendigkeit, religiöse und politische Aktionen zu kombinieren und die Situation, dass die Tibeter von ihren Geistlichen getrennt sind, zwingt die tibetische Gemeinschaft, eine neue Identität zu entwickeln – eine Identität, die politisches Engagement und Religion sowie Unabhängigkeit und religiöses Selbstbewusstsein der Laien miteinander verbindet. Das Ineinandergreifen dieser Bereiche ist neu, ebenso wie die Tatsache, dass die Leitung der tibetischen Gemeinschaft jetzt von Laien ausgeübt wird. Darüber hinaus gibt es eine weitere Innovation: ein neues Verständnis davon, was es heißt ein »tibetischer Buddhist« zu sein. Danach ist ein Buddhist ein Mensch, dessen Verhalten von Mitgefühl bestimmt ist, wobei »Mitgefühl« für die Tibeter bedeutet, aktiv zu sein, zu handeln – auch politisch. In den Äußerungen der Tibeter spiegelt sich dieses Verständnis. Als ein siebenundzwanzig Jahre alter Tibeter gefragt wurde, was es für ihn bedeute Tibeter zu sein und was es heiße Buddhist zu sein, antwortete er:

*»Action, thought, compassion, and no-harm. [It is] the way I interact with other people.«* (Tsewang Tamdin, persönliches Interview, 23. August 1998).

Ein sechsundzwanzig Jahre alter Mann antwortete auf die Frage, was es heiße Tibeter zu sein, wie folgt:

*»It means a lot to me ... Tibet is a land of peace, and Tibetans are peace-loving people full of love and compassion to others. Our duties are to struggle for a free Tibet and fulfill the wishes of His Holiness the Dalai Lama.«* (Anonym, persönliches Interview, 17. November 1998).

Die Antworten der Tibeter auf die Frage nach der Bedeutung von »tibetisch« und »tibetischem Buddhisten« stimmen deutlich überein. Worte wie »compassion«, »duty« und »service« tauchen immer wieder in ihren Antworten auf und werden verbunden mit dem

<sup>2</sup> Damit ist das Verhältnis der tibetischen Laien zu den tibetischen Mönchen in New York City fast hundert zu eins. Im Vergleich dazu betrug es in Tibet zum Zeitpunkt der chinesischen Invasion fünf zu eins.

politischen Einsatz für ein freies Tibet. Angesichts der Umstände, unter denen die Tibeter im Exil leben, verwundert es nicht, dass sie Konzepte wie »compassion« und andere grundlegende Weisungen aus dem *dharma* des Buddha stärker betonen als spezifische Lehrmeinungen und Zugehörigkeit zu unterschiedlichen buddhistischen Schulrichtungen. Mit Nachdruck stellen sie ihre innere Verbundenheit und Einheit durch religiöses und nationales Engagement heraus.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Tibeter in Amerika entwickeln eine neue tibetische Identität, indem sie das Religiöse mit dem Politischen verbinden. Ein Tibeter ist für sie gleichbedeutend mit einem Buddhisten und ein Buddhist gleichbedeutend mit jemandem, der politisch aktiv ist und sich für ein freies Tibet einsetzt. Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass diese Verbindung nicht neu ist. Seit dem 16. Jahrhundert waren die politischen Herrscher Tibets immer auch religiöse Meister gewesen. Im amerikanischen Exil jedoch muss das Verständnis davon, was es heißt ein tibetischer Buddhist zu sein, als Innovation bezeichnet werden. Die Autonomie und das religiöse Selbstbewusstsein der Laien ist eine neue Realität, wie es auch die Kombination religiöser und politischer Aktivitäten ist. Was auf den ersten Blick aussehen mag wie eine bequeme Verbindung dieser beiden Bereiche, um die Treffen der Tibeter attraktiver zu gestalten, entpuppt sich als mehr. Die Kombination des Religiösen mit dem Politischen wird zum Inbegriff für das, was im amerikanischen Exil als »tibetisch« gilt.

### *Folgerungen*

Was lässt sich aufgrund der beschriebenen Beobachtungen für die Beschäftigung mit dem Buddhismus im europäischen bzw. deutschen Kontext gewinnen? Zum Ersten stellt das Beispiel der tibetischen Buddhisten in New York City deutlich vor Augen, dass es innerhalb einer jeden Gruppe Unterschiede gibt. Uniformität ist oft nicht mehr als eine Behauptung, die sich in der Realität als falsch erweist. Im Falle der Tibeter erkennt man deutliche Unterschiede zwischen den Laien und den Mönchen. Man kann sogar von einem Antagonismus sprechen. Die Mönche halten den Laien vor, kein Interesse an den Meditationszentren zu haben, und die Laien werfen den Mönchen vor, kein Interesse an Aktivitäten außerhalb der nicht-amerikanischen Kreise zu zeigen. Auch innerhalb der einzelnen Gruppen gibt es Unterschiede und Konflikte. So führt die Frage nach der politischen Zukunft Tibets zu sehr unterschiedlichen Stellungnahmen unter den tibetischen Laien. Die Gemeinschaft der Tibeter – wie jede andere Religionsgemeinschaft auch – setzt sich aus Individuen zusammen, die unterschiedliche, manchmal gegensätzliche Meinungen und Visionen vertreten. Diese Pluralität gilt es wahrzunehmen und anzuerkennen. Zweitens muss der sehr erhebliche Einfluss bedacht werden, den die umgebende Kultur ausübt. Religiöse Traditionen befinden sich nicht in einem Vakuum, sondern sind auf vielschichtige Weise mit ihrer Umwelt verbunden und werden durch diese beeinflusst. Der Kontext, in dem eine Gruppe lebt, kann es erfordern, dass eine Tradition sich erheblich verändert, um zu bestehen. Gleichfalls ist es daher notwendig, die Bereitschaft

und Fähigkeit einer Gemeinschaft zur Veränderung nicht zu unterschätzen. Beides ist Teil einer religiösen Tradition, selbst in ihrem nativen Kontext. Schließlich macht das untersuchte Fallbeispiel der tibetischen Einwanderer in New York City deutlich, dass Veränderung unausweichlich ist – ein Satz, den jeder Buddhist bejahen würde. Veränderungen und Innovationen sind natürliche Erscheinungen in der Geschichte einer Religion. Kurz, Veränderung ist nicht gleichzusetzen mit dem Verfall einer Tradition. Vielmehr ist die Fähigkeit zur Veränderung Teil einer religiösen Tradition und Voraussetzung für ihr Bestehen unter veränderten historischen Bedingungen.

*Eve Mullen*

# Öffentlicher Diskurs in einer modernen islamischen Gesellschaft

## Kairoer Neuauflage eines anscheinend blasphemischen Buches und seine Folgen<sup>1</sup>

### 1. Einleitung

Neue Ereignisse im Frühsommer des Jahres 2000 in Ägypten scheinen die bestehende Debatte um den Islam und seiner Vereinbarkeit mit der modernen Gesellschaft wieder einmal aufleben zu lassen.<sup>2</sup> Nach dem Iran, der die politische Affäre Rushdie vor mehr als 10 Jahren provoziert hatte, wird die Spannung von Meinungsfreiheit oder literarischer Freiheit und Islam des öfteren auch in Ägypten virulent und von den Medien entsprechend präsentiert. Sofern es um religiös begründete Zensur geht, werden nicht selten in den entsprechenden Berichten und Artikeln Muslime angeklagt, intolerant und rückständig, eben unmodern zu sein: Sie achteten die Menschenrechte, insbesondere das Recht auf freie Artikulation oder Meinungsäußerung, nicht. Mit den folgenden Ausführungen, die hauptsächlich auf Aussagen ägyptischer Muslime basieren, soll versucht werden, das europäische Verständnis der Spannung von Islam und Moderne, von muslimischer Religiosität und literarischer Freiheit, durch einen differenzierten Blick auf die Ereignisse und ihre Bedeutung für die Betroffenen zu kritisieren.

### 2. Die Ereignisse

In der vorletzten Woche des April 2000 erschien in der allgemeinen ägyptischen Wochenzeitschrift »Isboâ«, ein Artikel über die Neuauflage eines Werkes von Haydar Haydar, eines syrischen Autors. Das Werk trägt den Titel *Bankett für den Seetang*.<sup>3</sup>

Das erste Erscheinen des Buches im Libanon liegt fast 20 Jahre zurück, nun wurde es mit finanzieller Unterstützung des ägyptischen Kultusministeriums neu publiziert und mit einem ansprechenden Einband über den Buchhandel preiswert verkauft. Gelesen wurde es zunächst nur von einigen wenigen sogenannten freien Intellektuellen und in einigen literaturwissenschaftlichen Fachbereichen. Es bestand kein breiteres Interesse an diesem Buch.

---

<sup>1</sup> *Quellen:* Befragungen ägyptischer Muslime und Musliminnen, in: *Middle East Times*, Mai- und Juniausgaben 2000; Al Šâb vom 28.4. und 5.6. 2000

<sup>2</sup> Siehe die Artikel in der TAZ vom 17.05. und 19.05. sowie in der Berliner Zeitung vom 10.05. und 19.05. 2000.

<sup>3</sup> Arab.: walima li ashaab al bahr.

Erst als die Zeitung »Al Šāb«, das freitags erscheinende Parteiorgan der islamischen Arbeiterpartei, darüber berichtete, änderte sich die Lage. Die islamische Arbeiterpartei, »Hisb Al °Amal« war eine der 4 Oppositionsparteien im ägyptischen Parlament. Sie vertritt eine regierungskritische Politik.

Am 28. April erschien in Al Šāb ein Artikel des Journalisten Mohammed Abbas mit einer vernichtenden Buchkritik. Einige Teile des Buches wurden zitiert und unter religiöser Perspektive total abgelehnt und verurteilt. Ein zweiter Artikel erschien eine Woche später in Al Šāb. Der zweite Artikel glich dem ersten sehr, indes bezeichnete der Journalist den Autor nun als *Kafr*, als Ungläubigen, und die für die Neuveröffentlichung Verantwortlichen des Kulturministeriums ebenso als Ungläubige, als *Kafirun*. Er erinnerte die Muslime an ihre Pflicht zum Protest, sofern der Islam beschämt und diskreditiert werde und fragte, wo die Muslime seien, die den Islam verteidigten.

In der Novelle Haydar Haydars geht es hauptsächlich um die Auseinandersetzung eines Agnostikers mit der islamischen Gesellschaft, in der er lebt. Seine Position wird sehr offensiv zum Ausdruck gebracht. Auch bewegt sich seine Auseinandersetzung mit dem Muslimen nicht auf einer abstrakten Ebene, sondern es wird inhaltlich detailliert und bildhaft real über Gott, über den Koran und den Propheten Mohammed gesprochen. Sexualität wird in diesem Zusammenhang oft thematisiert oder bildet den Hintergrund der Auseinandersetzung des Helden mit dem Islam. So z.B. in einer der zentralen Szenen des Buches, in der der Agnostiker nach dem Geschlechtsverkehr mit seiner Geliebten feststellt, dass diese eine sehr große Nase hat. Er schließt daraus, Gott müsse ein schlechter Künstler sein, da er die Menschen mit Makel geschaffen und dann wohl vergessen habe. Ferner wird der Koran selbst als Scheiße bzw. Mist bezeichnet sowie dem Propheten Mohammed ein lasterhaftes Leben nachgesagt: er habe 20 Frauen und Geliebte gehabt. Der Agnostiker fragt, warum man diese Praxis der Polygamie nicht fortsetzen sollte. Gegenüber diesen blasphemischen Vorwürfen bleibt die Position der muslimischen Figur des Buches in der Auseinandersetzung schwach. Der Muslim ist nicht in der Lage, seine Religion zu verteidigen, so dass die blasphemischen Aussagen im Grunde unkritisiert stehen bleiben. Mag sein, dass dies gerade der Punkt war, der eine breite öffentliche Debatte über das Buch und über die Institutionen der Zensur zur Folge hatte.

Der eigentliche Initiator hingegen, der fast die gesamte ägyptische Bevölkerung in Aufregung versetzte war, waren die Studentenunruhen am 8. Juni, Demonstrationen von Studierenden der Al Azhar Universität. Die Al Azhar ist die älteste Universität der muslimischen Welt und bis heute ihr theologisches Zentrum. Seit den 70er Jahren gibt es an der Al Azhar neben den Disziplinen der Theologie auch Fachbereiche der Natur-, Technischen- und Sozialwissenschaften, der Sprachen und Literatur, hingegen immer in Verbindung mit Theologie. Die Studierenden dieses Teils der Al Azhar Universität hatten den ersten Artikel und auch den folgenden von Mohammed Abbas in der Wochenzeitung Al Šāb gelesen. Spontane Demonstrationen innerhalb des Campus sind im Grunde nichts Ungewöhnliches, aber diese bewegte sich aus dem Campus heraus in den Stadtteil Medinet Nasr, wo sie mit der Polizei hart zusammenstieß. Im Wohnheim der Studentinnen soll sich der Beginn der Demonstration ereignet haben. Die Frauen gingen zu den männlichen

Kommilitonen und gemeinsam wurde mit dem Rektor der Universität gesprochen, um ihn zu bewegen, sich gegen die neue Veröffentlichung der Novelle einzusetzen. Der Rektor der Al Azhar Universität ist als parteiloses Mitglied des Parlaments zuständig für religiöse Fragen, hingegen sagte er den Studenten, dass er gegenüber dem Kultusministerium nichts ausrichten könne. Daraufhin verließ die Demonstration den Campus, was für alle, auch für die Polizei, äußerst überraschend war. Draußen wurden Autos angezündet und es gab Verletzte durch Tränengas, Schläge und Gummigeschosse, auch unter den Studentinnen.<sup>4</sup> Viele von ihnen wurden festgenommen.

Die unmittelbare Reaktion aus dem Kultusministerium am folgenden Tag lautete: Der ausgezeichnete künstlerische Wert des Buches sei ignoriert worden. Al Šāb habe alle Stellen aus dem Zusammenhang herausgerissen und isoliert zitiert, dies vermittele einen vollkommen falschen Eindruck. Auf der anderen Seite stellte sich heraus, dass der verantwortliche Zensor im Kultusministerium das Buch zum Druck freigegeben hatte, ohne es vorher selbst gelesen zu haben.

Auch die Studenten hatten das Buch nicht gelesen und man diskutierte darüber, ob dies notwendig sei oder nicht. Viele meinten, das Buch brauche und solle man gar nicht lesen, wenn es derartig schlimme Dinge über Gott und den Islam enthalte. Entgegnet wurde, dass nur ein schwacher Charakter den Verzicht der Lektüre vertreten könne. Auf jeden Fall müsse das Buch gelesen werden, um einen eigenen Standpunkt zu bekommen anstatt vorgegebenen Ansichten zu folgen.

Die Ereignisse zogen unmittelbar einen breiten Diskurs in der Bevölkerung und vor allem in den Medien nach sich, und verschiedene Institutionen bemühten sich um eine Lösung des Konflikts. Im Gegensatz zum Kultusministerium sprach sich das offizielle Komitee für religiöse Angelegenheiten dafür aus, das Buch zu verbieten, da heilige Aspekte des Islams diffamiert würden. Man überlegte, ein gemeinsames Komitee von beiden zu bilden und auch der Ruf wurde laut, bei religiösen Themen die von der Regierung und den Parteien unabhängigen Gutachter der Al Azhar, die 'Ulama', mit einzuschalten. Am 19. Mai veröffentlichte die Al Azhar von sich aus ein Statement ihres Islam-Untersuchungs- und Forschungszentrums: Die Novelle Hadar Haydars gehe über die Grenze hinaus, die von der Religion verordnet werde. Sie vergewaltige, was dem Islam heilig sei, demütige die Religion und die öffentliche Moral. Mohammed Said Tantawi, oberster Scheich der Al Azhar, äußerte, niemanden der Apostasie anklagen zu wollen, hingegen sei daran festzuhalten, dass der Islam schon eine Grenze vorgebe, die nicht zu überschreiten sei.

Die Position der Al Azhar schockierte die westlich orientierten ägyptischen Intellektuellen. Zunächst hatte die Vereinigung unabhängiger ägyptischer Intellektueller ihren Feind nur in der islamischen Arbeiterpartei und ihres Organs Al Šāb gesehen und hatte verlauten lassen, man wolle mit guten Anwälten Al Šāb und ihren Schreiber Mohammed Abbas

<sup>4</sup> Es ist sehr ungewöhnlich für die ägyptische Polizei, sich gewaltsam gegenüber Frauen zu verhalten. Dies verweist auf ihre Bestürzung.

wegen Anstiftung zum Mord verklagen.<sup>5</sup> Nun stellte sich in ihren Augen die Al Azhar, die angesehenste Institution des sunnitischen Islams, gegen das Buch, dies sei ein Schlag gegen die ägyptische Kultur und damit gegen das kulturelle Zentrum der gesamten arabischen Welt. Man fühlte sich in der schriftstellerischen Arbeit kriminalisiert. Zusammen mit der ägyptischen Menschenrechtsorganisation wurde eine Solidaritätsunterschriftenliste zum Schutz der Betroffenen, für den Autor und die Verantwortlichen im Kultusministerium, beim Generalstaatsanwalt abgegeben.

Etwa zur gleichen Zeit wurde die islamische Arbeiterpartei Hisb Al °Amal Komitee für politische Parteien, geschlossen und damit auch die Zeitung Al Šāb. Als offizieller Grund wurden interne Parteistreitigkeiten um die Führung der Partei angegeben, die aus formalen Gründen nicht tragbar seien. Zwar hat es diese augenscheinlich auch gegeben, aber das ausschlaggebende Moment für die Schließung schien hingegen darin zu liegen, dass es das Parteiorgan Al Šāb geschafft hatte, die Studenten der Al Azhar für eine öffentliche Demonstration zu mobilisieren. Nach den studentischen Unruhen, den Verletzten und den Festnahmen hatten einige der (halb)offiziellen Zeitungen das Verbot von Al Šāb verlangt, denn sie sei aufgrund ihrer hetzerischen Art zu gefährlich. Das Management von Al Šāb sei »fanatisch und terroristisch« und der Staat war von einem bedeutendem Journalisten aufgefordert worden, polizeilich gegen die Zeitung Al Šāb vorzugehen. Hingegen kritisierten andere Oppositionszeitungen die Schließung der islamischen Arbeiterpartei und Al Šābs, da sie ein Rückschlag für die Pressefreiheit allgemein bedeute. Auch Ibrahim Naffi, der in der offiziellen Presse Al Ahram schreibt, äußerte sich kritisch gegenüber der Schließung: Sofern jemand verantwortlich sei für die vergangenen Vorfälle, so könnten dies allein konkrete Journalisten sein, nicht eine gesamte Zeitung oder Partei. Ferner unterstrich der Verband der Journalisten das Recht auf freie Meinungsäußerung, an dem unbedingt festgehalten werden müsse. Freilich habe dies auch eine Grenze, wie z.B. Aufhetzung und Unruhestiftung. Das Ende der gerichtlichen Untersuchung der Islamischen Arbeiterpartei ist noch nicht in Sicht.

Während in der westlichen Welt öffentliche Demonstrationen etwas relativ Alltägliches geworden sind, gilt es zu verstehen, dass für die ägyptische Bevölkerung eine Demonstration etwas sehr Fremdes ist. Diese Art der Meinungsäußerung wird unmittelbar als Gewalt aufgefasst. Obschon viele den Studenten inhaltlich Recht gaben und die Studenten sich im Grunde sehr friedlich verhielten, sprach man in diesem Fall dennoch von »Revolution auf der Straße« und war entsetzt über die Inbrandsetzung von Autos. An diesem Punkt scheinen die Ereignisse in Palästina und Libanon die Wirklichkeitsauffassung der ägyptischen Bevölkerung eher zu beeinflussen als eventuelle Nachrichten über Demonstrationen und Aktionen in Europa und den USA.

---

<sup>5</sup> Der Hintergrund für dieses Vorhaben ist der von Al Šāb an den Autor und die Verantwortlichen im Kultusministerium gerichtete Vorwurf des Kafr, des Ungläubigen. Es könne möglich sein, dass radikale Islamisten darin eine Aufforderung sähen, besagte Personen umzubringen. Allerdings ist es in Ägypten nicht üblich, den Kafr-Vorwurf als Aufruf zum Mord zu interpretieren. Eine rechtliche Grundlage hierfür gibt es nicht. Vgl. unten die Ausführungen zu Kufr.

### 3. Der öffentliche Diskurs

Sämtliche Medien und der überwiegende Teil der Bevölkerung nahmen an dem Diskurs und den Ereignissen teil. Al Ahram, die als größte ägyptische Tageszeitung der Regierung nahesteht, berichtete auf der ersten Seite über die Studentenunruhen. Selbst das offizielle Fernsehen, das in Ägypten in keinem, und sei es auch noch so armen Haus eines Bauern oder Tagelöhners fehlt, inklusive der (kontrollierten) Nachrichten berichteten über die Demonstrationen und über den Fortgang der Debatte. Die Publikation des Buches wurde fast überall abgelehnt, die Menschen fühlten aufgrund weniger Zitate, die sie gehört hatten, ihren Glauben, den Islam, diskreditiert und gedemütigt. Infolgedessen wurde der Protest der Studenten inhaltlich legitimiert, nicht aber die Form. Weitgehend wurde die Meinung vertreten, dass die Studenten zu spontan und emotional reagiert hätten. Sie seien von Al Šāb aufgehetzt und damit zu Opfern gemacht worden.

Auch die Regierung scheint einer ähnlichen Ansicht gewesen zu sein, denn einige Tage nach den Festnahmen wurden fast alle Studenten auf Initiative des Rektors der Al Azhar Universität wieder freigelassen, um ihre Vorbereitungen für die Jahresabschlussprüfungen fortsetzen zu können. Ferner sollten die schwerer verletzten Studenten in sehr guten, teuren Krankenhäusern behandelt werden. Weitere Festnahmen gab es hingegen auch. Neben einigen Mitgliedern der immer noch verbotenen Organisation der Muslimbrüder wurden Leute aus politischen und unpolitischen islamistischen Gruppierungen inhaftiert: Maßnahmen des Staatsdienstes für innere Sicherheit.

Die weiteren Ereignisse hatten zur Folge, dass die öffentliche Debatte zum Thema des Buches von Haydar Haydar sehr verschiedene Aspekte bekam und sich auf unterschiedlichen Ebenen abspielte. Der Diskurs glich in vielem den Diskursen der modernen Gesellschaften Europas, inklusive eines medialen Schlagabtauschs verschiedener Journalisten. Z.B. musste die Talk-Show »Rais Tahrir«, die das offizielle ägyptische Fernsehen zum Thema ausstrahlen wollte, mitten in der Sendung abgebrochen werden, da die Gesprächsteilnehmer intensiv stritten und wild durcheinander redeten.

Es lässt sich kaum vorstellen, dass in einem europäischen Land eine derartig breite und intensive moralische Entrüstung einem Fall gilt, bei dem es um Religion bzw. um die Verletzung religiöser Gefühle geht. Der Säkularisierungsprozess hat im europäischen Kontext eine weitgehende Gleichgültigkeit nach sich gezogen, sodass die Dimension der Entrüstung über die oben zitierten Aussagen in Bezug auf Gott, den Koran und den Propheten Mohammed vom europäischen Denken schwer nachzuvollziehen ist.

Der zentrale Punkt des Diskurses war und ist – denn der Diskurs ist noch lange nicht abgeschlossen – das Verhältnis von literarischer Freiheit und dem Respekt vor der Religiosität der Mitglieder der Gesellschaft. Die Art literarischer Freiheit Haydar Haydars, die darauf keine Rücksicht nimmt, konnte der weit überwiegende Teil der Gesellschaft, die gläubigen Muslime, nicht akzeptieren. Bei diesen gläubigen Muslimen handelte es sich eben nicht nur um die sogenannten islamistischen Kreise oder um ungebildete Schichten, sondern gerade auch um moderne, aufgeschlossene Muslime und Musliminnen, die seit einigen Jahren beginnen, sich kritisch mit solchen Phänomenen auseinanderzusetzen. Das

gemeinsame der Positionen im Diskurs war die Ablehnung der Novelle bzw. ihres Neudrucks mit Unterstützung der Regierung, da ihre Religion, der Islam, in diesem Buch sehr schlecht dargestellt werde.

Es wurde gefragt, warum gerade dieses umstrittene Werk eine solche Unterstützung bekommen habe, wo es doch bekannt sei, dass dieses Buch – auch aus religiösen Gründen – schon seit Jahren in anderen arabischen Ländern verboten sei. Die Novelle sei doch schon alt und der Beirut Druck schon seit Jahren auf dem Markt. Letztendlich sei sie literarisch schlecht, eher langweilig und die religiösen Dialoge albern. Besonders die vulgären Art der Darstellung von Sexualität spräche für sich. Der Autor sei von der literarischen Ästhetik eines Naguib Machfuß, Taha Husseins oder Anis Mansours weit entfernt.

Muslimen sage die Novelle nichts Sinnvolles, im Gegenteil. Sie habe unter den hiesigen Muslimen einen großen Streit verursacht, der nach außen nicht gut aussehe. Da der Islam im Ausland sowieso ein großes Feindbild darstelle, werde dies durch den Inhalt der Novelle selbst und die z.T. ungute Auseinandersetzung um das Buch nur noch verstärkt. Hingegen müsse der Islam auf eine gute Art dargestellt und diskutiert werden: eben nicht blasphemisch.

Ähnlich wie bei anderen Vorfällen – z.B. bei der Geschichte Nasr Abu Saids – ist beim Thema Blasphemie auch immer der Begriff Kufr in der Diskussion.<sup>6</sup> Kufr bedeutet Abfall vom Glauben und stellt in muslimischen Kontexten etwas extrem Schändliches dar. Das islamische Recht, die Sharia, sieht vor, dass ein Kufr-Verdächtiger vor ein Gericht gestellt werden und sich erklären bzw. verteidigen soll. Erst wenn er nicht von seinen falschen Überzeugungen ablässt – und diese betreffen das Zentrum muslimischen Glaubens, nämlich das Bekenntnis zu Gott und zu Mohammed als seinen Propheten – bzw. wenn er die Existenz Gottes und das Prophetentum Mohammeds bestreitet, sollte er bestraft werden. De facto gibt es dieses staatlich-religiöse Gericht bezüglich des Kufr als persönliche, private Ansicht in Ägypten nicht. Erst wenn falsche Glaubensinhalte öffentlich gemacht werden, d.h. gesellschaftliche Auswirkungen bekommen, werden allgemeine juristische Institutionen aktiv, die zunächst nach mehreren Gutachten verlangen. Die Strafen eines nachgewiesenen Kufr können ebenso vielfältig sein, je nachdem, wie schwer das Vergehen wiegt und das Urteil ausfällt.<sup>7</sup>

Überwiegend wurden die Kufr-Vorwürfe des Journalisten Mohammed Abbas in der Wochenzeitschrift der islamischen Arbeiterpartei Hisb Al °Amal als undifferenzierte Hetze

---

<sup>6</sup> Dieser Vorfall in Ägypten, der sich Anfang der 90er Jahre ereignete, hatte einen anderen Hintergrund und eine eigene Dynamik. Er ist mit den Ereignissen und dem Diskurs um Haydar Haydar schwerlich zu vergleichen.

<sup>7</sup> Abu Said stand z.B. vor einem zivilen Familiengericht. Man stellte fest, dass er ein »Murtat« ist, ein Abgefalleener, nicht ein Kafr. Er hatte sich selbst dazu bekannt. Seine Strafe war nach bewiesener Schuld die Scheidung von seiner Frau, da eine muslimische Frau nicht mit einem Ungläubigen verheiratet sein darf. Die Bedeutung des Kufr ist im muslimischen Diskurs selbst umstritten. Die Position der Al Azhar, d.h. die für den realen Vollzug gültige Position, bezeichnet einen Muslimen, der nicht mehr mit den Grundpfeilern der orthodoxen Lehre übereinstimmt, als Murtat. Hingegen wurden und werden die damaligen Mekkaner, die Anhänger des Polytheismus, die keine Muslime waren, als Kafr bezeichnet, als Ungläubige. Auch die christliche Tradition unterscheidet zwischen Ungläubigkeit und Häresie. Die Begriffspaare bilden aber keine glatte Analogie.

aufgefasst und diskutiert. Wie oben gesagt, klagt er in den beiden Artikeln sämtliche Beteiligte des Kufr an, den Autor Haydar Haydar selbst nebst den Verantwortlichen im Kultusministerium, die die Novelle sogar mit staatlicher finanzieller Unterstützung zur Neuauflage freigaben. Auf der anderen Seite gab es auch einige Muslime, die dem Journalisten Recht gaben, gewiss in erster Linie Mitglieder verschiedener islamistischer Gruppen. Von dieser Seite wird argumentiert, dass auch wenn in dem Buch nur gesagt werde, der Prophet habe Geliebte gehabt, so stehe dies für Sexualität ohne Ehe und führe zur Zerstörung von Familienbindungen. Dies überschreite eindeutig die Grenze dessen, was der Islam vorschreibe. Der Autor und diejenigen, die das Buch akzeptieren, müssten, solange sie in einem islamischen Land leben, des Kufr angeklagt und vor ein entsprechendes Gericht gestellt werden. Denn die Aussagen über Gott, so wird strategisch argumentiert, würde sich keiner über den Präsidenten eines arabischen Landes zu treffen erlauben. Wie könne demnach einer, der so schlechte Dinge über Gott sage, ohne Anklage bleiben? Es sei schon ein bitteres Gefühl, in einem islamischen Land zu leben, in dem der Staat die Publikation von Büchern erlaube, die die islamischen Werte und die islamische Ordnung zerstörten. Sicherlich könne man eine gute literarische Arbeit machen, auch kreativ sein, aber hier gebe es Grenzen für Muslime, die nicht überschritten werden dürften. Gott und dem Islam dürfe nicht gelästert werden, ansonsten werde man zur Verantwortung gezogen.<sup>8</sup>

Andere Muslime finden den Vorwurf des Kufr übertrieben. Hingegen führten bestimmte Stellen der Novelle zu Kufr. Aber solange nicht feststehe, dass sich wirklich jemand, Autor oder Leser, mit den geschriebenen Inhalten identifiziere, könne man niemanden als Kafr bezeichnen. Denn wie der Prophet sagte, sollte man mit dem Vorwurf des Kufr sehr vorsichtig sein, sofern es für den anderen nicht zutreffend ist, fällt es auf einen selbst zurück.

Einem europäischen Intellekt muss an dieser Stelle unmittelbar der Begriff der Inquisition einfallen, einige der westlich-orientierten ägyptischen Intellektuellen versuchten ebenso, sich dieses Begriffs zu bedienen, zur Freunde der ansässigen westlichen Presse. Dieser Vorwurf hat in der Mediendebatte einen ebenso reißerischen Charakter wie der des Kufr. Beide Begriffe sind verschieden, denn sie stammen aus unterschiedlichen zeitlichen und lokalen Kontexten. Sie verhalten sich ähnlich zueinander wie Äpfel und Birnen: Mit Sicherheit sind diese vergleichbar, indes lassen sich v.a. die Unterschiede zwischen ihnen klar und deutlich herausarbeiten. Gemeinsamkeiten gibt es auch zwischen beiden, beide sind Obst und haben eine runde Form, aber keine Analogie. Inquisition und Kufr verhalten

<sup>8</sup> Nicht unbedingt zieht eine islamistische Haltung aktives politisches Handeln nach sich. Neben der politischen Arbeit der Hisb Al °Amal als Partei existieren weiterhin die bekannten Gruppen wie die Muslimbrüder, Ichwan, und die Gamaat Al Islaamiya, die im letzten Jahr verlauten ließ, nicht mehr gewalttätig arbeiten zu wollen. Politisch aktiv zu werden als islamistische Gruppe, d.h. als Gruppe, die dafür einsteht, die gesamte, demnach auch die politische Wirklichkeit nach dem islamischen Recht zu gestalten, ist schon seit langem in Ägypten sehr gefährlich. Der Staatsdienst für innere Sicherheit arbeitet an diesem Punkt sehr intensiv. Darüber hinaus gibt es andere islamistische Gruppen wie die Salafiya, die es aus Überzeugung vehement ablehnen, in der Öffentlichkeit politisch zu arbeiten. Sie vertreten eine pietistische Haltung und machen religiöse Bildungs- und Sozialarbeit: Statt Demonstrationen oder gewaltsame Angriffe sei es besser, den Glauben von der Basis her aufzubauen, um derartige Vorkommnisse ganz zu vermeiden. In diesem Falle wolle man mit dem Autor Haydar Haydar vor einem islamischen Gericht diskutieren.

sich entsprechend, sie sind nicht analog, sondern in erster Linie unterschiedlich. Der Begriff des Kufr gehört in den muslimischen Kontext, der der Inquisition in den der *societas christiana*, in der sich in der Neuzeit ein Prozess der Säkularisierung ereignete, der wiederum u.a. auch eine Kritik an der Institution der Inquisition als ein auf Religion basierendes Rechtssystem implizierte. In der muslimischen Welt hat sich der europäische Säkularisierungsprozess bis heute so nicht ereignet, die entsprechenden Voraussetzungen sind auch nicht gegeben. Wenn auch das politische Recht und das Strafrecht seit der Ära Nassers laizistisch begründet sind, so basieren große Teile des Zivilrechtes auf der Sharia. Das subjektive Rechtsempfinden ist sehr stark religiös geprägt, auch bei den koptischen Christen, die in den entsprechenden zivilrechtlichen Bereichen Rechtsautonomie haben. Wer die Unterschiede erkennt, kann die Ereignisse aus ihren jeweiligen Kontext heraus nachvollziehen. Kontextuelle Differenzierung ermöglicht daher Fremdverstehen.<sup>9</sup>

So geht es bei dem Versuch, diese Problematik zu verstehen, nicht darum, Ägypten daran zu messen, inwieweit in diesem Land Meinungsfreiheit, Pressefreiheit und vor allem literarische Freiheit verwirklicht ist oder nicht. Es ist unangebracht, Ägypten und die Muslime aufgrund der angegebenen Maßstäbe zu verurteilen, die doch nur scheinbar universal sind. Diese Freiheit, wie sie im europäischen Kontext im Zusammenhang mit den Menschenrechten verstanden wird, hat doch nur einen Sinn, sofern sie demokratisch ist, also dem Willen der Bevölkerung entspricht. Im ägyptischen Kontext spricht sich aber nun die Mehrheit der Bevölkerung aus eigener Betroffenheit gegen diese unbegrenzte, unabhängige literarische Freiheit aus. Es wäre unklug, dieses Faktum als ein Moment der politischen, ökonomischen oder auch religiösen Unterentwicklung zu sehen. Dieses Verständnis wäre explizites koloniales Denken.

---

<sup>9</sup> Von der zahlreichen Literatur zur Säkularisierung sei an dieser Stelle nur die m.E. grundlegendste angegeben: Peter L. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1973. Auch Berger sieht die Säkularisierung auf die westliche Welt beschränkt. Vgl. weiterhin die Ausführungen Max Webers zum Thema Islam, zu den unterschiedlichen Voraussetzungen für die Entwicklung eines modernen Industriekapitalismus, der mit Säkularisierung Hand in Hand geht, in: Wolfgang SCHLUCHTER, *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M. 1987. Die Unsachlichkeit, europäische Maßstäbe auf muslimische Kontexte anzuwenden, wurde zu Beginn der 80er Jahre von Edward W. Said grundlegend kritisiert, seine Ausführungen richten sich unmittelbar an die Tradition westlicher Islamwissenschaft, lassen sich jedoch auf allgemeinere Bereiche übertragen, m.E. in erster Linie auf die Frage der Säkularisierung: Edward W. SAID, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. u.a. 1981. Für praktisches Fremdverstehen ist m.E. der geeignetste (Meta)-Theorierahmen die postmoderne Differenztheorie – im Sinne eines seriösen Verständnisses von Postmoderne, welches sich von dem populistischen Verständnis des »anything goes« qualitativ unterscheidet. Gegenüber herkömmlichen, auch kritischen Ansätzen der Moderne, ermöglicht gerade die postmoderne Differenztheorie für heutige religionswissenschaftliche und religionssoziologische Forschung eine Offenheit gegenüber anderen Religionen und Kulturen, die wissenschaftlich produktiv ist: Auszugehen ist bei diesem Theorierahmen von dem Modell einer unordentlichen Verflechtung der bestehenden Religionen und Kulturen. Es gibt kein Zentrum der Kulturen oder Religionen und keine Hierarchie, insofern ist dieses Modell auch eine Kritik an eurozentristischer wissenschaftlicher Praxis bzw. an neokolonialem Denken. Konsequente Differenzierung in diesem Sinne ermöglicht eine adäquate Forschung an und mit Andersgläubigen. Vgl. neben dem wichtigsten französischen Philosophen der Postmoderne, Jean-François Lyotard, für den deutschsprachigen Raum: Wolfgang WELSCH (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne*, Berlin <sup>2</sup>1994, DERS., *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin <sup>4</sup>1993, DERS., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1996.

Dass die besagte Freiheit eine Grenze gesetzt bekommt, die von der Religion, vom Islam, bestimmt wird, gilt es daher nicht zu kritisieren, sondern zu verstehen. Es ist nicht unbedingt notwendig darauf hinzuweisen, dass es auch in den europäischen Ländern und in den USA Zensur gibt. De facto ist der Autor Haydar Haydar bis heute frei wie zuvor, sein Buch hat sich aufgrund der Vorfälle natürlich sehr gut verkauft und es ist in Ägypten immer noch zu haben. Verhandelt wird der gesamte Sachverhalt nicht vor einem religiösen Gericht, als Kufr-Fall, sondern, wie gezeigt wurde, in den Institutionen und in der Öffentlichkeit der modernen ägyptischen Gesellschaft.

Aufgrund der politischen Verhältnisse war es in den letzten 10 Jahren schwierig gewesen, einen solchen (Medien)Diskurs in der Öffentlichkeit zu führen, denn seit der Gewaltaktion der radikalen islamischen Gruppen Anfang der 90er Jahre wurden die Medien sehr stark kontrolliert und zensiert. So sind manche Ägypter und Ägypterinnen sehr froh und stolz darauf, dass überhaupt ein öffentlicher Diskurs zu einem so heiklen Thema, das Religion und Politik betrifft, geführt werden konnte.

Auch an den Universitäten wurden spontan Veranstaltungen durchgeführt zum Thema »Literarische Freiheit und Religion«: Was und worüber darf ein religiöser Mensch schreiben? Was darf ein Muslim schreiben und worüber darf er in einem religiösen bzw. muslimischen Kontext schreiben? Der Verband der Journalisten organisierte eine gemeinsame Kommission, in der Literaten zusammen mit Vertretern religiöser Institutionen und Mitgliedern verschiedener Parteien an einem Tisch sitzen. Hier wird versucht, das Verhältnis zwischen Literatur und Religion, zwischen ägyptischer Literatur und dem Islam neu zu klären. Denn dies muss nicht unbedingt ein Spannungs- oder Konkurrenzverhältnis sein, es gibt auch Alternativen. Nach den Ereignissen und dem spontanen Diskurs in der Bevölkerung ist indes vielen jetzt schon etwas deutlich geworden: Freiheit kann letztendlich nur bedeuten, den anderen, auch und gerade in seiner Religiosität, zu respektieren. Darin hat die Freiheit ihre Grenze. Das ist kein Widerspruch.

*Christiane Paulus*

## »Who do you say I am?« (Mt 16,15)

/(Missiological and Missionary Responses in the context  
of Religions and Cultures vii

International Missiological Congress (Rome 17-20 october 2000)

C'est dans le contexte du Grand Jubilé de l'an 2000 que s'est tenu du 17 au 20 octobre dernier le Congrès International de Missiologie. Organisé par l'Université Pontificale Urbaniana en collaboration avec l'»International Association of Catholic Missiologists« (IACM), il fut totalement consacré au thème de la singularité et de l'universalité du salut en Jésus Christ. Comment comprendre cette prétention chrétienne face à la pluralité des religions, des cultures et des contextes socio-économiques contemporains ? Les tentatives de réponses à cette question cruciale pour le christianisme dans le monde d'aujourd'hui s'avèrent particulièrement nombreuses: des diverses théologies des religions aux théologies de l'inculturation en passant par les théologies de la libération. Le Congrès constitua donc une excellente occasion pour présenter les différentes perspectives à partir des essais élaborés en ce domaine dans les différents continents. Les cinq conférences principales, les 10 communications et la »table ronde« ont mis en évidence divers aspects du thème principal, c'est-à-dire les différentes approches christologiques prédominantes actuellement dans les Eglises locales d'origine des conférenciers. Le déroulement des séances fut organisé par continent: Europe, Asie, Afrique et Amérique latine. Il n'est pas possible de rendre compte, dans le cadre de cette brève récénsion, de toutes les contributions. À titre d'exemples, nous nous limiterons à signaler quelques unes des plus importantes.

Mgr WALTER KASPER (actuellement Cardinal et Président du Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens) nous replaça dans le climat contemporain de la recherche christologique. Il brossa les traits majeurs de la situation contemporaine qui détermine les débats autour de la problématique christologique: d'une part la mondialisation et ses conséquences (nouvelles formes de dépendance, d'injustices et de dominations des plus forts, des puissants et des plus performants, de tendance à l'uniformisation). En Europe particulièrement, on note la perte croissante des valeurs communes et des convictions fondamentales. D'autre part, un pluralisme qui détermine tous les domaines de la vie (pluralité des styles de vie et des conditions de vie, des modes de pensée et des systèmes d'orientation (religieux), de conceptions du monde et de systèmes économiques). Le pluralisme en soi n'est pas neuf, mais le processus de mondialisation, rapprochant ce qui était lointain et donc méconnu, nous a rendus plus conscients de ce phénomène et des nouvelles urgences qu'il requiert. La philosophie postmoderne a tiré les conséquences les plus radicales d'un tel pluralisme en renonçant tout simplement à toute prétention à l'universalité et à toute recherche de l'unité. Par conséquent, elle entend non seulement promouvoir une culture

de la tolérance et de l'acceptation de la diversité, mais opte fondamentalement pour le pluralisme. La conclusion est donc simple: il n'existe pas de valeurs et de normes universelles et absolues. La raison elle-même tout comme la vérité, l'humanité et la justice ne se conçoivent désormais qu'au pluriel. Un tel pluralisme est devenu probablement le grand défi de la théologie contemporaine: comment concevoir dans un tel contexte l'Eglise comme instrument d'unité et de paix ainsi que l'universalité de sa mission salvifique (LG 1; cf. 9,48; GS 42,45; AG 1,5)? Comment comprendre l'unicité du Dieu chrétien (Dt 6,4; Mc 12,29), Père de tous les peuples (Mt 5,45), la Seigneurie de Jésus, sa singularité et l'universalité de sa médiation salvifique par rapport aux prétentions des autres religions? Dès lors, il devient possible, après avoir clarifié le contexte de l'adage de l'évêque Cyprien («extra ecclesiam nulla salus») de poser comme *opinio communis* de la théologie catholique que le salut des non-chrétiens qui vivent selon la vérité que leur conscience leur communique n'est pas autre que le salut en Jésus Christ. La question est alors de savoir si une telle vision respecte vraiment la diversité des croyants des autres religions. N'est-ce pas là un impérialisme larvé? Une réponse adéquate à cette question, selon le relateur, exige de considérer la question de l'unicité et de la singularité de Jésus le Christ dans sa diversité par rapport aux autres religions dans une perspective de la confession de foi trinitaire et christologique. En méditant sur la doctrine de la création et récapitulation de toute chose en Jésus Christ (Col 1,16; cf. 1 Cor 8,6; cf. Eph 1,10), l'orateur soutient que ce «toute chose» s'étend jusqu'au domaine des religions. Une telle affirmation se comprend dans un sens non totalitaire à partir du moment où elle est située dans le contexte de la kénose du Fils et de la foi en un Dieu un et trine. La foi en un seul Dieu est fondamentalement l'abandon total de soi à cette réalité ultime. C'est ici que se situe la différence entre monothéisme et polythéisme. Alors que le polythéisme voit dans la pluralité des réalités, peuples et cultures des absolus; le monothéisme, en revanche, s'y oppose catégoriquement et affirme l'unité du monde et de la race humaine. Tous les hommes et toutes les femmes appartiennent à une même famille guidée par un seul Père qui est aux cieux. La foi en un seul Dieu affirme ainsi la valeur irrévocable et inaliénable de l'individu. Que la confession de foi en un seul Dieu ne nie pas la diversité, mais l'inclut et la présuppose, voilà ce qu'entend mettre en évidence la foi en la trinité. C'est ce qu'entend exprimer la foi de l'Eglise lorsqu'elle affirme qu'en Jésus Christ la divinité et l'humanité sont distinctes mais inséparables (DS 302). Jésus est ainsi unité dans la diversité et diversité dans l'unité. C'est en sens qu'il faut également comprendre qu'en Jésus de Nazareth nous avons la plénitude de la divinité (Col 1,9; 2,9). Par sa venue dans l'histoire advient la plénitude des temps (Mc 1,15; Gal 4,4) et cette advenue historique de la plénitude des temps est l'accomplissement du mystère éternel de Dieu (Rm 16,25; Eph 1,9; Col 1,26). Par conséquent aucune personne, aucun dogme peut exprimer complètement ce mystère. L'Esprit de Dieu nous a été promis pour nous conduire de manière toujours plus profonde et renouvelée dans la profondeur de ce mystère (Jn 16,13). La rencontre des autres religions peut nous ouvrir vers d'autres horizons, d'autres profondeurs de ce même mystère. C'est pourquoi, pour

notre orateur, le dialogue interreligieux n'est pas un »one-way street«, mais une véritable rencontre qui peut être un enrichissement pour les chrétiens.

CLAUDE GEFFRÉ, o.p., inaugura la matinée du lendemain par un exposé sur les implications missiologiques de la prétention chrétienne à l'universalité. Selon lui, le pluralisme religieux apparemment insurmontable constitue le principal défi de l'Eglise au seuil du troisième millénaire. S'il est vrai que la mondialisation constitue une chance pour la mission, il est aussi incontestable que les hommes de notre temps ont une conscience plus vive de la relativité historique du christianisme. À celle-ci s'ajoute la conscience d'un recul de la civilisation occidentale et de vivre dans un nouvel âge de l'Eglise caractérisé par un polycentrisme culturel de plus en plus effectif. La prise au sérieux de la particularité historique du christianisme et de sa relativité ne signifie pas cependant un renoncement à sa vocation universelle, mondiale, catholique, mais une invitation à penser à nouveaux frais la vraie catholicité. Celle-ci s'enracine toujours dans une particularité concrète. Après avoir porté un regard rétrospectif sur les prétentions à l'universel de l'Eglise du passé, l'orateur s'essaya à distinguer, sur la base des plus récents développements de la théologie des religions, l'universalité du Christ lui-même et l'universalité du christianisme comme religion mondiale. À partir de cette distinction, il élabore une réflexion sur les formes et styles de la mission. La mission permanente de l'Eglise, c'est d'annoncer que Dieu sauve tout homme en Jésus Christ. Mais cette vocation universelle s'accomplit selon des modalités nouvelles. L'Eglise doit continuer à annoncer Jésus Christ. Sa mission permanente n'est pas l'extension quantitative de ses membres, mais bien plutôt de manifester et de promouvoir le Royaume dont l'inauguration remonte au premier instant de la création et qui continue d'advenir dans l'histoire bien au-delà des frontières de l'Eglise terrestre. Quant au défi de l'inculturation, affirme notre conférencier, il est difficile de le concevoir sans évoquer la rencontre avec la tradition religieuse qui détermine les cultures. Ce qui exige une conversion et un discernement entre les éléments fondamentaux du message chrétien et les éléments plus contingents qui relèvent de la culture occidentale. Dans ce contexte, la vocation universelle de l'Eglise ne se manifestera que si elle peut servir de paradigme pour l'unité de la famille humaine. Dans un monde globalisé, il s'agit en effet de favoriser l'émergence d'un type d'unité qui respecte les particularités légitimes d'ordre anthropologique et culturel. Toute culture particulière qui est au service de l'humain authentique a une portée universelle.

Au cours de l'après midi, les exposés furent consacrés à la problématique christologique en Inde. Le premier orateur, GEORGE KARAKUNNEL, après avoir signalé l'existence des diverses orientations christologiques en Inde, replaça la question de l'unicité de Jésus Christ dans le contexte indien, caractérisé par la coexistence de diverses traditions religieuses (Hindouisme, Islam, Christianisme, Bouddhisme, etc.) et la pauvreté ou mieux le grand écart entre qui a tout et qui manque presque de tout. Selon Karakunel, les essais christologiques dans le contexte indien du pluralisme religieux et de pauvreté entendent présenter une image de Jésus Christ qui est à la fois inclusive et relationnelle, prophétique et libérative, pneumatologique et cosmique et qui trouve son expression concrète dans le service et l'amour fondé dans la kénose du Christ. Le langage de l'unicité de Jésus Christ,

à en croire notre orateur, ne facilite pas le dialogue en Inde parce qu'il implique l'idée de supériorité du christianisme. D'où l'invitation à contempler la question du dialogue interreligieux comme un enrichissement réciproque et à élargir à toutes les religions, en un sens qualitatif, la prétention à l'universalité. L'unicité ne doit pas être exprimée en concepts abstraits, mais dans l'authenticité de la vie de ceux qui croient en Jésus Christ. JACOB PARAPPALLY s'efforça, pour sa part, de souligner l'importance et les implications missiologiques des différents aspects des essais christologiques indiens mis en évidence par le premier orateur. S'il est vrai que les croyants des autres religions ont droit à écouter l'évangile de Jésus, c'est un devoir pour l'Eglise de le leur annoncer de manière intelligible, c'est-à-dire en dialoguant avec leur religion. Ce qui exige une méthode kénotique qui sait, sur la base de sa propre expérience de la nouveauté de Dieu manifesté en Jésus Christ, découvrir l'agir de Dieu caché dans les autres religions. La kénose du Christ renvoie également à son style de vie orienté vers la proclamation du Règne de Dieu et par conséquent à l'engagement du chrétien pour l'instauration des relations justes au sein de la société indienne. Dans la même foulée d'idées, Anto Karokaran a parlé de l'intransigeance du mouvement nationaliste indien connu sous le nom d'Hindutva et de la difficulté à présenter Jésus comme unique sauveur dans un tel contexte.

La matinée du Jeudi 19 octobre 2000 fut consacrée à l'Afrique. Les trois conférenciers ont insisté sur la pertinence du concept d'Ancêtre – Protoancêtre dans les élaborations christologiques africaines contemporaines. Prenant la parole en premier, CHARLES NYAMITI a tout d'abord précisé les limites inhérentes au concept d'ancêtre, pour passer ensuite à la description du contexte et du sens dans lequel il peut être utilisé dans une christologie africaine. Une telle relecture exige, selon lui, l'élaboration d'une métaphysique authentiquement africaine capable de féconder la réflexion africaine sur tous les mystères de la foi chrétienne. La relation familiale entre ancêtre et descendants est le vrai fondement de la religion en Afrique. L'ancêtre est le plus souvent conçu comme étant la source de la vie sur terre pour ses descendants. Il a une relation naturelle avec ses descendants et jouit d'un statut surnaturel. En tant que tel, l'ancêtre est la source et le trésor de la tradition et accomplit la fonction de médiateur entre Dieu et les hommes. Selon Nyamiti, ce concept peut être appliqué au Christ sur base de sa relation avec Adam. La relation que le Christ entretient avec les siens permet, à en croire Nyamiti, de lui octroyer le titre d'ancêtre. Il trouve ici le lieu d'une inculturation féconde de la valeur salvifique de la mort et de la résurrection de Jésus le Christ. Il précise que l'usage du terme ancêtre référé au Christ est à comprendre comme une «*analogia proportionalitatis*». En ce sens, le titre d'ancêtre appliqué au Christ voudrait exprimer sa filiation divine, son incarnation et la fonction salvifique de sa mort. Pour Nyamiti, le concept de «*frère-ancêtre*» est une forme de «*praeparatio evangelica*» pour la foi chrétienne, que seul le Christ mérite vraiment d'être appelé ancêtre du genre humain et que son être ancêtre est le lieu de la plus haute réalisation de l'homme africain. Pour l'orateur ce concept a des conséquences non seulement christologiques, mais peut aussi servir comme clé de lecture de tous les mystères de la foi chrétienne. Il peut être appliqué à la Trinité, à l'eucharistie, à l'Eglise et à la communion des saints. Une telle conception de l'expérience religieuse est le présupposé

fondamental d'un dialogue sérieux entre christianisme et cultures africaines. Elle est capable d'enrichir la réflexion sur tous les mystères de la foi. JOHN MBITI a essayé d'en montrer les diverses applications christologiques. Il rappelle qu'en Afrique, les christologies élaborées jusque là se sont orientées à partir de cette conception en considérant Jésus Christ comme étant déjà présent au sein de l'expérience religieuse traditionnelle africaine et le définissant comme Maître d'initiation, Ancêtre, Guérisseur et libérateur. On notera l'attention particulière accordée par Mbiti aux essais christologique féministes en Afrique.

Quant au troisième intervenant, JUVÉNAL ILUNGA MUYA, il mit en évidence l'originalité et la pertinence du concept de Protoancêtre élaboré par Bénézet Bujo. Ce concept, estime-t-il, semble mieux adapté pour exprimer aussi bien la transcendance que l'immanence de Jésus Christ par rapport à nos ancêtres. Par l'incarnation de son Fils, Dieu a adopté en lui de manière unique et »irrépétable« chaque être humain et l'humanité toute entière. La conséquence de cette adoption est que l'homme Jésus – et à travers lui tout homme – est devenu le lieu privilégié de la rencontre de Dieu, de même qu'en lui advient la révélation du vrai visage de l'homme (GS 22). C'est justement dans ce sens que Jésus est Proto-ancêtre, il est le lieu à partir duquel se comprend parfaitement le concept d'Ancêtre. Il s'est tellement identifié avec l'homme qu'en lui se trouve pleinement réalisé tout ce qu'il y a de juste et de bien dans l'agir et l'aspiration des Ancêtres. En tant que tel il est, d'une part, le lieu de la rencontre du Dieu du salut et, d'autre part, le lieu unique et privilégié à partir duquel les Ancêtres se laissent pleinement comprendre. Il est l'unique vrai ancêtre et celui dont tous les autres ancêtres ne sont que des images. Attribuer à Jésus le titre de »Proto-Ancêtre« signifie donc qu'il doit être considéré comme le premier de tous les ancêtres. Il est l'»Ancêtre par excellence« (B. Bujo) qui communique aux hommes la vie et le salut de Dieu. Une telle christologie a des racines bibliques profondes. Elle s'appuie sur le langage imagé de Jésus (cf. Jn 15,5s.) et la typologie paulinienne entre Adam et Christ (Rm 5,14s.; 1 Cor 15,45), dans le dernier repas de Jésus avec ses disciples (en analogie au repas d'un père de famille mourant avec toute sa famille), dans la descente aux enfers de Jésus Christ (1 P 3,19; 4,6). Jésus le Christ est »Premier-né de toute la création« (Col 1,15, cf. He 1,6), »Premier-né d'une foule des frères« (Rm 8,29), »Premier-né d'entre les morts« (Col 1,18, cf. Ap 1,5), »Prémice de ceux qui sont morts« (1 Cor 15,20). En lui tout a été réconcilié (Col 1,19–20). Il y a là l'idée d'une suprématie par rapport à toute la création. Dans une perspective johannique, nous retrouvons également fondée l'idée de vie appliquée à Jésus. Il est celui qui est venu pour que ses brebis aient la vie en abondance (Jn 10,10), il donne sa vie pour ses brebis (Jn 10,11.15), il est la vraie vigne (Jn 15,1–6), il est la résurrection et la vie (Jn 11,25s.), il est le pain de vie (Jn 6,32–58). Le Proto-Ancêtre se révèle à l'Afrique contemporaine comme »Réconciliation et Paix«, »Réconciliateur et Pacificateur«. Son herméneutique de l'événement du Proto-Ancêtre à partir des notions de »Réconciliation – Paix« lui permet de renouer avec le concept de réconciliation et de paix à travers le processus de la palabre au sein des sociétés africaines traditionnelles et de proposer une vision de l'identité chrétienne comme relation. Par sa croix, Christ a vaincu toute forme d'inimitié (Eph 2,16; Col 1,20) offrant à l'humanité gratuitement le pardon de Dieu afin que le monde ait la vie en abondance. Le visage de

Dieu que nous présente la Bible est celui de la gratuité lequel, au lieu de rendre le mal pour le mal, préfère vaincre le mal par le bien parce que son amour a un seul but: vaincre le mal et la mort par l'excès d'amour. Ce dernier place le salut dans le contexte de la réconciliation et donne à penser le lien entre le pardon, la mémoire (dans son double sens de souvenir (mnèmè) et de commémoration (anamnèsis)), l'oubli, la culpabilité, l'être entendu comme communion et la violence au sein de l'histoire. Dans ce contexte, la mission de l'Eglise-famille se comprend comme un engagement au sein de l'histoire, engagement qui entend donner des formes concrètes à la réconciliation de l'homme en Dieu et avec l'autre. Une telle mission fait de l'Eglise le lieu par excellence de la palabre. Sa raison d'être est d'être au service de la communication du don gratuit de Dieu au monde et partant de l'avènement du Règne de Dieu. C'est à chaque chrétien qu'est confié cette mission (2 Cor 5,17-20).

L'après midi du Jeudi 19 octobre 2000 fut consacré à l'Amérique latine. Pour CARLOS PALACIO, sj, suivant la méthodologie théologique latinoaméricaine, parler de la christologie à partir du salut en Jésus Christ requiert de suivre le mouvement même de l'Évangile et de retrouver la totalité de l'expérience de Jésus et de l'histoire dans son unité. Cette expérience est caractérisée par l'annonce et l'avènement du Règne de Dieu dans sa personne. Une telle approche exige d'élaborer une christologie non théorique, mais enracinée dans la vie vécue des communautés chrétiennes. La vie précède la théologie et c'est d'elle qu'il faut partir. De ce point de vue, poser la question du sens du salut dans un contexte d'oppression et de mort n'est pas avant tout un problème théologique, mais une question de vie et de mort. De ce fait, la préoccupation christologique du théologien latinoaméricain est beaucoup plus pastorale que théologique. Ce qui est en jeu, ce n'est pas un problème de langage, mais la manière de comprendre le salut. Le thème théologique du salut inaugure en ce contexte non seulement un contexte théologique nouveau, mais une méthodologie nouvelle de réflexion chrétienne sur la foi en tant qu'agir historique en situation. La centralité du Règne de Dieu dans la mission de Jésus exige de privilégier la praxis ou mieux la cause historique – politique et religieuse – de sa mort lorsqu'on s'engage à sa suite. À la lumière de la mission et de la vie de Jésus, l'Eglise latino-américaine entend comprendre d'une autre manière le salut en Jésus Christ. Le Règne de Dieu, tel que proclamé par Jésus Christ est une réalité totalisante qui embrasse toutes les dimensions de la personne: le matériel ne s'oppose pas au spirituel, la dimension personnelle n'exclue pas la dimension communautaire, de même que la dimension historique ne nie pas la Transcendance. Le Règne de Dieu en Jésus Christ se présente également comme une réalité dialectique: il est transcendantal tout en surplombant l'histoire, il est à tous tout en privilégiant le pauvre, il est social en même temps que personnel, il est un don de Dieu qui sollicite la responsabilité de l'homme, il est en germe au sein de l'histoire, mais sa plénitude dépasse l'histoire. Le salut est donc à comprendre comme don de Dieu lui-même à l'homme, communion de vie de l'homme avec son Dieu. Si donc Jésus est venu afin que l'homme ait la vie en abondance (Jn 10,10), le salut ne peut être que la libération de l'homme de tout ce qui le déshumanise. C'est donc l'histoire humaine qui est le lieu de la révélation et du salut ou de la perte. Le conférencier

suisant, SINIVALDO TAVARES, ofm, revint sur la centralité de la notion de salut dans la théologie latinoaméricaine en relevant les oppositions existantes à ce sujet au sein de celle-ci. À en croire notre orateur, l'expérience religieuse latinoaméricaine contemporaine serait déterminée d'une part par une »privatisation du religieux« et, d'autre part, par l'expansion vertigineuse du »phénomène pentecostal«. Alors que la théologie de la libération insiste sur l'importance d'un engagement effectif pour la transformation des relations humaines et sociales comme forme privilégiée de l'expérience contemporaine du salut, les mouvements pentecostaux se font les chantres d'un désintéressement pour le monde présent et insistent sur une dépendance totale des forces surnaturelles comme unique voie du salut.

C'est à MARCELLO BORDONI que revint la charge d'inaugurer la dernière journée avec une réflexion sur »les inculturations de la christologie et la tradition christologique de l'Eglise«. En conclusion de sa communication, l'orateur rappela certains principes fondamentaux qui doivent régler toute rencontre entre la Sagesse de l'Évangile et ses incarnations dans les cultures. Le principe de transcendance permet d'affirmer la dimension verticale du christianisme comme »Révélation Divine«, Parole adressée à l'homme et par conséquent incarnée dans une culture particulière, mais aussi »Parole transcendante et universelle« qui ne peut être enfermée totalement dans les limites d'une seule »sémantique culturelle humaine«. Si l'homme n'est pas prisonnier de la culture, c'est encore plus vrai du mystère du Christ dans sa richesse infinie et inépuisable. L'incarnation constitue un principe »spécifique« de l'identité chrétienne. Quant au principe pascal, il signifie que toute inculturation en tant qu'expression de l'incarnation passe nécessairement par la croix et la résurrection. Le mystère de l'événement de la Pentecôte, caractérisé par le fait que chaque peuple comprenait l'évangile dans sa propre langue, est aussi pertinent pour la réflexion sur l'inculturation. L'Esprit distribue aux croyants (et aux Églises) une diversité des dons. L'Eglise n'a pas la pleine catholicité tant qu'elle ne reconnaît pas et n'assume pas tous ces dons. L'Esprit est donc le vrai principe de rencontre et de communication entre l'évangile et les cultures. Cette dimension pneumatologique met également en évidence le principe eschatologique et parousique qui exprime la conscience de l'Eglise d'être une Eglise pérégrinante dans l'histoire vivant dans la tension entre prophétie et institutions, parresia (le courage de prendre parole) et prudence humaine, effort de fidélité et renouvellement. L'échange vitale entre Évangile et culture advient donc dans le moment présent à travers une double tension. D'une part, la conscience de foi que l'Église a, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, de tendre toujours plus vers la »Vérité toute entière« (Jn 16,13) en essayant de dépasser les limites de la réceptivité de la Vérité elle-même (quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur), mais, d'autre part, la »Vérité révélée historiquement en Jésus Christ« n'est pas un simple »moment passager« de ce cheminement, une étape parmi tant d'autres du parcours de l'humanité vers la Vérité. Jésus Christ n'est pas seulement une »voie« vers la Vérité, mais cette Voie qui est la »Vérité elle-même« (Jn 14,6).

Au cours de l'après-midi, une table ronde consacrée aux perspectives ouvertes et questions soulevées tout au long des assemblées plénières regroupa différents orateurs: BÉNÉZET BUJO, GIANNI COLZANI, JOHN GORSKI, SEBASTIAN KAROTEMPREL et ROMANO PENNA. Il ne peut être ici question de rendre compte de leurs interventions. Cependant vu

l'intérêt suscité par la christologie protoancestrale, je me contente de rapporter les précisions apportées par BÉNÉZET BUJO quant à l'actualité et à la pertinence du concept de Proto-Ancêtre pour un projet christologique authentiquement africain qui puisse rendre justice à la fois à la tradition et à la modernité. Selon l'orateur, en appliquant le titre ancêtre à Jésus, on doit bien préciser qu'il n'est pas un ancêtre parmi les autres ancêtres, mais qu'il les transcende tous. Pour bien marquer cela, il est nécessaire d'essayer de choisir un terme qui puisse limiter les ambiguïtés. C'est en ce sens que le terme »Proto-Ancêtre« a été choisi. Jésus Christ est prémices de ceux qui se sont endormis. Jésus Christ est le dernier Adam qui, à l'opposé du premier Adam, n'apporte que la vie et la vie en abondance (1 Cor 15,45; Rm 5,12–20). Le fait d'appeler Jésus Proto-Ancêtre ne peut pas nous limiter à nos traditions africaines dans lesquelles il y a des vertus, bien sûr, mais aussi des structures de péché. Ce qui vaut aujourd'hui, c'est »qu'après nous avoir parlé par nos ancêtres, en ces jours qui sont les derniers, Dieu nous parle par son Fils qu'il a établi Proto-Ancêtre, le second Adam qui donne la vie en abondance – mais alors, cela doit nous interpeller dans l'Afrique d'aujourd'hui. Beaucoup d'hommes politiques par exemple, en Afrique, en appellent à leur autorité de chef du clan, mais sans assumer la responsabilité et les vertus prescrites par la tradition. Ils versent facilement dans les structures du péché de la tradition. C'est ici que Jésus, le Proto-Ancêtre doit devenir décisif pour l'Afrique chrétienne. En se servant de trois exemples concrets (la conception de l'autorité, de la personne et la symbolique de l'arbre de vie dans les rites de réconciliation en Afrique), l'auteur a montré la pertinence et l'actualité d'une telle perspective pour une inculturation du christianisme dans les réalités sociales africaines contemporaines. Dans cette christologie ancestrale, il y a donc des potentialités inouïes pour redynamiser et corriger l'Afrique d'aujourd'hui. Même si les Africains commençaient à les oublier, il est impérieux et il est du devoir non seulement de la théologie, mais aussi de l'évangile, de les rappeler aux consciences africaines.

Le congrès fut riche et dense comme chacun pourra s'en rendre compte en lisant les actes à paraître très prochainement aux éditions Urbaniana University Press. Il a attiré nombre d'étudiants et de professeurs des universités romaines et des instituts affiliés à l'Urbaniana et n'a pas manqué à sa vocation première d'être un lieu de rencontre et d'échange pour les spécialistes des questions de missiologie.

*Juvénal Ilunga Muya*

## In memoriam P. Prof. Dr. Karl Müller SVD

Am 28. Februar 2001 verstarb der langjährige Direktor des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts, P. Karl Müller SVD, auf der Krankenabteilung des Missionshauses St. Wendel, Deutschland. Er wurde am 25. Januar 1918 in Blankenberg, Ostpreußen, geboren. Im Jahr 1937 trat er in die Missionsgesellschaft des Göttlichen Wortes (Steyler Missionare) ein. 1938 begann er in St. Augustin bei Bonn die philosophisch-theologischen Studien, die er nach einer Unterbrechung durch den Dienst in der deutschen Wehrmacht (1940–45) im Jahr 1949 abschloss. Zuvor war er am 18.9.1948 zum Priester geweiht worden.

Ab Herbst 1949 studierte er an der Gregoriana-Universität in Rom und promovierte 1952 zum Doktor der Missiologie mit einer Arbeit zum Thema: »Das universale Heilsdenken des Völkerapostels Paulus nach dem Galater- und Römerbrief«. Im selben Jahr übernahm P. Müller die Professur für Missiologie an der Hochschule St. Augustin (1952–60, dann wieder 1983–86). Missionsgeschichte reizte das Interesse des jungen Professors, und 1958 erschien seine »Geschichte der katholischen Kirche in Togo« (französische Übersetzung 1968). 1960 erschien in der Taschenbuch-Reihe »Der Christ in der Welt« von ihm »Die Weltmission der Kirche«, 1968 in derselben Reihe der Band »Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen«.

1962 hatte P. Müller auch noch das Doktorat in Theologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster erworben.

Kurz danach wurde er nach Rom gerufen als maßgeblicher Mitarbeiter an der Generalleitung der Steyler Missionare, wo er in der Folge 21 Jahre lang wirken sollte. Seine Aufgaben in der Leitung einer expandierenden, aus mehr als 50 Nationen zusammengesetzten, pluralistischen Missionsgesellschaft haben ihn gleichermaßen herausgefordert wie geprägt. In diese Zeit fiel das II. Vatikanum. P. Generalsuperior Schütte erwartete von P. Müller eine Menge vorbereitender Arbeiten, besonders bei der Formulierung der Entwürfe des Missionsdekretes »Ad Gentes«, an dessen Zustandekommen der Steyler Generalsuperior als Konzilsvater entscheidend beteiligt war.

Während dieser Zeit in Rom erhielt P. Müller die Bestimmung zur Mitarbeit (als Observer/Consultor) in der Missionskommission des Weltrates der Kirchen. Aus diesen Kontakten ergaben sich weitere Einladungen zu internationalen ökumenischen Konferenzen.

1983 kehrte P. Müller nach St. Augustin zurück. Schon 1979 hatte er die Wahl zum Direktor des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts e.V. in St. Augustin angenommen, wobei der Altbischof von Kenge/Zaire, Franz Hoenen SVD, die geschäftsführende Leitung wahrnahm. Mit der Rückkehr nach St. Augustin übernahm P. Müller die Leitung des Instituts selbst bis 1992. Im Jahre 1984 wurde P. Müller außerdem zum Mitglied der bilateralen Dialogkommission der römisch-katholischen Kirche und der Baptisten ernannt.

Seit 1990 gehörte er der Dialogkommission der römisch-katholischen Kirche und der »Klassischen Pfingstkirchen« an.

Diese Jahre gaben P. Müller Gelegenheit zu fruchtbarer missionswissenschaftlicher Tätigkeit, die in bedeutenden Buchpublikationen gipfelte: *Friedrich Schwager, Pionier katholischer Missionswissenschaft*, Nettetal 1984; *Missionstheologie. Eine Einführung*, hg. von Karl Müller mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepkowski, Berlin 1985 (Übersetzungen in Englisch, Polnisch, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch, Koreanisch); *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, herausgegeben von Karl Müller und Theo Sundermeier, Berlin 1987 (Übersetzung in Englisch); *Josef Schmidlin, Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*, Nettetal 1989; *Einleitung in die Missionsgeschichte*, herausgegeben von Karl Müller und Werner Ustorf, Stuttgart 1995; *Kontemplation und Mission. Steyler Anbetungsschwestern 1896–1996*, Nettetal 1996 (Übersetzung in Englisch). Dazu kommt eine große Zahl missionswissenschaftlich relevanter Zeitschriftenartikel.

In den rund 45 Jahren missionswissenschaftlichen Forschens und Publizierens hat P. Müller die Höhen und Tiefen der katholischen Missionsbewegung miterlebt und mitgetragen. Er erfuhr die unbekümmerte Missionsbegeisterung der Jahre vor und nach dem Zweiten Weltkrieg, er war in vorbereitender Weise an der Gestaltung der missionarischen Dokumente des II. Vatikanums beteiligt, er hat die postkonziliare Entwicklung mitgestaltet und in seinen Tätigkeiten an der Generalleitung konkret durchführen können.

In den Jahren nach dem II. Vatikanum erwuchs aus den »Zeichen der Zeit« für P. Müller in seinen missionswissenschaftlichen Arbeiten eine doppelte Akzentsetzung: das integrale Missionsverständnis und die ökumenische Dimension der Mission.

Die postkonziliare Entfaltung des Missionsverständnisses hat P. Müller mitgeprägt. Angesichts mancher Äußerungen eines überbetonten »Horizontalismus« hat P. Müller in späteren Publikationen die »vertikale« Dimension im integralen Missionsbegriff vertreten und sich mit seiner Haltung in den Erklärungen der Enzyklika »Redemptoris Missio« bestätigt gefunden.

Die ökumenischen Anliegen der christlichen Missionsbewegung sind für P. Müller ein Teil seines Lebens geworden und haben in zahlreichen Publikationen ihren Niederschlag gefunden.

1992 hat P. Müller auf eigenen Wunsch die Leitung des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts abgegeben. Er blieb aber dem Institut verbunden und entfaltete, solange seine Kräfte es zuließen, eine rege wissenschaftliche Tätigkeit. Er war der geistige Motor des Instituts, für das er gelebt und gearbeitet hat. Hier fand er seine geistige Heimat.

P. Müller hat ein erfülltes Lebenswerk zurückgelassen, in dem theologisches Denken, historische Aufmerksamkeit, konkrete Erfahrungen und menschlich bedeutsame Begegnungen eine beeindruckende Einheit bilden. Dies hat ihm nicht nur entsprechende Autorität im Bereich der Missionswissenschaft eingeräumt, sondern auch beachtenswerte Kompetenz auf vielen Gebieten der missionarischen Praxis ermöglicht.

P. Müller hat auf seine Art nicht wenig beigetragen zur Neuorientierung des Missionsbewusstseins in seiner eigenen Ordensgemeinschaft und sich darüber hinaus ganz eingesetzt für die großen missionarischen Anliegen der Weltkirche.

Im Namen des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts

P. Heribert Bettscheider SVD, Direktor

*Herausforderungen in der Mission heute.* – Der Exekutiv-Ausschuss der *International Association of Catholic Missiologists (IACM)* traf sich im Juni diesen Jahres in Rom, um sich über zukünftige Aktivitäten und die Situation und Aufgaben der Mission in den verschiedenen Kontinenten auszutauschen. In den Ländern Ost-, Zentral- und Westafrikas soll die wissenschaftliche Disziplin der Missiologie in theologischen Hochschulen und Seminaren mehr Gewicht erhalten, um einheimische Studenten auf ihre Aufgaben in der Mission besser vorzubereiten. Bisher werden nur an einigen Universitäten Kurse dieser Art angeboten. Nach Ansicht der IACM-Mitglieder ist Inkulturation in Afrika jedoch nur auf der Grundlage angemessener Kenntnisse der Missiologie möglich. In Südafrika liegt die Hauptaufgabe im Dialog von »Schwarzer Theologie« und »Afrikanischer Theologie«. Afrikas kulturelle Werte und die Wurzeln des Christentums im Schwarzen Kontinent sollen hervorgehoben, Inspirationen bei großen »afrikanischen« Denkern wie Augustinus, Cyprian und Origenes gesucht werden. Ein weiteres Anliegen der IACM ist es, vor allem die frankophonen, aber ebenso die anglophonen und portugiesischsprachigen Länder Afrikas zur Mitgliedschaft und Mitarbeit zu ermutigen. In Asien, wo sich die Kirche einer unüberschaubaren Vielzahl von Kulturen, Sprachen, Traditionen und Religionen gegenübergestellt sieht, bedeutet das Erkennen der »Zeichen der Zeit« in erster Linie die Deutung des Lebensumfeldes und seiner Herausforderungen. Die Erfahrung einer modernen und komplexeren Welt und ein neues Verständnis von Erlösung und Errettung führen zur Gestaltung eines neuen Paradigmas, unter dem die Mission neue Aufgaben in Angriff nehmen muss, die sie hauptsächlich in der Auseinandersetzung mit wirtschaftlicher Globalisierung und Monopolisierung, mit korrupten Regierungen als Bedrohung demokratischer Werte, mit der Identitätskrise des Kontinents in der Form ethnischer Gewalt und religiöser Intoleranz, mit ökologischen Krisen und schließlich mit der Diskriminierung und Ungerechtigkeit gegenüber Frauen sieht. Der Einsatz für Inkulturation als Verkündigung des Evangeliums in allen Kulturen wie gleichzeitiges Engagement für die Verbesserung der Lebensumstände stehen im Vordergrund, ebenso wie der interreligiöse Dialog als eine Fortführung von Gottes Dialog der Erlösung mit der gesamten Menschheit und das Ringen um ein neues Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes unter den Völkern verschiedener religiöser Traditionen und ideologischer Überzeugungen.

Francis A. Oborji

## Buchbesprechungen

**Arinze, Francis Kardinal:** *Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten* (Reihe: Hilfen zum christlichen Leben), Verlag Neue Stadt, München 1999, 108 S.

Francis ARINZE war von 1967 bis 1985 Erzbischof von Onitsha/Nigeria und ist seitdem Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog. Im vorliegenden Buch weist er darauf hin, dass es nie zuvor in der Menschheitsgeschichte so viele Begegnungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen gegeben hat wie heute. Der Kardinal betont, dass ein echt gelebter Glaube die Kraft hat, über religiöse Grenzen hinweg tiefe Freundschaften entstehen zu lassen. Das zentrale Anliegen seiner Publikation besteht darin, die theologischen Gründe, auf die sich das kirchliche Engagement im interreligiösen Dialog stützt, zu erläutern.

Im ersten Kapitel definiert ARINZE den interreligiösen Dialog als »Begegnung von Gläubigen verschiedener Religionen in einem Klima der Freiheit und Offenheit« (10) und unterscheidet ihn von Versuchen, andere Menschen für die eigene Religion zu gewinnen. Das Zuhörenkönnen ist die wichtigste Voraussetzung des Religionsdialogs. Es sind vier Grundtypen dieses Dialogs zu unterscheiden: Den »Dialog des Lebens« hat z.B. Charles de Foucauld praktiziert, als er unter den Muslimen lebte. Zum »Dialog des Handelns« ist der gemeinsame Einsatz für humanitäre Projekte zu zählen. Von entscheidender Bedeutung ist der »Dialog des theologischen Austausches«. Im »Dialog der religiösen Erfahrung« lassen Angehörige verschiedener Religionen einander an ihren Erfahrungen in Meditation, Gebet und Kontemplation teilhaben.

Im zweiten, zentralen Abschnitt stellt der Kardinal fest, dass es hinsichtlich der Religion in der Menschheitsgeschichte »viele Fehler und Irrwege« gegeben hat. Denn die religiöse Wahrheitsfindung gestaltet sich »nicht leicht«. Noch schwieriger ist es, auf Dauer entsprechend zu leben. Andererseits ist »die moralische und spirituelle Größe vieler religiöser Leitgestalten der Geschichte« nicht in Zweifel zu ziehen. Die Religionen besitzen ein »eindrucksvolles Erbe« religiöser Schriften.

Der interreligiöse Dialog kann jedem Beteiligten helfen, im eigenen Glauben zu wachsen. Der Kardinal stellt klar, dass in der Religion »an sich« nicht die Ursache von Spaltung, Gewalt und Krieg zu sehen ist. Jede ernst zu nehmende Religion lehrt die Goldene Regel. Die religiösen Extremisten in verschiedenen Religionen, die z.T. gewaltbereit sind, erinnert ARINZE an das Prinzip der Religionsfreiheit. Niemand darf in Fragen des Gewissens und der Religion auf andere Druck ausüben. Denn der Glaube ist die *freie* Hingabe des Geschöpfes an seinen Schöpfer. Der tiefste Grund für die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs liegt in der »gemeinsamen menschlichen Natur«. Jedem Menschen wohnt ein Verlangen nach dem transzendenten Gott inne. Zwischen den Religionen gibt es »weitreichende Unterschiede«, aber auch »Konvergenzen und Analogien«.

In einem weiteren Kapitel diskutiert der Kardinal mögliche Gefahren des interreligiösen Dialogs (Verlust des eigenen Glaubens, Relativismus, Synkretismus, religiöse Gleichgültigkeit): Einen Hauptgrund dafür, dass Christen mit anderen Religionen »flirten«, sieht ARINZE in der Tatsache, dass sie den Reichtum des christlichen Lebens und der christlichen Mystik nur unzureichend kennen. Die Kenntnis der »objektiven religiösen Wahrheit« ist für den Religionsdialog unverzichtbar.

Der nächste Abschnitt des Buches gilt der wichtigen Frage nach der »religiösen Identität« im Dialog der Religionen: Nach Überzeugung des Kardinals kann dieser nur gelingen, wenn die Dialogpartner authentische Repräsentanten ihrer jeweiligen religiösen Gemeinschaft sind. Ein von falschen Rücksichten motiviertes »Herunterspielen« der persönlichen Glaubensidentität würde auf einen Verrat an der eigenen religiösen Sendung hinauslaufen. Zu den Grundvoraussetzungen eines fruchtbaren Dialogs gehört, dass alle Beteiligten ihre »Visitenkarte« in aller Offenheit präsentieren. Das ehrliche Stehen in der eigenen Glaubensüberzeugung ist ein unverzichtbarer Teil des Dialogs.

Es darf von niemandem als Provokation aufgefasst werden, wenn jemand seine religiöse Identität klar zum Ausdruck bringt.

Im fünften Kapitel geht es um den Sinn und die Möglichkeit des theologischen Dialogs: Als notwendige Grundhaltung dieses Dialogs nennt ARINZE die ruhige Reflexion und die respektvolle Aufmerksamkeit. Sensible Punkte sind dabei für Muslime die Heiligkeit und der göttliche Ursprung des Korans und der gebührende Respekt gegenüber dem Propheten Muhammad, für Christen die Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit und die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

In einem weiteren Schritt reflektiert der Kardinal das Verhältnis zwischen Dialog und Glaubensverkündigung: Er betont das Recht zur Glaubensverkündigung auf der Basis des Menschenrechtes der Religionsfreiheit. »Proselytenmacherei« ist als unstatthaft zurückzuweisen. Jeder Mensch hat die Pflicht, nach der religiösen Wahrheit Ausschau zu halten. Die Verkündigung der eigenen Religion sollte selbst dialogisch, d.h. eine »demütige« Verkündigung, sein. Hinsichtlich des Rechtes auf Religionsfreiheit äußert ARINZE die Hoffnung auf »Gegenseitigkeit«: »Wer für Glaubensgefährten in einem anderen Land Religionsfreiheit fordert, sollte sie auch religiösen Minderheiten im eigenen Land gewähren« (85). Bedauerlicherweise wird in manchen Staaten das Prinzip der Religionsfreiheit immer noch nicht akzeptiert.

Im nächsten Kapitel erläutert ARINZE die theologischen Gründe für das Engagement der katholischen Kirche im interreligiösen Dialog: Er äußert die Überzeugung, dass überall, wo Gebet und Nächstenliebe zu finden sind, Gott »in irgendeiner Weise am Werk« ist. Die Begegnung mit philosophischen Systemen, die anderen Religionen zugrunde liegen, stellt für die Kirche eine Bereicherung dar. Bei aller notwendigen Unterscheidung der Geister ist festzustellen, dass das Christentum durch den Kontakt mit anderen Religionen in seinem Bemühen um eine Inkulturation der Frohbotschaft bereichert wird. Die Kirche ist überzeugt, dass interreligiöse Beziehungen einen »festen Bestandteil« ihres universalen Sendungsauftrages darstellen. Zu den unabdingbaren Voraussetzungen eines fruchtbaren Dialogs rechnet der Kardinal den gegenseitigen Respekt unter den Dialogpartnern und ein Klima der Religionsfreiheit. Jeder Gesprächsteilnehmer braucht dabei einen festen Stand in der eigenen Religionsgemeinschaft.

Im letzten Kapitel betont ARINZE, dass es für den interreligiösen Dialog außerordentlich hilfreich ist, wenn die Beteiligten über einen soliden spirituellen Hintergrund verfügen. Der Dialog der religiösen Erfahrung kann ein wichtiges Element der eigenen geistlichen Reifung werden.

In seinen Schlussbemerkungen versucht der Kardinal, die Zukunftschancen des interreligiösen Dialogs abzuschätzen: Zu den großen Chancen des Religionsdialogs rechnet er die »Bereitschaft, sich für andere zu öffnen« und den »Austausch von Werten«. Er verweist außerdem auf die Tatsache, dass der Dialog der Religionen innerhalb der katholischen Kirche hinsichtlich des theologischen Verständnisses der Erlösung und im Hinblick auf die Sensibilität für die Beziehung zwischen Glaube und Kultur bereits wichtige Auswirkungen gezeitigt hat.

In dieser Publikation gibt Kardinal ARINZE höchst interessante Einblicke in den derzeitigen Reflexionsstand der verhandelten Thematik. Insofern ist das Buch sehr hilfreich und empfehlenswert. Mit seinen theologisch und spirituell ausgereiften Darlegungen führt ARINZE seine Leserinnen und Leser ins Zentrum der heute so wichtig gewordenen Frage nach den Religionen.

München

*Josef Kreiml*

**D'Costa, Gavin:** *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis Books, Maryknol (New York) 2000, 187 S.

Hauptgegenstand dieses Buches ist die Theologie der Religionen. In der Debatte um eine angemessene theologische Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zu anderen Religionen haben sich während der vergangenen zwei Jahrzehnte, nicht zuletzt auch unter maßgeblicher Mitwirkung D'COSTAS, drei Modelle herausgebildet: das exklusivistische, das inklusivistische und das pluralistische Modell. In dieser Debatte hat sich D'COSTA als Verfechter des inklusivistischen Modells profiliert und sich als kompetenter Kritiker exklusivistischer und pluralistischer Positionen, vornehmlich der Pluralistischen Hypothese John Hicks, einen Namen gemacht. Im nun vorliegenden Werk stellt D'COSTA diese dreifache Einteilung religionstheologischer Positionen jedoch grundsätzlich in Frage – eine Wende, die sich bereits in einem 1996 veröffentlichten Aufsatz D'COSTAS deutlich abzeichnete (vgl. »The Impossibility of a Pluralist View of Religions«, in: *Religious Studies*, 32, 1996, 223-223), der in einer überarbeiteten Fassung im 1. Kapitel Eingang gefunden hat.

D'COSTA mutiert zum Exklusivisten und mit ihm zugleich auch alle anderen Religionstheologen – sowohl Inklusivisten wie auch Pluralisten. Dass es sich hierbei nicht bloß um einen Etikettenwechsel handelt, versucht D'COSTA im ersten Teil (S. 17–95) nachzuweisen. Im 1. Kapitel (S. 17–52) legt er auf der Basis einer Kritik der pluralistischen Positionen John Hicks, Paul F. Knitters und Dan Cohn-Sherboks dar, dass diese aufgrund ihrer Verpflichtung gegenüber den ontologischen, epistemologischen und ethischen Grundsätzen einer »liberalen Moderne« (D'COSTA beruft sich hierbei auf den Modernitätsbegriff und die Modernitätskritik, wie sie von Alasdair MacIntyre und John Milbank formuliert wurde) auch in einer Art von »Religionstradition« (»hidden faith position«, S. 46) stehen, die als exklusivistisch zu gelten hat, insofern sie auf unhinterfragten Voraussetzungen beruht, exklusive Alleingeltungsansprüche erhebt und Religionen mit Hilfe des aufgeklärten »mastercode« (S. 26) der Moderne beurteilt, was der Autointerpretation der jeweiligen Religionen kaum gerecht wird. Aufgrund dieses impliziten Exklusivismus gelingt es nach D'COSTA diesen Pluralisten auch nicht, das angestrebte Ideal der Offenheit, Toleranz und Gleichheit zwischen den Religionen zu erreichen. Um dieses Fazit zu erhärten, untersucht D'COSTA in den zwei folgenden, wegen des ungewohnten Zugangs durchaus lesenswerten Kapiteln die »pluralistischen« Positionen Sarvapelli Radhakrishnans (S. 53–71) und des Dalai Lama (S. 72–95), die unter einem eher geringen Einfluss einer »liberalen Moderne« entstanden sind. Da Radhakrishnans Position der Tradition eines »neo-Advaita Vedânta« (S. 68) verpflichtet ist, trifft ihn jedoch auch D'COSTAS Verdikt eines impliziten Exklusivismus. Auch der Dalai Lama erweist sich als »rigorous exclusivist« (S. 90), da er andere Religionen implizit gemäß der Kriteriologie des Tibetischen Buddhismus beurteilt und die pragmatische Gleichheit zwischen den Religionen wegen der Untrennbarkeit von Lehre und Praxis letztlich auch nicht konsequent durchhalten kann. In diesem ersten Teil wird darüber hinaus auch deutlich, aus welchem Grund D'COSTA den Inklusivismus bloß als Spielart des Exklusivismus betrachten kann. Zwischen Exklusivismus und Inklusivismus vermag er keinen Unterschied zu erkennen, außer dass inklusivistische Positionen auch anderen Religionen Heilelemente zugestehen möchten. Diese Annahme ist für D'COSTA jedoch logisch nicht möglich, weil einzelne Elemente nicht unabhängig von der organischen Einheit einer Religionstradition beurteilt werden können und weil letztlich in diesen inklusivistischen Religionstheologien nicht diese Elemente *per se* positiv beurteilt werden, sondern deren Reinterpretation im Rahmen eines anderen Paradigmas. So betrachtet ist letztlich jede religionstheologische Position in einem gewissen Sinne exklusivistisch. Die Einteilung religionstheologischer Positionen in drei Modelle erübrigt sich damit für D'COSTA und im Grunde genommen auch die Kennzeichnung seiner und anderer Positionen als exklusivistisch, was er konsequenterweise auch vermeidet.

Als Alternative zu diesen »pluralistischen« Positionen versucht D'COSTA im zweiten Teil (S. 97–171) eine trinitätstheologisch begründete Religionstheologie zu entfalten, die zwar durchaus

auch einer Tradition verpflichtet ist, nämlich der römisch-katholischen, aber die daraus entstehenden Schwierigkeiten zu vermeiden sucht, indem nicht ein apriorisches Urteil über andere Religionen vermieden und die Ziele der Gleichheit, Offenheit und Toleranz so bestimmt werden, dass sie auch einlösbar sind, ohne dabei andere Religionen in ihrer Freiheit und in ihrem Selbstverständnis einzuschränken. Im 4. Kapitel (S. 99–142) erörtert er, was das in kirchlichen Dokumenten bestätigte Wirken des Heiligen Geistes außerhalb der römisch-katholischen Kirche für diese zu bedeuten hat. Wenn Gott sich in anderen Religionen durch den Heiligen Geist offenbart, so muss die Kirche die Begegnung mit anderen Religionen suchen und diese möglichst gemäß ihrer Autointerpretation wahrnehmen, um das göttliche Heilswirken darin richtig erkennen zu können. Das durch den Heiligen Geist als Wirkung des Heiligen Geistes Erkannte hat ekklesiologische Konsequenzen: es bereichert die Kirche, wenn es sie zu einer Selbstläuterung, zu einer immer tieferen Gotteserkenntnis und zu einem besseren Selbstverständnis führt und wenn die Kirche diese Heilselemente in die kirchliche Praxis inkorporiert. Allerdings wird dadurch nicht nur die Kirche ihrer Erfüllung und Vollendung entgegengeführt; auch jene geistgewirkten Elemente in anderen Religionen werden durch die kirchliche Einverleibung ihrer vollen Bestimmung zugeführt, was allerdings auch ihre Zerstörung bedeuten kann. Daraus ergibt sich auch, wie D’COSTA Offenheit bestimmt: die Offenheit für das Wirken Gottes in der Geschichte ist zugleich eine unvoreingenommene Offenheit für das Selbstverständnis anderer Religionen, ohne dass bereits apriori feststehen kann, was es zu entdecken gibt, wie auch eine Offenheit für die praktischen und theologischen Konsequenzen, die diese Entdeckungen für die Kirche haben könnten. Gleichheit und Toleranz hingegen begründet D’COSTA nicht trinitätstheologisch. Er verweist hierbei auf die Konzilsklärung *Dignitatis humanae*: Gleichheit und Toleranz gelten demnach nicht für die Glaubensvorstellungen und Praktiken anderer Religionen, sondern beziehen sich auf die gleiche Würde aller Menschen und dem darin begründeten Recht auf religiöse Freiheit. Im 5. und letzten Kapitel (S. 143–171) beschäftigt sich D’COSTA mit der Frage nach der Möglichkeit des gemeinsamen interreligiösen Gebets, zu deren Klärung seine trinitarische Deutung anderer Religionen beitragen soll. S.E. ist ein solches gemeinsames Gebet unter bestimmten Voraussetzungen möglich, wenn auch z.T. nur auf eine fragmentarische Weise. Jedenfalls bietet es eine ausgezeichnete Möglichkeit, dem Wirken des Geistes auf die Spur zu kommen. Allerdings birgt es auch ein Risiko, weil nicht voraussehbar oder kontrollierbar ist, wie sich dieses Geistwirken auf den Beter auswirken und was für Folgen es für das Selbstverständnis kirchlicher Lehre und Praxis haben kann.

D’COSTAs Kritik religionstheologischer Positionen, die bisher die Diskussion geprägt haben, und sein trinitätstheologischer Entwurf wirken zunächst wie ein Befreiungsschlag, der eine Überwindung chronischer Probleme religionstheologischer Positionen in Aussicht stellt und aus einer scheinbar festgefahrenen Debatte hinausführt. Allerdings erweist sich der von ihm eingeschlagene Weg als ein Weg zurück zu den Anfängen der religionstheologischen Fragestellung, womit letztlich nicht viel gewonnen wäre. Die bisher geführte Diskussion holt D’COSTA spätestens dann wieder ein, wenn das hermeneutische Problem virulent wird. Dem Einwand, dass die pluralistischen Positionen andere Religionen nicht gemäß deren Autointerpretation deuten, kann D’COSTA sich nur dadurch entziehen, indem er nicht apriorisch festlegt, wo und wie der Heilige Geist in anderen Religionen wirkt. Es handelt sich hierbei jedoch nur um eine scheinbare Urteilsfreiheit: apriori schließt er nämlich unter Rekurs auf lehramtliche Dokumente die Möglichkeit aus, dass der Geist in anderen Religionen gleichermaßen wirkt wie in der römisch-katholischen Kirche. Aposteriori, d.h. nach einer »offenen« Begegnung mit den Religionen, werden nach D’COSTA in Zukunft durchaus Urteile fällig werden, wenn es darum geht, Heilselemente anderer Religionen als geistgewirkt zu klassifizieren oder nicht. Dem Vorwurf einer möglichen Missdeutung diesbezüglich weicht D’COSTA aus, indem er diese aposteriorischen Urteile als Heterointerpretationen kennzeichnet, die nicht mit der Autointerpretation der jeweiligen Religionen koinzidieren können (S. 117). Den Preis, den D’COSTA für diese Form der Urteilsenthaltung bezahlen muss, besteht in der Annahme einer Inkommensurabilität der Religionen, die ein richtiges gegenseitiges Verstehen ausschließt. Diese

Option wurde bereits 1984 von George Lindbeck gewählt, der diesbezüglich die Sprachspieltheorie Wittgensteins bemüht. Wie dieser könnte D’COSTA damit jedoch einer relativistischen Tendenz oder eines Dezisionismus überführt werden, wodurch die eigenen Grundlagen in Frage gestellt werden. Auf diesem Hintergrund erstaunt es dann auch nicht, dass die religionstheologische Wahrheitsfrage von D’COSTA ausgespart wurde – eine entscheidende und in religionskritischer Hinsicht brisante Frage, die religionstheologische Positionen seit Beginn der Debatte einer Lösung zuzuführen versuchen. Die diesbezügliche Unentschiedenheit D’COSTAS kann nicht als befriedigender Ausweg betrachtet werden.

Indem D’COSTA für sich beansprucht, kein apriorisches Urteil über andere Religionen zu fällen und auch nicht voraussehen kann, inwiefern der Heilige Geist in anderen Religionen wirkt, nimmt er im Grunde genommen auch noch keine Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und anderen Religionen vor. Somit ist er z.Z. auch nicht einem der drei religionstheologischen Modellen zuzuordnen. Dass die theologisch adäquate und logisch umfassende Klassifizierung religionstheologischer Positionen jedoch unhaltbar ist und ihre Verwerfung sich fruchtbar auf die Debatte auswirken wird, wie D’COSTA behauptet (S. 92), ist jedoch zu bezweifeln. Überflüssig wird die Klassifizierung erst, wenn keine unterscheidbaren Verhältnisbestimmungen mehr vorgenommen werden. D’COSTAS Feststellung, dass alle religionstheologischen Positionen bezüglich des traditions-spezifischen Ausgangspunkts implizit exklusivistisch sind, schließt jedoch nicht aus, dass sich diese Positionen bezüglich der jeweils vorgenommenen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christentum und anderen Religionen weiterhin deutlich voneinander unterscheiden, und dies zunächst auch unabhängig davon, ob diese Verhältnisbestimmungen schlüssig erscheinen oder nicht – was letztlich eine andere Frage ist. So betrachtet erübrigt sich die Klassifizierung religionstheologischer Positionen für die Debatte nicht. Im Gegenteil: sie hat eine klärende Funktion in der Debatte erwiesen, auf die nicht verzichtet werden sollte.

D’COSTAS Feststellung, dass letztlich alle Positionen in einem gewissen Sinne implizit exklusivistisch sind, versteht sich im Grunde genommen von selbst. Die Frage ist vielmehr, ob dieser Standpunkt dem zu beurteilenden Sachverhalt gerecht wird, was D’COSTA im Hinblick auf die pluralistischen Positionen verneint, weil sie aufgrund ihrer von der »liberalen Moderne« geprägten ontologischen (Agnostizismus), epistemologischen (Mythologisierung) und ethischen (sozio-ökonomische Gerechtigkeit und ökologisches Gleichgewicht) Voraussetzungen ein Religionsverständnis vertreten, mit dem sie die Religionen nicht gemäß ihrer Autointerpretation zu beurteilen vermögen und Ziele verfolgen, die sie somit auch nicht gemeinsam mit anderen Religionen einlösen können. D’COSTAS Beitrag zur Frage nach dem angemessenen Standpunkt ist vor allem deshalb nicht durchwegs überzeugend, weil er in seiner Kritik am Standpunkt pluralistischer Positionen Aspekte ausblendet, die einer Einordnung dieser Positionen in die Tradition einer »liberalen Moderne« entgegenstünden. So wird z.B. Hick unfreiwillig zum a-religiösen Non-Kognitivisten, der eine Beziehung zwischen der göttlichen Wirklichkeit und der Welt für unmöglich hält. Dabei übersieht D’COSTA, dass Hick mit seiner Pluralistischen Hypothese eine Möglichkeit erwägt, wie religiöse Aussagen, die er als Niederschlag von Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit versteht, trotz der z.T. widersprüchlichen Vielfalt noch als kognitiv erachtet werden können. Ebenso übersieht D’COSTA, dass mit der Pluralistischen Hypothese Hicks nicht unumstößliche apriorische Vorstellungen einhergehen, die dem Selbstverständnis der Religionen widersprechen. Hick hat seine Hypothese gerade angesichts der Kritik seitens der Religionen korrigiert und sie immer wieder nicht nur spekulativ, sondern auch unter Rekurs auf religionsgeschichtliches Material entfaltet. Dass diese Deutung der religiösen Vielfalt u.U. dem Sachverhalt nicht gerecht werden könnte, ist insofern berücksichtigt, als dass es sich eben um eine Hypothese und nicht um ein apodiktisches Vorurteil über andere Religionen handelt.

Trotz dieser Anfragen ist das Buch D’COSTAS einer eingehenden Auseinandersetzung wert. Dies nicht nur, weil D’COSTA zum ersten Mal eine umfassende und systematische Darstellung seiner (neuen) Position bietet, sondern auch, weil er das in der religionstheologischen Diskussion bisher

Erreichte kritisch reflektiert, neue Wege auslotet und immer wieder auf pointierte und prägnante Weise Problembereiche zur Sprache bringt, die zu einer kritischen Relektüre der eigenen Position zwingen. Im Grunde genommen führt D'COSTA die religionstheologische Diskussion zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Sein Buch endet dort, wo inklusivistische und pluralistische Religionstheologien ihren Ansatz haben, nämlich in der Begegnung mit den Religionen. Man darf auf die Erfahrungen gespannt sein, die D'COSTA in dieser Begegnung machen wird, und wenn er – wie einige pluralistische Religionstheologen vor ihm – mehr entdecken sollte als erwartet, so liegt in einigen Jahren vielleicht eine trinitarisch begründete pluralistische Religionstheologie D'COSTAS vor.

München

André A. Gerth

**Hämmerle, Johannes Maria:** *Nias – eine eigene Welt. Sagen, Mythen, Überlieferungen* (Collectanea Instituti Anthropos 43), Academia Verlag, Sankt Augustin 1999, 407 S.

Mit einer Größe von 100 x 40 Kilometer und einer Einwohnerzahl von etwa 650 000 ist die Insel Nias eine mittelgroße Insel im westlichen Indonesien. Bis etwa 1900 war die Insel ein Freiplatz traditioneller Kultur und Religion in der Nähe der stark islamisierten Küsten Sumatras und darum ein gesuchtes Gebiet für Anthropologen und Missionare. Mit einem stark ausgebildeten Kastensystem, von Sklaven bis zu strengen Kriegsherren, mit einer reichen materiellen Kultur, die sich in Megalythen und Palästen, großen und spektakulären Festen zeigte, wo die jungen Männer über riesigen Steinhaufen sprangen, mit einer reichen priesterlichen Sprache war Nias für die traditionelle Religion so etwas, wie Bali für den Hinduismus war: ein Laboratorium und Konservatorium alter Traditionen. Anders als auf Bali, hat auf Nias das Christentum große Fortschritte gemacht. Nominal sind etwa 95 % der Niasser Mitglied einer der Christlichen Kirchen.

Seit der Missionar H. Sunderman 1886 einige Niassische Erzählungen publiziert hat, hat eine kleine Reihe von Missionaren, Anthropologen und Ärzten eine interessante Serie von Texten veröffentlicht, meistens in der sog. Priestersprache, in der Doppelverse im Stil der jüdischen Psalmen in stark rhythmischer Wiederholung feierlich erschallen. Der Kapuzinerpriester Johannes HÄMMERLE, der seit 1971 auf Nias arbeitet, hat in 1986 schon ein umfangreiches Buch über Mythen und Rituale von Süd-Nias publiziert, in einer Mischung von niassischer und moderner indonesischer Sprache. Noch drei große indonesisch-niassische Publikationen folgten und inzwischen hat der Autor 1993 auch in der Hauptstadt von Nias, Gunung Sitoli, ein Museum für niassische Kultur gestiftet. Nach zwei kürzeren Aufsätzen in *Anthropos* wollte HÄMMERLE in diesem Buch eigentlich eine Übersicht »über den Stand der Nias-Wissenschaft« veröffentlichen (38). Er hat jedoch nur einige ältere Texte neu herausgegeben (aber dabei viele neue Beobachtungen und Korrekturen eingebracht: über Sundermann 41–47, über Thomsen 236–249). Der größte Teil des Buches bietet Sagen und Mythen von Nord- und Mittel-Nias, die mündlich überliefert wurden und die hier zum ersten Mal auf Deutsch übersetzt und kommentiert werden (48–236). Es besteht ein großer Unterschied zwischen HÄMMERLE und seinen Vorgängern. Von Sundermann bis Thomsen hatten jeweils die Forscher die Initiative ergriffen, aber die wichtigsten der 45 Informanten, mit denen HÄMMERLE arbeitete, kamen aus eigener Bewegung zu ihm. Ein erfahrener Katechist kam sogar mit einem schon »sorgfältig getippten« Text eines Schöpfungsmythos, den er sich von seinem Großvater hatte diktieren lassen (S. 92). Ein anderer Informant war schon seit 25 Jahren Lehrer, hatte das Gesangbuch der Kirche bearbeitet (teilweise auch in der alten rituellen Sprache) und hatte selbst schon ein Buch über die alten Mythen auf Nias publiziert. HÄMMERLE nennt letzteres »eine synkretistische Kostprobe« (48), da dieser Mann versucht hat, das moderne Nias-Volk mit seiner christlichen und politischen Existenz in der alten Nias-Tradition zu verankern. HÄMMERLE hat

einerseits einen Beitrag geleistet zur »Kanonbildung« und Inventarisierung der alten niassischen Sprache und Religion, zugleich aber auch registriert, wie diese Kultur lebendig bleibt durch Transformation und Akkomodation an die moderne Zeit und an die christliche Religion.

Ein langes Schlusskapitel (251–383) bietet unter dem Stichwort »Themen« neun Aufsätze über Aspekte des niassischen religiösen Kanons (u.a. über den Lebensbaum, Winde, Göttertrias, Magie) aber auch über Megalythen. Bei den Beispielen der Magie (338–349) werden die islamischen Elemente fast nicht berücksichtigt. S. 399 wird »Elemu« vom indonesischen »ilmu« abgeleitet: warum nicht vom arabischen »ilm«? HÄMMERLE hat nicht nur viel Altes zusammengebracht und mit neuen Kommentaren von seinen Informanten und durch eigene Synthese erläutert, er hat auch eine neue Phase in der Konstruktion der niassischen Tradition reich dokumentiert. Das sehr fragmentarische Buch ist nicht leicht zu lesen, aber es lohnt sich, in alle Teile hinein zu sehen.

Utrecht

Karel Steenbrink

**Kemung, Numuc Z.:** *Nareng-Gareng. A Principle for Mission in Papua New Guinea* (World Mission Script 5), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1998, 228 S.

Die Kirchen, die im Zuge der modernen, vom Westen ausgehenden Missionsbewegung in der nicht-westlichen Welt entstanden und entstehen, stellen nicht einfach eine Fortsetzung der europäischen Christentumsgeschichte dar. Das hatten schon unsere Vorgänger wie Freytag, John V. Taylor, Hans-Jochen Margull, Werner Ustorf und andere deutlich gemacht. Diese Kirchen sind anders. Inwiefern? Zu dieser Frage gibt die Dissertation von Numuc Z. KEMUNG, jetzt Rektor des Martin Luther Seminars in Lae, Papua-Neuguinea, eine instruktive Antwort. Der Verfasser verknüpft die Problematik der Ekklesiogenesis in Papua-Neuguinea mit der Ideologie und Praxis der Retribution, Nareng-Gareng genannt. Nareng-Gareng regelt die sozialen Beziehungen im Raume des Clans und der Verwandtschaft, weiter die Beziehungen der Lebenden mit den Verschiedenen und schließlich die Beziehungen auch mit den Nachbarn, und zwar in positiver wie in konfliktiv-kriegerischer Weise. Numuc Z. KEMUNG zieht den positiven Aspekt der Ideologie und Praxis der Gegenseitigkeit, die Kunst, kultiviert zu geben und zu nehmen, heran für einen originellen und m.E. völlig angemessenen Zugriff auf die Problematik der Ekklesiogenesis jedenfalls in Ozeanien. Er entwirft zunächst eine Skizze der ethnologischen und terminologischen Gegebenheiten. Die Ideologie und Praxis der Retribution strukturiert die Weltanschauung, die sozialen Felder im Nahbereich, die Politik und die ökonomische und religiöse Praxis. Sie strukturiert auch die Kirchwerdung schon in der frühen Phase und bis heute die Felder pastoralen und kirchlich institutionellen Handelns. Die Rolle früher Missionare, vor allem die Christian Keyssers, wird in diesem Zusammenhang gewürdigt. Der Autor zieht in einem dritten Schritt kritische Bilanz im Blick auf die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse. Wo Geben und Nehmen aus der Balance geraten, stellt sich auch im kirchlichen Bereich eine Beziehungskrise ein, und zwar sowohl zwischen den Gemeindegliedern und der Mitarbeiterschaft als auch auf den unterschiedlichen Ebenen im Gefüge institutioneller Zusammenhänge der Kirche. Der Weg aus der Krise liegt in der Sicht des Verfassers darin, die Nareng-Gareng-Problematik theologisch zu bearbeiten. Er hat dazu einen mutigen Vorstoß unternommen. Er interpretiert das Inkarnationsgeschehen als Gottes Initiative, einen missionarischen Prozess des Schenkens, Empfangens und dankenden Erwiderns anzustoßen. Von einer theologischen Wurzel her will der Verfasser also zu einer christlich fundierten Erneuerung der gesamtgesellschaftlich verankerten Praxis des Gebens und Nehmens kommen. Ohne Zweifel setzt die Studie an exakt dem Punkt an, an dem die Kontextualisierungsproblematik in Melanesien virulent wird. Das gilt nicht nur für den in dieser Studie untersuchten Bereich der Ekklesiologie, sondern für die in der Perspektive dieses Ansatzes dann auch zu

erkundenden Themenfelder der Christologie, der Soteriologie und der Eschatologie. Natürlich gibt es offene Fragen. Die Kunst des Gebens und Nehmens hat die Kehrseite in der Kunst abgestufter Vergeltung. Inwiefern hebt die göttlich angestoßene Initiative und dann eine christlich verwandelte Kunst des Nareng-Gareng diese dunkle Seite der Retributionsideologie und -praxis aus den Angeln oder weist sie wenigstens in die Schranken? Das ist eine Frage, die in Garry Trompfs fundamentaler Studie »Pay-back. The Logic of Retribution in Melanesian Religions« (1994) in den Blick kommt.

Hamburg

Theodor Ahrens

**Lipner, Julius J.:** *Brahmabandhab Upadhyay. The Life and Thought of a Revolutionary*, Oxford University Press, Delhi u.a. 1999, XXIV + 409 S.

In vielerlei Hinsicht ist Brahmabandhab Upadhyay einer der in Vergessenheit geratenen großen Gestalter des neuzeitlichen, modernen Indien. Um so erfreulicher ist die Publikation dieser differenzierten Arbeit des britischen Religionswissenschaftlers Julius J. LIPNER, die die Persönlichkeit Upadhyays und die wegweisende Bedeutung seines Lebenswerks hinsichtlich der Indigenisierung des Christentums in Indien und des Dialogs zwischen hinduistischer und christlicher Theologie, Philosophie, Spiritualität und Lebenspraxis würdigt. Von Geburt Brahmane (\* 2.2.1861) trat Upadhyay zunächst der anglikanischen (26.2.1891), dann der katholischen Kirche bei (September 1891). Im indisch-hinduistischen Mönchideal (Sannyasa) erkannte er das existenzielle Rückgrat des Hinduismus und wollte ein entsprechendes Institut im indischen Christentum errichten, um zur Befreiung der christlichen Theologie von ihrem europäisch-kolonialen Erbe beizutragen. Sein Entwurf einer indischen, christlichen Theologie im System der Advaita-Philosophie wurzelte in der Überzeugung, dass die Denkstruktur des Advaita (der Nicht-Dualität des Seins) den höchsten Gipfel indischer Philosophie darstellt, höher als die personalistischen Kategorien anderer hinduistischer Denker. Die kirchlichen Autoritäten beargwöhnten seine theologischen Ansätze und sein Plädoyer für ein christliches Ideal des Wandermönchtums jedoch, so dass Upadhyay seine theologischen Bemühungen aufgab und sich der bengalischen Nationalbewegung anschloss. Von kirchlicher Seite misstrauisch beobachtet und von der britischen Kolonialregierung als Separatist verdächtigt, starb Upadhyay am 27.10.1907 in Kalkutta im Gefängnis. Zeitlebens konnten staatliche und kirchliche Stellen seine theologischen und politischen Positionen nicht einordnen; sein schwieriges Temperament trug – abgesehen von der Radikalität und Originalität seines Denkens – mit dazu bei.

Heute gilt Brahmabandhab Upadhyay als Pionier einer christlichen Theologie des Hinduismus und als »indischer Kirchenvater« (F. Heuler). Um seine wahre spirituelle, theologische und politische Bedeutung zu ermessen, muss man ihn im Zusammenhang sehen mit indischen Größen wie Vivekananda, Tagore, Aurobindo etc.

Die äußerst sorgfältig zusammengetragenen Ausführungen des Autors J.J. LIPNER stellen mit das Beste dar, was bisher über Upadhyay und sein Lebenswerk publiziert wurde.

Berlin

Ernst Pulsfort

**Mabiala ma Kubola, Félix:** *Erlösung und Entwicklung der Völker. Die Problematik der Gewalt, der Inkulturationsprozess in Schwarzafrika und die Neugeburt zum Leben in Fülle* (Theologia Actualis Bd. 1), Verlag Josef Duschl, Winzer 1992, 476 S.

Die bisher gemütliche Inkulturationsdebatte gewinnt neue Brisanz und eine durchaus Ungemütliche Aktualität, sobald die Gewaltproblematik in diesem Diskurs zentral gestellt und die Absage Jesu an jede Form von Gewalt in ihren christologischen und soteriologischen, aber durchaus auch in ihren ekklesiologischen Implikationen bedacht wird. Die Passauer theologische Dissertation von Félix MABIALA MA KUBOLA tut eben dies und erkundet die Relevanz des Ansatzes zur Gewaltproblematik, den der französische Literaturwissenschaftler René Girard vorgelegt hat, und der theologischen Verarbeitung, die das Girard'sche Denken bei dem Innsbrucker Systematiker Raimund Schwager (Brauchen wir einen Sündenbock?) gefunden hat, für die Kontextualisierungsproblematik in Schwarzafrika und zwar unter besonderer Berücksichtigung des traditionellen Hexenglaubens. Das Interessante ist zunächst, dass ein Afrikaner auf diese Weise die bisherige Verkündigungsgeschichte und Inkulturationsdebatte einer kritischen Sichtung unterzieht und die heuristische Kraft des Girard'schen Ansatzes für einen Dialog des Christentums mit afrikanischen Kulturen plausibilisiert. Wie in einer Dissertation üblich, wird alles durchaus schulmäßig grundgelegt und in vielerlei Hinsicht ausgeweitet. Für die Drucklegung hätte die Arbeit einer erheblichen Straffung unterzogen werden können. Es bleibt aber zu würdigen, dass, die Zentralität der Gewaltproblematik für die Kontextualisierungsdebatte erkannt wird, dass ganz mutig ein Ansatz wie der von René Girard, nämlich mit dem Anspruch durchaus ökumenischer Reichweite und Geltungskraft, für die Bearbeitung der Inkulturationsproblematik herangezogen wird und im Gefolge der Innsbrucker Arbeit von J. K. Mandunu (Das »Kindoki« im Lichte der Sündenbocktheologie. Versuch einer Christlichen Bewältigung des Hexenglaubens in Schwarzafrika, Frankfurt a.M. 1992) eine christologisch fundierte Bearbeitung des Hexenglaubens in Schwarzafrika unternommen wird, die dessen Sündenbockmechanismen freilegt. Mandunu hatte in seiner Arbeit zur Sündenbockproblematik die These vertreten, dass die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen in Schwarzafrika diesen Sündenbockmechanismus in ihrer pastoralen Praxis eben nicht aufheben, sondern faktisch in Geltung stehen lassen. Damit ist eine wichtige praktisch-theologische Front der Kontextualisierungsproblematik markiert. Peter Geschierre hat in seinen Untersuchungen zur politischen Funktionalisierung des Hexenglaubens in post-kolonialen Gesellschaften Afrikas die sozioethische Relevanz der Frage markiert. Die Grazer theologische Dissertation von Michael Unage (»Demystification of Sacred Violence«, Graz 1959, maschinenschriftlich) bearbeitet melanesische Traditionen kritisch unter Heranziehung des Girard'schen Ansatzes. Das sind im Horizont der Initiative des ÖRK »Gewalt überwinden« beachtenswerte theologische Wegmarkierungen.

Hamburg

Theodor Ahrens

**Malek, Roman SVD** (Hg.): *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)* (Monumenta Serica XXXV), 2 Bde., Steyler Verlag, Nettetal 1998, XLVI + 1259 S.

Als die Deutsche Bundespost 1992 eine Gedenkmärke zum 400. Geburtstag des Kölner Jesuitenmissionars Johann Adam Schall von Bell herausgab, sollte damit nicht nur an einen der größten China-Missionare Europas und an einen der wichtigsten Astronomen und Mathematiker am chinesischen Kaiserhof erinnert werden, sondern auch an einen Vertreter westlicher Kultur und Bildung, der einen Brückenschlag zwischen West und Ost, zwischen Europa und China versucht hat. Er und einige andere Vertreter der frühen China-Mission entsprachen nicht nur dem zeitgenös-

sischen Leibnizschen Ideal einer euroasiatischen Kultursynthese, auch gegenüber dem unduldsamen kulturellen »Imperialismus« späterer Generationen hatte Schall, neben Matteo Ricci der bedeutendste Vertreter der Akkommodations-Methode, einen Weg gewiesen, der auch in China Anerkennung finden konnte und fand. In jedem Fall betraf dies Schalls Vermittlung westlicher Bildung (Xixue). Nicht die gleiche Anerkennung fand das »europäisierte« Christentum, zumal Schall ein westlicher Gelehrter war, der nie seine »eigentliche Mission« vergaß. Beides, Schalls Gelehrsamkeit und sein tolerantes Christentum, bilden den Hintergrund des vorliegenden, vorbildlich von Roman MALEK SVD edierten Sammelwerkes. Ein erster Komplex der englisch, deutsch oder chinesisch (mit englischem Abstract) verfassten Beiträge befasst sich mit der Biographie Schalls und dem zeitgeschichtlichen Kontext. Im Mittelpunkt steht vor allem Schalls römische Ausbildung, zum einen im Bereich der Naturwissenschaften, d.h. die »vorsichtige« Rezeption des neuen heliozentrischen Weltbildes, aber naturgemäß auch Einflüsse der zeitgenössischen Philosophie und Theologie. Jedenfalls reiste Schall mit der »besten Ausbildung, die Europa zu bieten hatte« (Arnold Sprenger), nach China. Gleichzeitig werden die chinesischen »Herausforderungen« thematisiert: religiös durch Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus; weltanschaulich durch die traditionelle chinesische Philosophie; und wissenschaftlich durch die Probleme von chinesischer und christlicher Chronologie sowie hinsichtlich der Abstammung der Chinesen (Sein oder Ham). Probleme der »Inkulturation« des Christentums (»Ritenfrage«), aber auch spezielle Themen wie Schalls Rolle als Dolmetscher bei chinesischen Verhandlungen mit holländischen Gesandten über Handelsbeziehungen, mandschurische Inschriften und Zeugnisse zu Schall sowie zu Schalls letzter Ruhestätte auf dem Zhalan-Friedhof finden sich in diesem Kapitel. Der zweite Abschnitt behandelt u.a. Schalls Aufstieg am kaiserlichen Hof, seine Zusammenarbeit mit Hsü Kuang-ch'i und Li T'ein-ching im Zusammenhang der Kalenderreform von 1645 sowie die Auseinandersetzung zwischen der Schall-Partei und der Opposition um Yang Guangxian. Kapitel 3 befasst sich mit Schall als Astrologe, Astronom und Kalenderreformer, wobei die Beiträge nicht nur die Verbesserungen des chinesischen Kalenders durch Schall herausstellen, sondern auch die Korrekturen der christlich-biblischen Chronologie durch die chinesische Überlieferung. Kapitel 4 beleuchtet Schalls Beitrag zur chinesischen Wissenschaft: zur Mathematik, insbesondere zur Trigonometrie, zu Bergbau und Metallurgie, zur Entwicklung von Fernrohren und astronomischen Instrumenten – letztere sollten die deutschen Truppen im Boxerkrieg 1900/01 vorübergehend nach Deutschland verschleppen –, aber auch zur Konstruktion von Feuerwaffen und Kanonen. Überdies verdeutlicht der Beitrag von Zhang Xiao in diesem Kapitel noch einmal, dass die christlichen China-Missionare keineswegs antiquiertes Wissen nach China brachten, sondern neue und neueste Erkenntnisse Europas, somit einen aktiven Beitrag zur Modernisierung der Wissenschaftskultur Chinas leistend. Kapitel 5 enthält Beiträge zu den religiösen Schriften und missionarischen Aktivitäten Schalls, wobei seine religiösen Werke allerdings nur einen kleinen Teil gegenüber dem wissenschaftlichen Oeuvre ausmachen. Ein Beitrag thematisiert Schalls Missions-Kontakte zu dem – von den Mandschu vorübergehend gefangen-genommenen – König von Korea (möglicherweise aber nur der Kronprinz So Heun) sowie zu Alexandre de Rhodes in Tongking, ein weiterer Beitrag Schalls zur einheimischen christlichen Kunst (Maria Guanyin). In Kapitel 6 wird die Person Schalls selbst als literarische und ikonographische Figur thematisiert, von Joost van Vondels »Zungchin« aus dem Jahr 1667 und Athanasius Kirchers »China Illustrata« mit dem berühmten Schall-Portrait aus dem gleichen Jahr bis zu Robert Elegants Bestseller »Mandschu« von 1980. Die letzten beiden Kapitel widmen sich der Rezeption der Schriften Schalls in chinesischen, japanischen und russischen Zeugnissen und nicht zuletzt dem Einfluss der China-Missionare auf das eingangs erwähnte Leibnizsche Kulturmodell. Zwar kommt es angesichts der Fülle von Beiträgen und Themen gelegentlich zu Überschneidungen und Wiederholungen. Dennoch liegt mit den beiden Bänden, die überdies umfangreiche bibliographische Angaben, über 200 Illustrationen und Karten sowie nicht zuletzt ein vorzügliches Register mit chinesischem Glossar enthalten, eine Schall-Synthese vor, die das weite Spektrum dieses beein-

druckenden China-Missionars in seiner Bedeutung für die Begegnung Europas mit Asien anschaulich spiegelt.

Münster i. W.

Horst Gründer

**Yates, Timothy** (ed.): *Mission – an Invitation to God's Future, Papers read at the biennial conference of the British and Irish Association for Mission Studies at St. Stephen's House, Oxford, June 28 – July 1, 1999* (Cliff College Academic Series), Cliff Publishing House, Sheffield 2000, 123 S.

Das vorliegende Buch dokumentiert neben den Referaten und Vorträgen der im Sommer 1999 in Oxford unter dem Thema ›Mission – An Invitation to God's Future‹ abgehaltenen Tagung der British and Irish Association for Mission Studies (BIAMS) mittels drei weiterer, z.T. sehr kurzer Beiträge (S. 109–120), auch noch etwas von den Nachwirkungen jener Konferenz; und es sind im wesentlichen diese wenigen Seiten, die den eigentlichen Gewinn der Lektüre dieses Bandes ausmachen. In ihnen wird nämlich nicht nur das spezifische Profil der Tagung als solcher deutlich; hier wird zugleich, z.B. im Beitrag von Ph. THOMAS (Replying to God's Invitation, S. 109ff) die leitende Problemstellung *expressis verbis* aufgegriffen, ohne allerdings beantwortet zu werden. In seinem Internetbeitrag, der dem entsprechenden Forum (<http://www.martynmission.cam.ac.uk/BIAMSConf.htm>) entstammt (S. 119f), summiert derselbe Autor das Ergebnis der Konferenz folgendermaßen: »So when you ask ›What was the point ...?‹ my answer is that it was to diagnose more deeply the neuralgic discomfort ... than simply deadening its effect with some ecclesiastical painkiller.« (S. 120). Daran wird deutlich, dass es weniger der Inhalt der Beiträge namhafter Referenten wie J. MOLTMANN, TH. SUNDERMEIER, A. WESSELS und T. YATES war, der die Diskussion bestimmte, als vielmehr die Verständigung über brennende Probleme, denen sich zeitgenössische Missionswissenschaft und -praxis gegenübergestellt sehen, nämlich die theologisch-systematische Aufarbeitung der multireligiösen Gegenwart, die im Miteinander von theoretischer Reflexion und praktischem Experiment (vgl. dazu die beiden Fallberichte von J. GRINONNEAU ›The Furnival‹, S. 77–79, und J. DOWLING, Awakening to Christ's way of relating, S. 81–83) zu geschehen hat. Für diese Aufgabe wurden THEO SUNDERMEIERS Konzept der »Konvizenz« bzw. T. YATES Modell der »Diapraxis« als praktikable Operationalisierungen empfunden. Beide sind auch mit eigenen Beiträgen in diesem Sammelband vertreten, TH. SUNDERMEIER mit ›Mission and Dialogue in a Pluralist Society‹ (S. 35–47; in deutscher Übersetzung in: A. FELDTKELLER, TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt a.M., S. 11–25, bereits 1999 erschienen) und T. YATES mit ›Reflections on Stavangar – A European missiological conference‹ (S. 71–76). Während YATES lediglich einen informativen Konferenzbericht über die Zusammenkunft europäischer Missionswissenschaftler in Norwegen im August 1998 gibt, zielen SUNDERMEIERS Ausführungen auf die prinzipielle Strukturierung von Mission, verstanden als *missio Dei*, in dreifacher Gestalt, nämlich als Konvizenz, Dialog und Zeugnis (*witness/mission*; S. 43f). Dem vorangestellt ist J. MOLTMANN'S Grundsatzreferat ›The Mission of the Spirit – The Gospel of Life‹ (S. 19–34), in dem er eine Neubestimmung der Mission bzw. der christlichen Missionsaktivität unternimmt. Dabei stellt er zunächst fest, dass das Christentum von Anfang an und von Natur aus eine missionarische Religion sei, wobei »Mission« als umfassender Begriff sowohl für die Sendung Christi als auch der Menschen in seiner Nachfolge zu verstehen und Evangelisierung nur ein Aspekt der Missionsaktivität unter anderen ist. (S. 19f) Zwar sei auch der interreligiöse Dialog um des Verständnisses der Botschaft willen notwendig. Jedoch sollte man nüchtern genug sein zu sehen, dass durch den interreligiösen Dialog noch niemand zu einem Christen geworden sei. (S. 20) Mission sei »auf das Ende hin«, also eschatologisch auszurichten (S. 24) und das Evangelium als

Evangelium des Lebens zu verkündigen: »[T]he church's mission isn't concerned about the church; its concern is the kingdom of God. And evangelisation isn't concerned about spreading the doctrine of faith; its concern is the life of the world.« (S. 31). Anton WESSELS Beitrag zu »Europe – Secularized or Multi-Religious Continent« (S. 49–69) sucht in den Bereichen der bildenden Kunst, namentlich der Malerei, der zeitgenössischen Musik und der Poesie nach Zeugnissen der Rede von Gott im vom Traditionsabbruch gezeichneten säkularisierten Europa. Während seine breit ausgewiesene Kenntnis der Diskussion dieser Fragen überzeugt, bleibt er den Aufweis missiologischer Konsequenzen schuldig. Das Thema »Mission« bzw. »Christentum im neuen Jahrtausend« bestimmt die Beiträge von Ch. ROWLAND (A community which hears the Apocalypse; S. 9–17), D. SMITH (Junction or Terminus?, S. 85–98) sowie K. KIM (Post-Modern Mission – A Paradigm Shift in David Bosch's Theology of Mission, S. 99–108). Als Sekretär von BIAMS unterzieht KIRSTEEN KIM D. Boschs opus magnum (Transforming Mission, Maryknoll 1991) einer höchst aufschlussreichen kritischen Lektüre und kommt zu dem Ergebnis: »It may be that in retrospect Bosch's work will be seen not as setting out a new paradigm but as summarising the old. ... This is no mean achievement but in view of ... his lack of attention to essential post-modern issues ... and the church-centredness of his pneumatology, it must be questioned whether Bosch's paradigm is as post-modern as he claims and therefore whether his missiology is appropriate for the twenty-first century« (S. 108) Es dürfte deutlich geworden sein, dass dieser Band ein bunter Blumenstrauß ist, der zusammenbindet, was sich aus Anlass besagter BIAMS-Tagung in Oxford bzw. kurz danach vorfand. Überzeugende Zukunftsperspektiven eröffnet er nicht. Der so verheißungsvolle, ansprechende Titel hat also lediglich dokumentarischen Wert. Das ist schade; denn nach verlässlicher Orientierung wird doch auch innerhalb der Missionswissenschaft allenthalben gesucht. Diese Verlegenheit hätte der Herausgeber wenigstens anmerken können, aber das ist unterblieben. Die Anschaffung dieses Buches lohnt sich daher also lediglich für diejenigen, die gerne wissen möchten, was an aktuellen Fragen die Kollegen und Kolleginnen in Großbritannien und Irland bewegt bzw. damals bewegt hat. Diejenigen aber, die nach missionswissenschaftlicher Bewältigung der postmodernistischen Herausforderungen fragen, werden es enttäuscht aus der Hand legen, da die Diskrepanz zwischen dem thematischen Anspruch und dessen faktischer Einlösung zu groß ist.

Hamburg/Hannover

Christoffer H. Grundmann

**Miotk, Andrzej:** *Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika »Maximum Illud«* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 51), Steyler Verlag, Nettetal 1999, 265 S.

Diese Doktorarbeit des polnischen Steyler Missionars, Andrzej MIOTK, wurde am 21. Mai 1999 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin verteidigt. Das Apostolische Rundschreiben »Maximum Illud« wurde vom Papst Benedikt XV am 30. November 1919 veröffentlicht. Mit Recht behauptet MIOTK: »Die Enzyklika ist im historischen Kontext der damaligen Zeitumstände zu situieren. Sie ist so ein Beispiel dafür, dass kirchliche Dokumente nicht aus einem geschlossenen und unwandelbaren System von Wahrheiten, Normen und Gesetzen bestehen, sondern aus ihrer geschichtlich zeitbedingten Dynamik zu verstehen sind« (S. 219). Der A. analysiert die Welt- und Missionssituation am Ende des Ersten Weltkrieges als Hintergrund für die Genese von »Maximum Illud« (S. 19–66). Die Missionsgebiete der westlichen Länder wurden öfters als nationales Eigentum betrachtet. Es gab auch einen innerkirchlichen Nationalismus, der seinen Ausdruck fand in Geringschätzung anderer Kulturen und Religionen, in Übertragung der heimatischen Ausdrucksformen und in Ablehnung der Übergabe einzelner Missionsgebiete an einheimischen Kräfte. Der Erste Weltkrieg rückte die Abhängigkeit der Missionsgebiete ins Licht. Materiell und

personell waren diese fast ausschließlich auf europäische Hilfe angewiesen. Die Mobilisierung und Ausweisung europäischer Missionare während und am Ende des Krieges bedeutete einen nicht geringen Rückgang der Zahl an Missionskräften. Während der Friedenskonferenz von Versailles (1919) versuchte der Hl. Stuhl in der Person des Msgr. Bonaventura Cerretti die drohenden Gefahren zum Besten zu kehren. Es gelang ihm, die Übertragung deutscher katholischer Missionsgebiete an nicht-katholische und nicht-deutsche Missionsgesellschaften zu verhindern. Der Autor schreibt: »Die deutschen Missionare folgender Gesellschaften und Gebiete wurden vollständig entfernt: die Steyler aus Togo und Mozambique, die Benediktiner von St. Ottilien und die deutschen Spiritaner aus Ostafrika, die Pallotiner und die deutschen Priester vom Hl. Herzen Jesu aus Kamerun, die bayerischen Kapuziner, die deutschen Jesuiten und Salvatorianer aus Indien, die Kapuziner von den Karolinen und Marianen und die Hiltruper-Missionare von den Marshallinseln. Die Repatriierung umfasste etwa 400 Missionspriester, mit Brüdern und Schwestern etwa 1000 Personen (ein Drittel des deutschen Missionspersonals). Die Freiheit des Apostolats wurde durch die zunehmende Nationalisierung und den chauvinistischen Nationalismus gefährdet« (S. 63).

Wenige Monate nach der Unterzeichnung des Versailler Vertrags wurde das Apostolische Schreiben »Maximum Illud« veröffentlicht (November 1919). Papst Benedikt XV lehnte darin jede Art von Nationalismus, Kolonialismus oder Europäismus ab. Die Katholizität der Kirche bat um Gründung einheimischer Ortskirchen. Die Ordensleute und die Mitglieder der Weltpriester-Missionsinstitute sollten sich bemühen, einheimische Diözesanpriester heranzubilden mit der Absicht, dass sie imstande sein würden als Diözesanbischöfe eine einheimische Hierarchie zu gründen. Das Apostolische Schreiben »Maximum Illud« wurde die »Magna Carta« der modernen Mission und wie der Autor schreibt, gebührt Benedikt XV der Name »Missionspapst« wie seinem Nachfolger Pius XI. Die Rezeption des Apostolischen Schreibens war nicht immer positiv. In Frankreich blieb es praktisch unbemerkt. In China löste es große Bestürzung und Empörung aus. Dabei soll man bedenken, dass das Verhältnis zwischen den ausländischen Missionsoberen und den chinesischen Priestern öfters gespannt war. Das Schreiben wurde in Deutschland als Hoffnung auf einen Neuanfang betrachtet und in Italien fand es beachtlichen Beifall in den Missionskreisen. Es gab aber in anderen Missionsgebieten kritische Stimmen und ausgesprochene Gegner. Die langfristige Wirkungsgeschichte von »Maximum Illud« zeigt, dass der Hl. Stuhl unbeugsam auf dem Weg zur Entpolitisierung der Mission voranschritt. Die Umsetzung der lehramtlichen Richtlinien in die Praxis wird vom Autor ausführlich studiert. Es zeigt sich, dass allmählich Änderungen in der Ausbildung einheimischer Priester stattfanden wie auch in der Übertragung der Leitung der Ortskirchen an einheimische Bischöfe. Die Missionsreform im Sinne des Schreibens von Benedikt XV setzte ein gründliches Umdenken in der Missionstheologie und der Missionspraxis voraus. Die Arbeit von Andrzej MIOTK SVD lehrt uns nicht nur »Maximum Illud«, sondern auch andere kirchenamtliche Dokumente in ihren historischen Kontexten zu verstehen. Wir verdanken ihm eine beispielhafte Studie.

Amsterdam

Arnulf Camps OFM

**Thiesbonenkamp, Jürgen:** *Der Tod ist wie der Mond – niemand hat seinen Rücken gesehen. Bestattung und Totengedenken in Kamerun und Deutschland – Kirchliche Handlungsfelder im interkulturellen Dialog* (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen Bd. 23), Neukirchen-Vluyn 1998, XVIII + 516 S.

Unsere Erde wird im Zeitalter der modernen Kommunikationsmittel immer mehr zu einem globalen Dorf. Fernsehen und Internet bringen Information in einem ungeahnten Ausmaß zu Empfängern in der ganzen Welt, wobei das Internet schnellen gegenseitigen Austausch ermöglicht.

Oft kommt es aber weder zu einer gegenseitigen Beeinflussung, erst recht nicht zu einem Verstehen. Um beides geht es in der hier darzustellenden Studie über Bestattung und Totengedenken in Kamerun und in Deutschland, ein Bereich, der für alle Kulturen von höchster Bedeutung ist. Dass ein solcher Prozess vermittelnde Personen braucht, wird am Verfasser Jürgen THIESBONEN-KAMP deutlich. Er hat von 1977–1984 als evangelischer Pfarrer in Douala gewirkt und 1994 einen viermonatigen Studienaufenthalt an der theologischen Schule von Ndoungué absolviert, bei dem er mit seinen afrikanischen Studenten intensiv am Thema arbeiten konnte. Dadurch bringt er für seine Studie gute Voraussetzungen mit.

In der Einleitung (1–8) legt er Rechenschaft ab über seine persönliche Motivation, bestimmt die Themenstellung und beschreibt im einzelnen die gedanklichen Schritte, die er zur Behandlung des viele Aspekte umfassenden Themas unternehmen will. Im ersten von insgesamt drei Teilen der Arbeit stellt er »Bestattung und Totengedenken in Kamerun aus ethnologischer und missionsgeschichtlicher Sicht« (9–34) dar. Zunächst lässt der Verfasser den Leser an fünf recht verschiedenen Beispielen von Beerdigungen in Kamerun der 80er Jahre teilnehmen, die protokollartig festgehalten und nach den in ihnen enthaltenen Momenten analysiert sind. Im zweiten Abschnitt trägt er »Beobachtungen aus der Anfangszeit der Mission« (35–86) nach den Quellen der Basler Mission sowie der Pallottiner und der Herz Jesu Priester aus Deutschland zusammen. Am Ende kann er die Momente des Totenrituals der Kameruner zusammenfassen, die hier nur genannt werden können: die Bekanntgabe des Todes, die sichtbaren Zeichen der Trauer, die Totenklage, die Totentänze, die Versorgung der Leiche, die Frage nach den Todesursachen, Bestattungsort und Grabformen, die Grabbeigaben, die Leichenmahlzeit, die Verantwortlichkeit und der Verbleib der Toten. Die für Europäer ungewöhnlichsten Elemente betreffen die Totentänze, die Frage nach den Todesursachen, die sehr oft zum Nachteil der Witwe(n) reichen können, da sie für den Tod des Mannes verantwortlich gemacht werden, und der Verbleib der Toten, deren »gute« Vertreter Adressaten von Gebet und Opfer werden und an die Seite der Gottheit treten (vgl. 72–74). Das Kapitel über »Friedhöfe in Dollars« ist deshalb interessant, weil die Kameruner keine gemeinsamen Friedhöfe kannten, sondern ihre Toten unter ihren Häusern oder in deren Nähe bestatteten und vorwiegend auf dem Lande bis heute tun. Der dritte Abschnitt des 1. Teils (87–167) fasst die Besonderheiten bei den Stämmen der Bamileke und Dibom zusammen, wozu die Exhumierung des Schädels nach zwei Jahren und die Darbringung von Opfern auf diesen gehört. Interessante Einzelheiten enthalten die Abschnitte »der Tod eines Häuptlings bei den Bamileke«, die Kategorien des Todes« sowie die postmortalen Verpflichtungen am Beispiel der Witwenzeit und der Spargesellschaften. Die Ursprungsmythen des Todes und deren Interpretation bilden den Abschluss des ersten Teils der Untersuchung.

Der II. Teil ist den »Theologisch-pastorale(n) Fragen und Herausforderungen« (169–391) der heutigen Situation in Kamerun und in Deutschland gewidmet. Für Kamerun geht es um die Grundfrage, wie sich die traditionellen Riten der Bestattung und des Totengedenkens mit der biblisch-christlichen Botschaft vom Tod und der postmortalen Existenz so verbinden lassen, dass die Wahrheit der christlichen Botschaft nicht zu kurz kommt. Neben vom Verfasser betreuten Examensarbeiten über das Thema werden Reflexionen und Vorschläge evangelischer und katholischer Theologen aus Kamerun herangezogen, die das Totengedenken in die Feier der Karwoche integrieren wollen. Die größten Probleme liegen in der (lange versäumten) Integration des Großen Totenfestes in die Lebensprozesse der Christengemeinden. Im nächsten Abschnitt des zweiten Teils der Arbeit wird »die neuere europäische missionswissenschaftliche und ethnologische Diskussion« exemplarisch dargestellt an den Schriften Theo Sundermeiers, des Autorentams Louis-Vincent Thomas / René Luneau und von Heinrich Balz. Diesen Autoren ist gemeinsam, dass sie lange in Afrika gelebt haben und ihre eigenen missionarischen Versuche reflektieren. In diesem Kapitel dürften die Punkte 5–7 von besonderer Bedeutung sein. Im siebten (257–261) fasst der Autor seine Auffassungen über den interkulturellen Dialog, wie er ihn sieht, thesenförmig zusammen. Hier seien die erste und die dritte zustimmend zitiert: »der Umgang mit Tod und Trauer wurde zur

Schlüsselerfahrung der Mission und zeigte schon sehr früh ihre Chancen und Grenzen«. Die christliche Bestattung hat den Anspruch, das stammesreligiöse Gravitationsfeld so zu verändern, dass in dessen Zentrum nicht mehr der Verstorbene, sondern Christus als Herr über Lebende und Tote steht (258). Das dritte Kapitel des II. Teils wendet sich dann Deutschland zu und behandelt die »gegenwärtige kirchlich-theologische Situation« (262–391). Dabei gibt THIESBONENKAMP zunächst einen Überblick über die Behandlung des Kasus Bestattung in der praktischen Theologie etwa der letzten hundert Jahre. In dieser Periode sei der Akzent bezüglich der Bedeutung der wesentlichen Elemente der Bestattung je verschieden gesetzt worden. Die Bedeutung des Rituals im Bereich Bestattung und die Bestattung als Handeln an dem Verstorbenen, und nicht nur an den Hinterbliebenen sei oft nicht bewusst gewesen. Die Ausführungen über »Bestattung und Totengedenken im Kirchenjahr« zentrieren sich um den letzten Sonntag im Kirchenjahr, der als Totensonntag bzw. als Ewigkeitssonntag »ohne konfessionellen katholischen Flankenschutz« kaum öffentlichkeitswirksam werde. Es schließt sich die Analyse der entsprechenden Ordnungen der EKD-Gliedkirchen für Bestattung und Totengedenken an, wobei der Friedhof als wichtiger Ort der Gemeinde berücksichtigt wird. Dabei findet auch die Tendenz zu anonymen Bestattungen und mögliche Antworten der Kirchen darauf Berücksichtigung. Die pastoraltheologische Wahrnehmung des Kasus Bestattung und des Totengedenkens (326–359) skizziert zunächst die gegenwärtige Bestattungspraxis und problematisiert dann den gegenwärtigen Umgang mit dem toten Leib im Blick auf die Geschichte als theologische Herausforderung, ebenso das derzeitige Rollenverständnis des Pfarrers im Blick auf die Gemeinde. Es wird das Verhältnis von Bestattern und christlicher Gemeinde unter den Begriffen von Kooperation und Konkurrenz beleuchtet und auf die öffentlichkeitswirksame Bedeutung der Todesanzeigen hingewiesen. Unter neuen Versuchen (360–367) werden partizipative Bestattungen durch nichtgewinnorientierte Vereine genannt, Totengedenken für Unfallopfer und Gedenken für Aids-Tote. Bedeutsame Aspekte des Gemeindeaufbaus (368–391) sieht der Verfasser in einem Bestattungsdiakonat der Gemeinde, in einzuübenden Ritualen des Abschieds, in der besonderen Ausstattung des Raumes des Bestattungsgottesdienstes, im Angebot von Alternativen zur anonymen Bestattung, in der Gestaltung der Leichenmahlzeit als Agape der Gemeinde, in der Einbeziehung des Friedhofs als Ort des Gemeindelebens und in der Pflege von alten und neuen Formen des Totengedenkens, etwa im Karfreitagsgottesdienst.

Im Teil III. der Untersuchung, »Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs«, erinnert THIESBONENKAMP zunächst an die sehr unterschiedliche Situation der Bestattung und des Totengedenkens in Kamerun und in Deutschland und versucht dann einen Vergleich der Bestattungskultur (398–423) und des Totengedenkens (424–442). Beim Vergleich der Bestattungskultur sieht er Kontraste und Konvergenzen im Gesamt Ablauf der Bestattung, die in Kamerun weitgehend dem bis heute dominanten traditionellen Muster mit den anfangs beschriebenen Phasen folgt. In Deutschland hingegen habe eine Reduzierung auf die Trauerfeier/den Bestattungsgottesdienst in der Kapelle und auf die Beisetzung auf dem Friedhof stattgefunden. Dagegen fehle in Kamerun die seelsorgliche Begleitung der Trauernden. Dafür sei dort die Rolle der Gemeinden viel ausgeprägter. Kontraste sieht er auch in Bezug auf Kirchenordnung und Agende, im Umgang mit den Toten, in der Bedeutung von Friedhof und Grab, im Statuswechsel der Hinterbliebenen und bezüglich der ersten Trauerzeit. Schlussfolgerungen für den interkulturellen Dialog zieht der Verfasser vor allem für das Gemeindeverständnis. Für Deutschland macht er den Vorschlag, dass »die haupt- und ehrenamtliche Arbeit im Bereich Sterben, Bestattung und Trauer konzeptioneller und arbeitsteiliger im Sinne einer koordinierten Gemeindearbeit getan« werden solle (415). Ähnliche Schlussfolgerungen zieht er für den Bereich der Familie, die theologische Bedeutung der Bestattung und erhebt Impulse des Dialogs für den Gemeindeaufbau. Der interkulturelle Dialog über die Bestattung der Toten könne dogmatische Verhärtungen überwinden und aus den anthropologischen Gemeinsamkeiten zu der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten kommen (423). Beim Vergleich des Totengedenkens weist er auf kamerunische ökumenische Gemeinsamkeiten hin, das große Totenfest mit der Begehung der Karwoche zu verbinden und den Friedhof als Ort des Gottesdienstes stärker

zu bedenken. Er weist auf die ethisch-politische Herausforderung hin, die im Kameruner Totengedenken, besonders im Großen Totenfest steckt und fragt, wie die deutschen Gemeinden stärker auf die nichtliturgischen Formen des Totengedenkens im familiären Bereich und in der Volksfrömmigkeit eingehen könnten. Im Bereich Totengedenken sieht THIESBONENKAMP die stärksten Kontraste zwischen Kamerun und Deutschland. Dennoch sei ein interkultureller Dialog möglich und sinnvoll, der nach Momenten einer neuen *ars moriendi*, der Gestaltung des Totengedenkens und der Aufgabe der Kirche als einer Gemeinschaft von Lebenden und Toten fragen müsse (434). Der IV. und letzte Teil der Untersuchung (443–456) erschließt exemplarisch einige Handlungsfelder für die spezifische Situation in Kamerun und in Deutschland. In einer Vorbemerkung weist der Verfasser auf, dass der Vorwurf der Zerstörung der afrikanischen Kultur, den auch der Kameruner Jesuit E. Mveng erhoben hat, bezüglich Bestattung und Totengedenken stark differenziert werden muss. Das Kameruner Ritual von Bestattung und Totengedenken habe sich bis heute als weitgehend stabil erwiesen. Nur die völlig inakzeptablen Teile wie die Erforschung der Todesursachen und allzu unwürdige Behandlung der Witwen sowie die Exhumierung des Schädels und den Opfern seien aus dem Gesamttablauf entfernt worden, da sie der christlichen Botschaft nicht entsprächen. Für Deutschland schlägt THIESBONENKAMP die Entwicklung des Bestattungsdiakonates vor, das die Aufgabe der Integration verschiedener gemeindlichen Dienste an den Sterbenden und Toten samt Totengedenken übernehmen sollte (446). Die Bedeutung des Biographischen im afrikanischen Trauerprozess bleibe eine Anfrage an das evangelische Verständnis der Bestattungspredigt. Die Frage der Beheimatung der Afrikaner da, wo die Gräber der Ahnen sind, stelle die Frage nach dem Recht der Toten in unserer Kultur nach bleibender Beheimatung, die mit einer anonymen Beerdigung nicht erreicht werde. Die Bedeutung des Totentanzes für die Afrikaner stelle die Frage nach mehr Bewegungsausdruck in unserer Kultur im Umgang mit den Toten und im Gottesdienst überhaupt. In einem »Epilog« hebt THIESBONENKAMP noch einmal die Notwendigkeit des Dialogs hervor. Die Mission ist nicht gescheitert und die Stammesreligion auch nicht unter der Wucht der Mission zusammengebrochen. In der Begegnung von »alter und neuer Religion« verändern sich beide bis heute (45 8). Bestattung und Totengedenken im Kontext der von D. Werner entwickelten ökumenischen Gemeindeerneuerung schließen die umfangreiche Arbeit ab. Es folgen noch ein übersichtlich gegliedertes und umfangreiches Literaturverzeichnis (471–501), das in einen missionswissenschaftlich-ethnologischen und einen praktisch-theologischen Teil untergliedert ist. In einem »Anhang« findet man den »Fragebogen für kamerunische Theologiestudenten« und die »Mythen der Kamerunvölker zum Ursprung des Todes«.

Wenn man als interessierter Leser diese Untersuchung durchgearbeitet hat, macht der erste Eindruck mühsamer Arbeit bald der Überzeugung Platz, dass sich die Mühe reichlich gelohnt hat. Die Arbeit bietet zunächst profunde Einsicht in den Bereich von Bestattung und Totengedenken in Kamerun mit ihren weltanschaulichen Hintergründen, für den katholischen Leser auch für deren Stellenwert in der evangelischen Kirche Deutschlands. Das gilt auch für die Einordnung dieses kirchlichen Handlungsfeldes durch die evangelische Praktische Theologie. Wichtiger dürfte die Erkenntnis sein, dass der interkulturelle Dialog über dieses kirchliche Handlungsfeld wirklich bedeutsame Fragen für die Praxis in Deutschland aufwirft, etwa die Neueinrichtung eines Bestattungsdiakonats, und ebenso wichtige Anstöße für die weitere Entwicklung von Tod und Bestattungswesen in Kamerun zu geben vermag. Die Zahl der verarbeiteten Quellen und Veröffentlichungen zeugt vom Fleiß und der Redlichkeit des Verfassers alle relevanten Stimmen zu Wort kommen zu lassen und einen möglichst objektiven Standpunkt einzunehmen, auch gegenüber evangelischen Kirchenordnungen, auch gegenüber der Missionsmethode der katholischen Missionare in Kamerun, auch gegenüber den nachvollziehbaren, aber manche allzu pauschalen Verurteilungen der ersten Missionsperiode durch einige afrikanische Theologen. Wie weit die Vorschläge des Autors für die evangelische Kirche in Deutschland eine Chance der Verwirklichung haben, möchte ich der Beurteilung evgl. Kollegen überlassen und mich im folgenden auf den ökumenischen Aspekt der Arbeit beschränken. Für die erste Missionsperiode bis 1916 sind die katholischen Quellen m.W.

vollständig herangezogen und auch sachgerecht interpretiert. Doch stellt sich die Frage, ob dem Verfasser die vielfältigen Formen des katholischen Totengedenkens der damaligen Zeit alle bekannt sind. Es verwundert, dass das Sechswochenamt oder das wichtige Jahrgedächtnis bei der Integration des Großen Totenfestes keine Rolle spielen, die auch heute noch ihre wichtige (wenn auch im Abnehmen begriffene) Bedeutung haben, etwa für das Tragen der Trauerkleidung, eventuelle Neuheirat u.a. Was die Wandlungen der Bestattung und des Totengedenkens in der nachkonziliaren katholischen Kirche betrifft, so bleiben diese weitgehend ausgeblendet. Das ist nur als Feststellung, nicht als Vorwurf gedacht, weil die Einbeziehung auch dieses Aspekts den Rahmen der Arbeit gesprengt hätte. Deshalb bleibt für manche Einzelheiten, z.B. bezüglich des Handelns an den Toten, der Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten, der Rolle des Pfarrers bei der Bestattung und bezüglich des häufigen Fürbittgebetes für die Toten eine differenziertere Darstellung für die katholische Seite wünschenswert. Die von THIESBONENKAMP angesprochenen Totenbildchen z.B. (vgl. 430 Anm. 24) gibt es in der Diözese Trier und vermutlich noch in weiteren nicht erst zum Sechswochenamt, sondern bereits zur Beerdigung(smesse). Anders als bei diesen innerkirchlichen katholischen Wandlungsprozessen bleibt klar festzuhalten, dass die von THIESBONENKAMP sachkundig dargestellten gesellschaftlichen Entwicklungen wie die Tabuisierung des Toten, die Kommerzialisierung des Bestattungswesens, Anonymisierung der Beerdigung u.a. auch voll für die katholische Seite zutreffen. Daher sind ganz wesentliche Überlegungen und Anregungen des Autors für die evangelische Kirche auch für die katholische Kirche höchst relevant. So stimme ich dem Wunsch des Verfassers nach mehr ökumenischer Gemeinsamkeit im Bereich des öffentlichen Totengedenkens grundsätzlich zu, aber wohl kaum auf Kosten der im katholischen Volk tief verwurzelten Totenbräuche an Allerheiligen/Allerseelen. Hier braucht es sicher zunächst das Gespräch unter den Kirchenleitungen. Auf jeden Fall aber möchte ich, der ich selber an zwei Werkbüchern zur Beerdigung und Totengedenken für den katholischen Bereich mitgearbeitet habe und auch einige Eindrücke in Kamerun sammeln konnte, bekennen, dass die Lektüre dieser interkulturellen Forschungsarbeit mir viele neue Einsichten und auch Fragestellungen gebracht hat, für die ich dem Autor sehr dankbar bin.

Vallendar

Manfred Probst

**Fleisch, Paul:** *Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro. The first 40 years.* Edited by Ernst Jaeschke (Makumira Publications 10), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1998, 208 S.

Die obige bibliographische Angabe bedarf in diesem Fall einer Erläuterung und Ergänzung. Zunächst ein Hinweis auf die Reihe: Bei den Makumira Publications handelt es sich um ein seltenes Beispiel missionswissenschaftlicher Kooperation. Die Reihe wird in Deutschland gedruckt und verlegt, aber alle üblichen Rechte liegen beim Research Institute of the Makumira University College in Tansania. In erster Linie sind die Bände der Makumira Publications für Afrika bestimmt, und die Partner in Tansania sind nicht nur bei der Auswahl mitentscheidend, sondern stellen zugleich den Großteil der Autoren. So erschien 1996 die Studie von Eila Helander und Wilson B. Niwagila, *Partnership and Power. A Quest for Reconstruction in Mission* (Bd. 7); 1988 die englische Fassung der Dissertation von Christel Kiel, *Christians in Máasailand. A study of the history of Mission among the Máasai* (Bd. 9), vgl. die Rezension der deutschen Version in ZMR 1999, 315f; ebenfalls 1998 die Erlanger Dissertation von Leonard A. Mtaita, *The wandering Shepherds and the Good Shepherd. Contextualization as the way of doing mission with the Maasai in the ELCT – Pare Diocese* (Bd. 11) und 1999 die ebenfalls in Erlangen vorgelegte Dissertation von Joseph Wilson Parsalaw, *A history of the Lutheran Church Diocese in the Arusha Region from*

1904 to 1958 (Bd. 12). Mit dem hier anzuzeigenden Band hat es noch eine eigene Bewandnis. Der hochbetagte Herausgeber Ernst JAESCHKE – früherer Missionar und Exekutivsekretär der Leipziger Mission – hat sich engagiert für die Publikation eingesetzt (als Übersetzer ist sein Sohn Martin Jaeschke zu erwähnen), und der Text selbst ist die auszugsweise Übersetzung eines alten Klassikers: Er stammt aus der 1936 in Leipzig erschienenen Geschichte der Leipziger Mission: »Hundert Jahre lutherischer Mission«. Der Autor Paul FLEISCH war von den Nationalsozialisten gezwungen worden, sein Amt im Pastoralkolleg Loccum aufzugeben und folgte der Bitte des damaligen Leipziger Missionsdirektors Carl Ihmels, zum 100jährigen Jubiläum der Leipziger Mission 1936 deren Geschichte zu schreiben. Hans-Werner Gensichen hat dieses Buch und seinen Autor gewürdigt als Musterbeispiel für die Darstellung eines Kirchenmannes, der, ohne irgendeine missionarische Vorerfahrung zu besitzen, zu einem herausragenden Missionshistoriker wurde (S. 5). Es handelt sich bei der hier anzuzeigenden Publikation um die englische Übersetzung der »Ostafrika« betreffenden Passagen von Paul FLEISCHS Geschichte der Leipziger Mission von 1936. Es erscheint dem Rezensenten nicht sinnvoll, fast 70 Jahre nach dem Erscheinen der Erstausgabe die übersetzten Teile erneut zu rezensieren, sondern es seien hier diejenigen Teile benannt, die jetzt erstmals auf englisch zugänglich gemacht wurden. Es sind die folgenden Abschnitte der 480 Seiten umfassenden Ausgabe von 1936: »Der Aufbau neuer Arbeit in Ostafrika« (239–307: »A new Start in East Africa«), also bis zum Ersten Weltkrieg; »Die ostafrikanische Mission in der Kriegs- und Nachkriegszeit« (ab 1914) (343–364: »The East Africa Mission during and after the First World War«); aus dem Teil »Getroster Wiederaufbau« (365–454) der Ostafrika betreffende Abschnitt »Wiederaufbau in Ostafrika« (408–454: »The reconstruction in East Africa«). Die Geschichte endet also 1936. Drei Bemerkungen seien angefügt. 1. Die englische Übersetzung schließt (181f) mit dem Hinweis auf FLEISCHS »Schlusskapitel« (455f): »In a short appendix he stressed the word from Psalm 31,15: »My times are in Thy hands.« Dieses – in der Lutherübersetzung in Psalm 31,16 stehende – Zitat findet sich aber nicht in FLEISCHS Original. Er schreibt vielmehr: »Gott tut alles fein zu seiner Zeit«, das war einst die Losung des Tages, an dem 1819 der Dresdener Missionsverein entstand, aus dem seit 1836 die Leipziger Mission geworden ist.« Dieser Losungstext aber findet sich im Prediger Salomo 3,11; im heutigen Luthertext: »Er hat alles schön gemacht zu seiner Zeit.« Natürlich schmälert dieses Versehen den Wert der englischen Teilausgabe keineswegs. Er besteht vielmehr 2. darin, dass die Geschichte der Leipziger Mission, was Ostafrika betrifft, nun zur Kirchengeschichte Tansanias werden kann (im übrigen ist ja der alte »deutsche« Kolonisationsbegriff Ostafrika keineswegs obsolet, vgl. die aktuellen Bemühungen um einen gemeinsamen ostafrikanischen Markt). War einst »Leipzig« Auftraggeber und Empfänger dieser Geschichte, so ist sie jetzt als »Makumira Publication« gleichsam nach Hause gekommen, – ein Adressaten- und Sprachenwechsel nach 70 Jahren, der es nun ermöglicht, dass die Afrikaner selbst einem Stück ihrer eigenen Vergangenheit begegnen und sich mit ihrer Darstellung auseinandersetzen können. Insofern dient der neu zugänglich gemachte Text selbst in seiner deutschen Verfremdung der Gedächtnis-Hilfe der Kirche in Afrika. Mein 3. Punkt betrifft die folgende Beobachtung. FLEISCH hatte die Leipziger Arbeit in Ostafrika immer wieder als »Aufbau« bzw. (nach dem Ersten Weltkrieg) als »Wiederaufbau« beschrieben. FLEISCHS »Wiederaufbau« erscheint nun in der englischen Fassung als »reconstruction« (s.o.). Damit wird der Zentralbegriff der seit den 90er Jahren (von J.N.K. Mugambi und anderen, vgl. auch die oben erwähnte Publikation von Helander/Niwagila – »Reconstruction in Mission«) in verschiedenen Versionen formulierten »Theology of Reconstruction« – als Kennzeichnung der missionarischen Bemühungen schon in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts – sozusagen zurückprojiziert. Es kann immerhin gefragt werden, ob dieser Gleichklang der Begriffe purer Zufall ist, oder ob er als ein Indiz für eine unterschwellige Beziehung zwischen alter Missionspraxis und aktueller afrikanischer Formulierung einer eigenen theologischen Leit-Metapher bzw. für eine auch ohne historische Abhängigkeit bestehende Strukturverwandtschaft gewertet werden kann. In seiner Ansprache vor der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1998 in Harare hat Nelson Mandela gesagt: »The

churches bought the land, built the schools, equipped them, appointed and employed people. Therefore when I say we are the product of missionary education, I recognize that I will never have sufficient words to thank the missionaries for what they did for us.«

Erlangen

Hermann Brandt

**Voshaar, Jan:** Maasai. Between the Oreteti-tree and the Tree of the Cross (Kerk en Theologie in Context 34), Kok, Kampen 1998, 262 S.

Dieses Buch ist nicht nur die Frucht einer intensiven Beschäftigung, sondern einer lange währenden Begegnung mit den Maasai. Der Autor, der sich selbst einen Suchenden nennt, hat von 1962 bis 1974 als katholischer Priester bei den Maasai in Kenia gelebt und gearbeitet. Seither ist er nach eigener Aussage ein Lernender und Freund unter den Maasai.

In der Einleitung (11–26) stellt der Verfasser die Frage, ob ein Fremder, zumal, ein Weißer, überhaupt die Maasai-Kultur verstehen könne. Da die Maasai-Kultur sich derzeit in einem Prozess des Wandels befinde, sei es wichtig, jetzt noch möglichst viele und genaue Aufzeichnungen zu machen. Was als Inkulturation bezeichnet werde, stelle sich bei den Maasai als Dekulturation (18) heraus. Die christliche Mission habe große Veränderungen in der Lebensform der Maasai hervorgerufen (19f), für die Kultur und Religion traditionell eins seien. Im 1. Teil werden Geschichte, Mythos und Geschichtsschreibung über die Maasai behandelt und die Folgen beschrieben, die sich aus dem Kommen des weißen Mannes ergeben (27–60). Der 2. Teil (61–99) beschäftigt sich mit der geographischen, ökonomischen und sozialen Organisation der Maasai. Das Vieh, vor allem die Kühe, und das Land stehen im Zentrum des Lebens, und zwar in jeder Hinsicht. Das gilt auch für die Sicherung des Lebens in der polygamen Lebensform. Siedlung und Haushalt der Maasai sind bestimmt durch die enge Verbindung von Mensch und Tier. Ein festes System von Riten und Zeremonien begleitet das Leben und erleichtert die Übergänge zu den nächsten Altersstufen (Transition). Die noch weithin geltende traditionelle Lebensform darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass fremde Einflüsse in das Leben, die Sozialordnung und Kultur der Maasai eindringen (3. Teil: 100–129). So entstehen zuweilen zwei verschiedene Welten, vor allem dort, wo die Maasai ihr Land verlieren und »Entwicklungsmaßnahmen« unterworfen werden. Besonders stark ist der Einfluss der aus dem Abendland nach Afrika übertragenen Schulbildung. Durch die von außen kommenden und durch die Politik des eigenen Landes geförderten Einflüsse vollzieht sich ein sozialer Wandel, der so weit geht, dass sich im Kernland der Maasai inzwischen zwei verschiedene Welten gegenüberstehen, ja der Riss durch das Individuum selbst hindurchgeht. Dennoch wird die Krise der Maasai noch weitgehend geleugnet. Der 4. Teil (130–164) ist überschrieben »Von Himmel und Erde«. Hier wird aufgezeigt, wie alles in den religiösen Kontext einbezogen wird. Gott (Enkai) ist das Leben, ist Himmel (im Sinn von heaven and sky) und Regen (Wasser = Leben). So deutet VOSHAAR denn auch den Gottesnamen »Enkai« mit der Umschreibung: »Leben hervorbringen, Leben schützen« (139). Himmel und Erde sind gleich, gehören zusammen, sind aufeinander bezogen (143f). Der Autor bringt in diesem Zusammenhang interessante Sprachuntersuchungen (164). Der 5. Teil (165–201), überschrieben »In die Leere (= void)«, beschäftigt sich damit, wie die Maasai der Religion (als Glaubenssystem anderer Völker und Kulturen) begegnen. Das Christentum – so der Verfasser – hätte keine Chance der Missionierung gehabt, wenn nicht die traditionelle Lebensordnung und die Weltanschauung der Maasai durch »zivilisatorische« Einflüsse von außen beeinflusst worden wären, etwa durch die Kolonisierung, die Lebensweise der weißen Siedler und deren Einfluss, mit dem Ergebnis der Entfremdung (»Estrangement«: 166–168). Hinzu kommt die Schwierigkeit der Übersetzung biblischer und spezifisch christlicher Termini in Sprache und Lebenswelt der Maasai (172–178). VOSHAAR führt einige

christliche Theologen an, die sich mit der Maasai-Kultur auseinandergesetzt haben (178–182) und zeigt auf, wie die Maasai-Kultur beurteilt worden ist (182–195) und dass interreligiöser Dialog und Befreiungspraxis auch in der Begegnung mit der Maasai-Kultur eine wichtige Rolle spielen (195–201). Im Epilog (202–205) geht der Verfasser noch einmal ins Gericht mit dem, was das Christentum – neben anderen – den Maasai gebracht hat: nicht nur Gutes, sondern vor allem Entfremdung. Den Schluss des Buches bilden einige Appendices: Karten (208–217), Glossar der Maasai-Wörter (218–225), Lieder (226–249), Lehrweisheiten und Sprichwörter (250–253) und ein Literaturverzeichnis (254–262).

Es ist nicht nur die profunde und durch lange Forschertätigkeit erworbene Kenntnis der Maasai, die dieses Buch empfehlenswert macht; es ist mehr noch das persönliche Engagement Jan VOSHAARS, seine über Jahrzehnte hin gepflegten und vertieften persönlichen Kontakte, die sein Buch zu einer wertvollen Begegnung mit den Maasai machen und helfen, ihre Welt, ihr Denken und ihre Religion besser zu verstehen und zu schätzen.

Münsterschwarzach

Basilius Doppelfeld

**Mtaita, Leonard A.:** *The Wandering Shepherds and the Good Shepherd. Contextualization as the Way of Doing Mission with the Maasai in the ELCT, Pare Diocese* (Makumira publications 11), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1998 (zugl. Diss. 1995), 303 S.

Vorliegende Arbeit wurde 1995 als Dissertation von der Universität Erlangen-Nürnberg angenommen. In acht Kapitel gliedert der Verfasser sein Buch, ausgehend von der Geschichte, über die Kultur der Maasai, die Mission unter den Maasai bis zur Gemeindebildung, das kulturelle Erbe der Maasai als Beitrag zur christlichen Kirche und zur Hilfe der Mission bzw. Kirche für die Maasai heute. Besondere Erwähnung verdienen die Ausführungen über die traditionelle Religion der Maasai (44–61), bes. die Zehn Gebote der Maasai (58f) und der Vergleich von Judentum und Maasai (61–64). MTAITA wirft die Frage auf, ob angesichts weitreichender Parallelen zwischen Judentum und Maasai-Kultur bzw. Religion christliche Mission überhaupt notwendig war und ist (68). Kontextualisation erscheint ihm als der vorrangige Weg der Mission. Gerade mit der Botschaft von Jesus Christus als dem Guten Hirten können die Maasai dort abgeholt werden, wo sie sind (86–88). Die Kapitel IV und V (112–176) stellen die bisherige Missionsarbeit unter den Maasai in Nord-Tansania dar und berichten besonders von der schwierigen Gemeindebildung unter den Nomaden. Kapitel VI (177–254) bildet den wohl wichtigsten Teil des Buches: »Maasai Rituals in the Light of the Christian Faith«. Im Einzelnen geht es um Geburt, Beschneidung, Reife, Versöhnung, Fruchtbarkeit. Als besondere Problemfälle werden genannt: Polygamie und Frauenbeschneidung (211–254). In Kapitel VII (255–273) stellt der Autor »Wholistic Gospel« als die geeignetste Weise der Missionierung heraus. Im Summary (274–286) nennt der Verfasser unter dem Erreichten: Bekehrung, Ausbreitung des Evangeliums und Wachstum der Kirche in der Steppe; als Schwächen und Versäumnisse zählt er auf: Mangel an Pfarrern aus dem Volk, zu wenig Kontextualität, besonders im Bereich Kirchenlied, Mangel an Ökumene. Eine umfassende Bibliographie (286–301) und zwei Karten runden das Buch ab. Die Tatsache, dass in den letzten Jahren zahlreiche Arbeiten über die Maasai erschienen sind (z.B. Chr. Kiel, *Christen in der Steppe*, Erlangen 1996, und J. Voshaar, *Maasai. Between the Oreteti-tree and the Tree of the Cross*, Kok-Kampen 1998, beide in dieser Zeitschrift rezensiert) beweist, dass die Maasai und ihre Religion immer noch faszinieren, vielleicht auch deshalb, weil sie massiv von der Ent- und Verfremdung bedroht sind.

Münsterschwarzach

Basilius Doppelfeld

**Weber, Burkhard:** *Ijob in Lateinamerika. Deutung und Bewältigung von Leid in der Theologie der Befreiung.* Mit einem Vorwort von Leonardo Boff, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1999 (zugl. Diss. Basel 1998), 384 S.

Die lateinamerikanischen Theologien der Befreiung haben auf die Krise ihrer Paradigmen reagiert und sich tiefgreifend neu orientiert. Ausgehend von dieser Beobachtung stellt die von Christine Lienemann-Perrin betreute Dissertation von Burkhard WEBER die Frage: »Wie geht eine Theologie, die es als ihre Aufgabe sieht, die Welt nicht denkerisch mit Gott zu versöhnen, sondern sie praktisch umzugestalten, damit um, dass die angestrebte Gesellschaftstransformation stagniert?« (5). WEBER unternimmt also den anspruchsvollen Versuch einer »Rekonstruktion der Befreiungstheologie nach der Krise der Paradigmen« (7), getragen von kritischer Solidarität mit befreiungstheologischem Denken.

In Peru und Brasilien hat WEBER Erfahrungen gesammelt und gründliche Recherchen betrieben, ist sich freilich methodisch seiner zweifach distanzierenden Außenperspektive bewusst: als Europäer blickt er in einer Hermeneutik des Fremden auf Lateinamerika, als Protestant analysiert er unabhängig von innerkirchlichen Positionen die weitgehend katholisch geprägte Befreiungstheologie. So kann Leonardo BOFF in seinem Vorwort die Arbeit für ihre Fähigkeit loben, »von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung zu lernen und einen fruchtbaren Dialog zur akademischen europäischen Theologie herzustellen« (I).

Einleitend gibt WEBER einen kenntnisreichen Überblick über die Vielfalt der Befreiungstheologie und ihre Entwicklungen (Bekehrung zu den Armen, zu den indigenen und afroamerikanischen Ethnien, zu den Frauen) und skizziert in einer Situationsanalyse (»Die Zeichen der Zeit«), vor welche Neuorientierungen sie aktuell gestellt ist. Wie kaum eine andere Theologie ist die Befreiungstheologie mit der Problematik des Leides verknüpft, bedeutet doch das kollektive Leid des lateinamerikanischen Kontinents das Skandalon für das Fragen der Befreiungstheologen/innen. Daher verfolgt WEBER an der Leidfrage exemplarisch die Fortschreibung der Befreiungstheologie von den Anfängen der 70er bis in die 90er Jahre.

WEBER folgt dabei im Hauptteil der Arbeit nicht nur einem chronologischen Gang, vielmehr baut er die einzelnen Kapitel sehr überzeugend so aufeinander auf, dass sie dem Grundanliegen der Befreiungstheologie entsprechen, eine vorausgehende Praxis theologisch reflektieren zu wollen: jedem befreiungstheologischen Deutungsversuch stellt er eine konkrete Leidbiographie voran. Ohne diese Biographien damit zu verzwecken, kann WEBER so die theologische Entwicklung seiner lateinamerikanischen Gewährsmänner Gustavo Gutiérrez und Carlos Mesters als Reaktion und Antwortversuch auf gelebte und erlittene Praxis erläutern.

Diesem originellen Aufbau der Dissertation ist es zu verdanken, dass auch marginalisierte Stimmen von lateinamerikanischen Frauen exponiert zu Wort kommen. So im ersten Kapitel des Hauptteiles die Favela-Bewohnerin Carolina Maria de Jesus (1915–1977), die in den späten 50er Jahren ihr »Tagebuch der Armut. Das Leben in einer brasilianischen Favela« geschrieben hatte. Drastisch schildert sie den alltäglichen Überlebenskampf in einer Favela und nimmt mit ihrer Hoffnung auf Gott, den Anwalt der Armen (vgl. 93), das Gottesbild der Befreiungstheologie bereits vorweg.

Entfaltet wird dieses Gottesbild in Gustavo Gutiérrez' (\* 1928) fundamentalem Buch »Theologie der Befreiung«. WEBER verortet das Grundanliegen von Gutiérrez interessanterweise sowohl im gesellschaftlichen lateinamerikanischen Kontext der beginnenden 70er Jahre als auch in der von Krankheit und Marginalisierung geprägten Biographie des großen peruanischen Theologen. Besonders aufschlussreich liest sich hier der Abschnitt über den Einfluss der Romane von José María Arguedas auf die Theologie von Gutiérrez, für den WEBER sich auf Gutiérrez' Essay über Arguedas stützt: Die Unterscheidung zwischen einem inquisitorischen und einem befreienden Gott hat Gutiérrez von Arguedas übernommen. In Gutiérrez »Theologie der Befreiung« ist Gott der Befreier vom Leid mit der Konsequenz: Wo Unrecht herrscht, könne Gott nicht sein. »Gott oder das Leid. Nur eines von beiden kann existieren« (127). WEBER diskutiert entscheidende Kritik-

punkte dieses Ansatzes: eine problematische Historisierung Gottes im Befreiungskampf und damit einhergehend der Verlust des Geheimnischarakters Gottes, eine Überforderung des Menschen und Elitisierung der befreiungstheologischen Anhänger.

Im folgenden Kapitel schildert WEBER das Leben einer Frau, die sich inspiriert von der Befreiungstheologie dem politischen Kampf gegen strukturell verursachtes Leid verschrieben hat. María Elena Moyano (1958–1992) brachte es von der armen Bewohnerin der Trabantenstadt Villa El Salvador südlich von Lima bis zur stellvertretenden Bürgermeisterin dieser durch Landbesetzung entstandenen Siedlung, in der sich die Armen, insbesondere die Frauen selbst zu organisieren versuchten. Als Präsidentin der Frauenföderation FEPOMUVES kämpfte sie gegen den Hunger, den Machismo und den Terror des Sendero Luminoso. Letzteres kostete sie das Leben: Senderisten ermordeten sie vor den Augen ihrer Söhne am 15.2.1992. Gustavo Gutiérrez nahm an ihrer Beerdigung teil und würdigte ihr Leben für Frieden und Gerechtigkeit.

Die 80er und frühen 90er Jahre haben gezeigt, dass trotz höchsten Einsatzes eine gerechte Gesellschaft in Lateinamerika nicht aufgebaut werden konnte, vielmehr Leid und Armut sich noch verschärften. WEBER deutet die Studie »Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob« von Gustavo Gutiérrez als Versuch einer Antwort auf diese Erfahrung. Neue Orientierungen für die Befreiungstheologie bedeuten die differenzierte Sicht der Armen, die Betonung der Souveränität Gottes und die Ergänzung von befreiender Praxis durch betrachtende Mystik. Dieser »neue Gutiérrez« (215) kann mit seiner Unterscheidung von prophetisch-anklagender und betrachtend-gläubiger Sprache Gott im Leid gegenwärtig denken, ohne die Theodizeefrage nach der Art europäischer Theologie zu formulieren.

Neben der Figur des Ijob wird der biblische leidende Gottesknecht zum Deutemuster für die Frage nach dem Leid. WEBER beschreibt als dritte Leidbiographie das beeindruckende Leben des gebürtigen Berners Alfredinho Kunz (\* 1920), der in der Nachfolge von Kolbe und Gandhi freiwillig das Leid mit den Armen teilt. Seit 1968 lebt er in Brasilien, zunächst im Nordosten, später in der Favela Lamartina in São Paulo. Die Mit-Leidensbereitschaft prägt die von Kunz gegründete »Gemeinschaft der leidenden Gottesknechte« (ISS), für die die Leidenden in besonderem Maße Abbild Gottes und ihre Schicksale von soteriologischer Qualität sind. Im Unterschied zur Befreiungstheologie sieht Kunz Gott nicht als Befreier, sondern als Tröster, und betont die spirituelle neben der politischen Dimension des Lebens mit den Armen.

Alfredinho Kunz persönlich hat den »Vater der Befreiungsexegese«, Carlos Mesters (\* 1931), zu einem Kommentar der Gottesknechtlieder bei Deuterocesaja angeregt. WEBER zeigt an Schlüsselwerken von Mesters auf, wie sich dieser bemüht, einen Zugang für die Armen, die Träger/innen der aktuellen Offenbarung, zur Bibel und ihrer geschichtlichen Offenbarung zu finden. Erschüttert durch die Erfahrungen in Brasiliens Nordosten, die Mesters in seinem Tagebuch »Sechs Tage in den Kellern der Menschheit« dokumentiert, interpretiert er das Leid schöpfungstheologisch als notwendige Station auf dem Weg der Schöpfung zu ihrem guten Ende. In seinen Gottesknechtskommentaren »Die Botschaft des leidenden Volkes« spitzt er den Gedanken soteriologisch zu: »Das leidende Volk trägt nun, wie Jesus und wie der leidende Gottesknecht, das Leid stellvertretend für andere« (341).

WEBER kann am Thema des Leides zeigen, wie sich frühe befreiungstheologische Konzeptionen herausgefordert von der sich wandelnden Situation weiterentwickelt haben. An den zentralen Werken von Gutiérrez und Mesters entfaltet und diskutiert WEBER die neuen Züge der Befreiungstheologie: die Entdeckung der Kleinen und des leidenden Individuums, der Geheimnischarakter Gottes und die gemeinschaftsbildende Kraft des Leidens helfen, »die Unerträglichkeit des Leides und das Aufgehobensein in Gott« (386) zusammen zu denken. Die Dissertation liest sich geradezu packend, gelingt es ihr nämlich, wissenschaftliche Fachsprache mit lebendigen Schilderungen der Begegnungen in Peru und Brasilien zu verbinden.

**Mensen, Bernhard** (Hg.): *Globalisierung* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Vortragsreihe 1997/98), Steyler Verlag, Nettetal 1998, 124 S.

Die Globalisierungsthematik stand im Vordergrund der Vortragsreihe der Akademie Völker und Kulturen St. Augustin in den Jahren 1997/98, deren Referate in dem von Bernhard MENSEN SVD herausgegebenen Band nachzulesen sind. Die sechs Referenten bedienen sich vorwiegend der ökonomischen Perspektive, von der ausgehend sich weitere thematische Differenzierungen ergeben. Den Reigen der Beiträge eröffnet Rolf HASSE, der die ökonomische Globalisierung als weniger neu, weniger gefährdend und viel gestaltbarer als üblicherweise angenommen charakterisiert. HASSE weist eine pessimistische Sicht der Globalisierung und bremsendes staatliches Verhalten zurück, bezeichnet die Realität der Bundesrepublik Deutschland als »sozialstaatliche Wirtschaft« (21) und fordert eine klar marktorientierte Politik. Der Markt gilt ihm als wirtschaftliche Basisdemokratie. Hans-Jürgen RÖSNER setzt sich mit der Globalisierung als Herausforderung an den Sozialstaat auseinander. Ausgehend von einer Analyse des globalen Standortwettbewerbs macht er auf Anpassungsaufgaben der bestehenden Sozialstaatssysteme aufmerksam. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma sozialer Sicherung verweist er auf die beschleunigte Anpassung durch das »angelsächsische Konfliktmodell«, welches zu Gunsten höherer Mobilitätsbereitschaft soziale Härten in Kauf nimmt, und auf das »rheinische Konsensmodell«, welches marktwirtschaftliche Preisbildungseffekte zu verzögern sucht, eine geringere Spaltung der Gesellschaft erreicht, aber höhere volkswirtschaftliche Kosten (durch längere Anpassungsdauer und höhere Arbeitslosenquote) erzeugt. Schließlich fordert er für die postindustrielle Gesellschaft ein »offenes System« sozialer Sicherung, das von pluralen Erwerbsbiografien ausgeht um marktgerechte Flexibilität zu ermöglichen. Ausgehend von der These, dass in Deutschland der Übergang von der Industriegesellschaft zur Informationsgesellschaft wirtschaftlich verpasst wurde, beklagt Leo A. NEFIODOW Technologiefeindlichkeit und die Praxis der Arbeitnehmer-Mitbestimmung. Diese ließen eine Umstrukturierung von Unternehmen zur Anpassung an neue Basisinnovationen (hier Informationsverarbeitung) nicht zu. Er stellt einen Zusammenhang zwischen gesellschaftlich herrschender Ethik und Wirtschaftsform her. Im Blick auf zukünftige Basisinnovationen nennt er die vorrangige Rolle des Gesundheitsbereiches, in dem er die größten Produktivitätsreserven vermutet. Hier bestehe für die Kirchen die Aufgabe, den Bereich der seelischen Gesundheit durch die Bereitstellung von Sinn-Angeboten zu sichern, um damit die Produktivität der Bevölkerung zu steigern. Im Blick auf die Entwicklungsländer sieht Klaus-Jürgen HEDRICH (MdB, z. Zt. d. Vortrags im BMZ) Chancen der Globalisierung, wenn diese Staaten durch Deregulierung und Liberalisierung ihrer Märkte für Direktinvestitionen günstige Bedingungen schaffen. Als Aufgabe der Entwicklungspolitik benennt er Hilfestellung bei der Eingliederung der Entwicklungsländer in den Globalisierungsprozess. Dazu werde eine Veränderung der Politik in den »Partnerländern« angestrebt. Als Vorbedingung für deutsche Entwicklungshilfe gelten Tendenzbewertungen der Länder im Blick auf Kriterien wie Menschenrechte oder eine marktorientierte soziale Wirtschaftsordnung. Für Afrika macht Hedrich keinen Hoffnungsschimmer aus; dieser Kontinent gilt als vom Globalisierungsprozess ausgeschlossen. Der Sekretär des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, Msgr. Diarmuid MARTIN, formuliert den Beitrag der Soziallehre der Kirche für eine Bewertung der Globalisierung. Im Blick auf die theologische Interpretation der Menschheit als Familie fordert er Solidarität, um zu einer Humanisierung des Globalisierungsprozesses zu gelangen und um den Ausschluss von Menschen aus diesem Prozess zu verhindern. Martin weist auf einen Wandel kirchlicher Einschätzung gegenüber dem freien Markt hin: Der Markt wird nun als zentrales Steuerungselement anerkannt. Wahrung und Schutz des globalen Allgemeinwohls dürften nicht zu einer Beschneidung der Möglichkeiten des Marktes führen. Die Frage der Art und Weise des Nebeneinanders von Wettbewerb und Solidarität lässt sich weder über einen »Dritten Weg« lösen, noch über eine Glorifizierung des Marktes. Auch MARTIN nimmt Stellung zum Problem des Ausschlusses vom Globalisierungsprozess. An dieser Stelle wagt er einen Vorwurf an den privaten Sektor, nämlich den, die Marginalisierungstendenzen

der Globalisierung zu ignorieren. Die Frage nach internationaler Gerechtigkeit beantwortet Karl Graf BALLESTREM für den Bereich der Verteilungsgerechtigkeit. Er macht Grade der Verantwortung zwischen verschiedenen menschlichen Gemeinschaften aus. Damit begründet er seine Ablehnung einer grundsätzlichen globalen Verpflichtung, den Anspruch jedes Menschen auf Leben realisieren zu müssen. In dieser Argumentationslinie lehnt er einen »Weltsozialstaat« ab, dem er im übrigen auch keine Demokratiefähigkeit zubilligt, dafür aber den Verlust christlicher Werte. Schließlich sieht er das Eigentumsrecht im Namen sozialer Gerechtigkeit gefährdet. Als Fazit wird ein Rechtsanspruch auf Entwicklungshilfe im Sinne von Verteilungsgerechtigkeit abgelehnt. Die Kirchen sollten in ihrer Entwicklungsarbeit an die Hilfsbereitschaft der Menschen appellieren, nicht jedoch an den Gedanken der Gerechtigkeit. Das Loblied an den freien Markt und der feste Glaube an die letztlich umfassenden Segnungen der Globalisierung werden in der Einleitung von Bernhard MENSEN getreu wiederholt: Der freie Markt bekommt, was er fordert, die Religion fasst als Basisinnovations-Verstärkerin im Einklang mit der Ökonomie wieder Fuß, Solidarität gelingt an der Wirtschaft vorbei, der Weltsozialstaat bleibt unerwünscht, aber »es bleiben die Liebespflichten dem anderen Menschen gegenüber«.

Münster

Arnd Bünker

**Wetzel, Klaus:** *Wo die Kirchen wachsen. Der geistliche Aufbruch in der Zwei-Drittel-Welt und die Folgen für das Christentum*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1998, 117 S.

Der Autor beginnt seine Überlegungen mit statistischem Material über zwei gegenläufige Bewegungen: Die Krise der europäischen Christenheit einerseits (sie steht in der Gefahr, »in einigen Jahrzehnten in die Bedeutungslosigkeit einer gesellschaftlichen Randgruppe mit Minderheitenstatus« (101) abzusinken), und das Wachstum der Christenheit in der Zwei-Drittel-Welt andererseits. Gründe für letztere Entwicklung findet er im »Wachstum der lateinamerikanischen Christenheit hauptsächlich als Folge des starken Bevölkerungswachstums« und im »merkbareren Wachstum der Christenheit Asiens und Afrikas durch Übertritte zum Christentum« (15).

Die entsprechenden Entwicklungen werden mit Statistiken und Graphiken vielfältig und anschaulich belegt. Der Autor macht zwar auf einige Probleme der statistischen Erfassung aufmerksam (Wer ist Christ und wer nicht? Wie ist zu unterscheiden zwischen Kirchenmitgliedern und solchen, die sich selbst als Christen bezeichnen?), dies hält ihn aber nicht davon ab, seine zentrale These aufgrund der Zahlen zu entwickeln: Nach nahezu 1900 Jahren kontinuierlicher Zunahme des Gewichts der Christenheit Europas – gemessen an der Weltbevölkerung – ist die Christenheit am Ende des 20. Jahrhunderts dem Ziel einer gleichmäßigen Verbreitung auf den Kontinenten nahe gekommen (34/44).

Neben einem Überblick über die Zahlenverhältnisse vermittelt die Herangehensweise des Autors allerdings den Eindruck, dass es ihm mehr um »Zähl Sorge« als um »Seel Sorge« geht: Im Vordergrund steht die »große Zahl« der Christen. Dies verdeutlicht nicht nur der unkritische Umgang mit dem nicht unbelasteten Begriff der »Christenheit«, sondern auch der verengte Begriff der »Mission«.

Interessante Einsichten dagegen sind in WETZELS Analyse der »protestantischen Mission« zu finden: Während sich der Einfluss der Zwei-Drittel-Welt in Katholizismus und modernem Protestantismus deutlich vergrößert (Internationalisierung der Führungsebenen), hat die Dritte Welt bei den Evangelikalen eindeutig die Führung übernommen. Der Grund: »Puritanismus und Pietismus sind historisch gesehen der Ursprungsort der weltweiten protestantischen Missionsbewegung, und die Evangelikalen sind bis heute die Hauptträger der Weltmission. ... Dass alle Erweckungsbewegungen immer zugleich Missionsbewegungen gewesen sind und dass die neuere protestantische Missionsbewegung ein Kind der Erweckung ist und von diesem ihren Ursprung auch

nicht gut abgelöst werden kann, ist notwendige Folge dieses Zusammenhangs« (65f). Die Gründung junger Kirchen sei eben kein Umwandlungsprozess durch Reformation alter Strukturen, sondern Bekehrung von Menschen aus nichtchristlichem Hintergrund. »Die rasch wachsenden protestantischen Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas sind also ganz stark vom Wesen des erwecklichen Protestantismus bestimmt.« Und: »Der wachsende Einfluss der Pfingstbewegung und der charismatischen Bewegung besonders in Lateinamerika und der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Afrika kennzeichnen eine neue Gestalt von Kirche innerhalb oder am Rande des weltweiten Protestantismus« (68f). Perspektivisch seien die rasch wachsenden Kirchen der Dritten Welt »auf dem Wege, innerhalb des Weltprotestantismus die Führung bei den Bemühungen um die Ausbreitung des Evangeliums zu übernehmen« (80f).

Was der Abhandlung von WETZEL ganz fehlt, ist eine kritische Reflexion, die über das zahlenmäßige Wachstum von Christen auf Weltniveau hinausgeht und nach einer »ökumenischen Hermeneutik« fragt, wie sie Konrad Raiser (Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt, Gütersloh 1994, 153ff) angesichts des Scheiterns kontextueller und traditionsorientierter Hermeneutiken anmahnt: »Was sind die hermeneutischen Kriterien, die den Prozess der Kommunikation und des gemeinsamen Streites um die Wahrheit steuern können?« Und zwar des Streites um die Wahrheit innerhalb des Christentums und mit Nichtchristen. Denn alle Erfahrung zeigt, dass die große Zahl Christen soziale und ideologische Konflikte dieser Welt nicht automatisch löst.

Münster

Ludger Weckel

**Conterius, Wilhelm Djulei:** *Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende-Indonesien. Studie zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der Katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission* (Deutsche Hochschulschriften 1170), Verlag Dr. Hänsel-Hohenhausen, Egelsbach 1999, 151 S.

Was wir jetzt Entwicklungsarbeit nennen, ist schon seit mehr als einem Jahrhundert auf der Insel Flores (Indonesien) und an vielen anderen Orten bekannt. Seit dem Anfang der neuen Mission auf Flores 1859 hat die katholische Kirche auch Kaffee- und Kokospflanzungen gestiftet mit dem doppelten Zweck, die neuen Christen Geld verdienen zu lassen und zugleich auch die finanzielle Lage der Mission zu verbessern. Schwestern aber auch Priester (wie der berühmte F. Le Cocq d'Armandville, gest. 1896) und Brüder haben für Verbesserung der Krankenversorgung gearbeitet. Vor allem aber hat die Mission sich um den Unterricht bemüht. 1913 hat die Holländische Kolonialregierung sogar die vollständige Verantwortung für die Insel Flores auf diesem Gebiet der Mission übertragen, wie sie das für die Insel Sumba der Protestantischen Mission getan hatte.

Von seiner Dissertation in Sankt Augustin hat CONTERIUS nur zwei von sechs Kapiteln publiziert. Inhaltsverzeichnis und Literaturverzeichnis der originellen Dissertation nehmen die Seiten 7–18 und 126–151 ein. Auf knapp 110 Seiten lässt dieses Buch die frühere Geschichte hinter sich und beginnt mit dem Jahr 1965, mit den neuen Verhältnissen zwischen Regierung und Mission, nicht nur in Indonesien sondern auch in Deutschland. Hatte es etwas mit Säkularisierung in Deutschland zu tun, dass Entwicklungshilfe als selbständige Aktivität promoviert wurde? Die indonesische Regierung von Suharto hat zwischen 1969–1999 Politik gemacht unter dem Leitfaden von sechs Fünf-Jahres-Entwicklungsplänen (zusammengefasst auf S. 81–87). In dem Stichwort Entwicklung haben beide sich gefunden. Obwohl der erste Flores-Timor-Plan für die Periode 1966–1970 eine integrale sozialökonomische Entwicklung als Ziel hatte, war die praktische Implementation doch ziemlich traditionell: der schulische und medizinische Sektor ist Schwerpunkt geblieben (57). Auch die Eigenleistung hat nicht zu wirklicher Zusammenarbeit geführt. Durch »Bestellung von Grundstücken

durch die örtlichen Behörden oder durch die Mission, Arbeitsleistung der Bevölkerung« und dergleichen wurde ein artifizielles Gleichgewicht gefunden (58). Wie die von der Regierung geplante »Entwicklung« ist auch der kirchliche Einsatz ganz einfach als bezahlte Arbeit klassifiziert worden. Darum klagt man es gebe »eine Mentalität der Mitarbeiter im kirchlichen sozialökonomischen Dienst, die ihre Aufgabe als Quell des Lebensunterhalts und nicht als Apostolatsaufgabe betrachten« (S. 73). Verschiedene Elemente sind nur Wünsche geblieben. Das ist der Fall mit der Gründung einer Wohlfahrtsstiftung der verschiedenen Religionsgruppen (S. 71).

CONTERIUS hat meistens die theologischen Grundfragen im Zusammenhang von Mission und Entwicklungshilfe studiert. Er bietet reiche Zusammenfassungen von kirchlichen Dokumenten, vor allem vom Vaticanum II, aber auch vom deutschen Misereor und der indonesischen Kirche, um das Verhältnis zwischen kirchlicher Entwicklungsarbeit und Mission zu definieren. Der Unterschied zwischen den alten Theorien und der Praxis der indirekten Missionsmittel und der neuen Entwicklungshilfe ist vielleicht doch teilweise nur eine Sache des Wortlautes. Die praktischen Konsequenzen konnten in diese Excerptae dissertatione nur ganz allgemein angedeutet werden. Nach Terminologie und auch Finanzierung sind Entwicklungshilfe und christliche Verkündigung in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr getrennt worden. Das war nur teilweise die indonesische, sondern vor allem die europäische Veränderung. CONTERIUS mahnt uns, diesem Thema in der Missiologie weiterhin nachzugehen.

Utrecht

Karel Steenbrink

**Elberfeld, Rolf:** *Kitaro Nishida (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität* (H. Kimmeler / R. A. Mall (ed.), Studien zur Interkulturellen Philosophie 10). Rodopi, Amsterdam–Atlanta, GA 1999, 314 S.

**Nishida, Kitaro:** *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übersetzt und hg. von Rolf Elberfeld, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, 310 S.

Mit der Arbeit über den nach wie vor als Gründer der neuzeitlichen japanischen Philosophie angesprochenen Kitaro Nishida (1870–1945) und einer Reihe von überzeugenden Übersetzungen japanischer Texte des Philosophen wird deutlich, dass wir in Rolf ELBERFELD einen erstklassigen Vermittler im Ringen um das Verstehen der Kulturen vor uns haben. Seine unter Leitung von Heinrich Rombach und dessen Würzburger Kollegen Ryosuke Ohashi entstandene Promotion vermittelt nicht nur einen Zugang zu dem japanischen Denker, sondern auch wichtige Instrumente eines interkulturell orientierten Denkens. Die Schwierigkeit des Umgangs mit Nishida arbeitet ELBERFELD bereits in der Einleitung heraus. Sie beruht nicht zuletzt auf der Tatsache, dass der Abendländer in ihm nicht direkt einem asiatischen Weisheitslehrer begegnet, sondern einem Asiaten, der sich seinerseits Zugänge zum westlichen Denken zu verschaffen sucht. Die damit im Denken Nishidas sich vollziehende Begegnung von westlichem und ostasiatischem Denken und entsprechender Welterfahrung kann folglich nicht ohne Anstrengung erschlossen werden. Für diese Anstrengung ist ELBERFELD selbst schon deshalb bestens vorbereitet, weil er sich parallel zu seinen philosophischen Studien eingehend mit der japanischen Sprache in Wort und Schrift beschäftigt hat. Das wiederum hat zur Folge, dass die Beschäftigung mit Nishida nicht von einer engen fachphilosophischen Einstellung geprägt ist, sondern aus der sprachlichen Kompetenz heraus die unterschiedlichen kulturellen, geschichtlichen und politischen Voraussetzungen der Lebens- und Denkgeschichte Nishidas mitbedenkt. Damit richtet sich die Aufmerksamkeit zugleich auf das heute vielbesprochene Problem der Interkulturalität, die Arbeit selbst sprengt dabei die Grenzen geisteswissenschaftlicher Disziplinen. Zwei Beobachtungen begleiten die Arbeit: Einmal wirkt die europäische Moderne heute in der Europäisierung der Welt, sodann aber wirkt diese auf Europa

selbst zurück als radikale Selbstrelativierung bis zum europäischen Nihilismus (vgl. 15). Universalismus und Relativismus spielen in gleicher Weise auch in der Entstehung der japanischen Moderne mit. ELBERFELD sucht diese Erfahrung des japanischen Denkers an dessen viel zitiertem Erstlingswerk aus dem Jahre 1911 zu erläutern, von wo aus dann der Blick auf spätere Arbeiten, vor allem aber auf die Themenfelder fällt, die Nishida beschäftigen.

*Teil I:* stellt die Philosophie Nishidas in den Horizont der europäischen Expansion. Dabei bespricht er zunächst die philosophischen Folgen der europäischen Expansion in Europa, skizziert er sodann die Rezeption fremder Kulturen in Japan in einer ersten bewussten Begegnung mit anderen Kulturen und kennzeichnet er schließlich Nishida als Denker der Interkulturation, dieses letzte Kapitel des Teils 1 ist zugleich ein Stück Forschungsgeschichte hinsichtlich der modernen japanischen Philosophie und dient zugleich der Ortung des eigenen Vorhabens.

*Teil II:* Selbst-Verhältnisse – Nishida als interkulturell orientierter Denker setzt bei einer Einführung in Nishidas Studie über das Gute (1911) an und führt über die Arbeiten zu Ort (1926) und Ich und Du (1932) zu Nishidas Beschäftigung mit der Welt. Aus den »Selbst-Verhältnissen« werden folglich in Teil III: Welt-Verhältnisse – Ansätze zu einer Philosophie der Interkulturalität. Der Gedankengang wird in fünf Schritten (mit abschließender Kritik und einem Ausblick) vorgestellt: (1) Welt als dialektisches Allgemeines im Gegenüber von Allgemeinem und Einzelem, Leib und Ausdruck, Handeln und Wissen, (2) Entdeckung von drei Welten in der einen dialektischen Welt: physikalische, biologische und geschichtliche Welt, (3) Welt im Sinne des Weltsebstgewahrens als Religion, (4) Blick auf die Welt als eine bestimmte geschichtliche und kulturelle Welt mit den Ebenen: Gesellschaft, Kultur, Politik und der Konkretisierung: japanischer Staat, (5) Welt im Sinne der welthaften Welt(en) in konkreter Zeit: geschichtliche Gegenwart um 1940, Imperialismus, Krieg und Frieden. Im Schlussabschnitt dieses Teiles (6) setzt sich ELBERFELD mit der seit einiger Zeit in westlicher Sekundärliteratur geführten Kritik an der geschichtlichen Stellung Nishidas und seiner Schüler im Pazifischen Krieg auseinander (vgl. 227–238). Dabei geht es vor allem um folgende Fragen: »War Nishidas Philosophie wesentlich nationalistisch und ethnozentrisch?« (227). »Ist in Nishidas geschichtlichem Entwurf ein »umgekehrter Orientalismus« zu erblicken?« (228). War Japan ethnisch ein Volk? (229f.) »Hat Nishida mit seiner Kulturphilosophie das japanische Kaisertum, den Tennoismus, philosophisch legitimiert?« (231). Ist seine Philosophie an den »Erfordernissen der Moderne« gescheitert? (232). Fragen dieser Art sucht ELBERFELD mit Hilfe seiner Nishida-Studie zurechtzurücken. Damit kommt er zu seinem abschließenden Teil IV: Interkulturalität im Spannungsfeld der Moderne.

Zur Klärung des japanischen Standpunktes greift ELBERFELD auf drei Symposien zurück, die von der Kulturzeitschrift Chuokoron 1942 und 1943 veranstaltet und im wesentlichen von vier japanischen Denkern – Masaaki Kosaka, Keiji Nishitani, Iwao, Koyama und Shigetaka Suzuki – gestaltet wurden. Themen der drei Symposien waren die weltgeschichtliche Lage und Japan, Moral und Geschichtlichkeit des großasiatischen Raumes allgemeiner Wohlfahrt und Philosophie des totalen Krieges (ELBERFELD hat die behandelten und in der Zeitschrift veröffentlichten Einzelthemen zusammen mit der Übersicht über Nishidas Gesamtwerk und einem Glossar japanischer Termini im Anhang wiedergegeben). In seiner Beschäftigung mit den drei Symposien aus der Zeit des 2. bzw. Pazifischen Weltkriegs gewinnt der Vf. einen japanischen Ansatzpunkt für eine Fragestellung, die erst in der 2. Hälfte des verflossenen Jahrhunderts voll zum Tragen gekommen ist und sich um das Verhältnis der europäischen Moderne und die nichteuropäischen Kulturen und damit um ein reflektiertes interkulturelles Verhältnis müht. Zugleich lenkt er damit die Aufmerksamkeit der Philosophie auf ein Denk- und Experimentierfeld, mit dem sich lange Jahre vor allem Theologen und Religionsinteressierte befasst haben. Die Grundthese lautet dann, dass der Weg von der Modernen (im Singular) zu den Modernen (im Plural) führt.

ELBERFELD schließt mit 12 Thesen, die wir gerafft hier vorstellen: (1) Es ist zu unterscheiden zwischen einer interkulturellen Philosophie und einer Philosophie der Interkulturalität (270). (2) Es sind heute zu unterscheiden die Zeit, in der sich Kulturen zufällig begegneten, und die Zeit seit dem

Beginn der europäischen Expansion, die ein globales Bewusstsein erzeugte und Interkulturalität bewusst als ein globales Problem hervortreten lässt (272). (3 bzw. 4) Die Europäische Expansion hat die außereuropäischen Kulturen verändert und zugleich auf die Entwicklung der europäischen Kultur und der Philosophie zurückgewirkt (275). (5) Die Moderne in Europa besteht in einer Aufspaltung der Kultur in voneinander unabhängige Ordnungen (Religion, Philosophie, Wirtschaft, Politik, Kunst, Technik), die sich jedoch unter interkulturellem Einfluss weiterentwickeln (276). (6) Die außereuropäisch sich entwickelnden Modernen sind nicht deckungsgleich mit der europäischen (277). (7) Auch wenn die Interkulturalität in der Begegnung von Ich und Du wurzelt, sind die Konstitutionsbedingungen der Intersubjektivität nicht einfach auf sie zu übertragen (277). (8) Die Philosophie der Interkulturalität erfordert einen philosophisch fundierten, aber in sich pluralen Begriff der Kulturen bzw. Welten (279). (9) Interkulturelle Verhältnisse sind Übersetzungsverhältnisse, die sich u.a. in gesprochener Sprache, Texten, Bildern und Musik vollziehen (281). (10) Eine interkulturelle Philosophie bewährt sich in einem interdisziplinären Kontext, wobei der wechselseitigen Kritik von Politologie bzw. Soziologie und Philosophie eine besondere Bedeutung zukommt (282). (11) Das Phänomen der Interkulturalität ist vorrangig kein begriffliches Problem, sondern vollzieht sich auf der Ebene der Lebenswelten, für den einzelnen Menschen in leibhafter bzw. privater Fremderfahrung (284). (12) Interkulturelle Begegnungen vollziehen sich oft im Rahmen von Institutionen, Staats- und Rechtssystemen (285, hier würde ich anfügen: sowie zwischen Religionsgemeinschaften). Mit den Thesen hat ELBERFELD ein Programm erarbeitet, an dem in der Zukunft viele werden mitarbeiten müssen.

Das 2. hier anzuzeigende Buch liefert zur Dissertation ELBERFELDS unter dem Stichwort der »Logik des Ortes« die schon in seinem zuvor besprochenen Band hervorgehobenen wichtigeren Texte NISHIDAS. In seiner Einleitung führt er selbst erneut in Kürze zu Nishida hin. Geschickt verknüpft er sodann Einführungen und andere Kurztexte des Philosophen, um so gleichsam eine Einführung durch diesen selbst vornehmen zu lassen. Der Band endet mit einer Sektion »Begriffserläuterung« von Nishidas Grundbegriffen bzw. von Begriffen, die bei ihm eine besondere Rolle spielen. Für den unvorbereiteten Leser bieten sich hier gute Einstiegsmöglichkeiten. Beide Werke zusammen bieten einmal eine hervorragende Einführung in das Denken Nishidas, verbinden aber sodann sein Werk mit dem aktuellen Fragehorizont einer im Ringen um wechselseitiges Verstehen sich ereignenden Begegnung der Völker und Kulturen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

**Horster, Detlef:** *Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung*, Junius, Hamburg 1999, 629 S.

Das vorliegende Werk verfolgt eine doppelte Zielsetzung: es liefert in einem ersten Teil einen nahezu vollständigen Überblick über alle gegenwärtigen philosophischen Richtungen, die Ethik ohne Transzendenzbezug begründen wollen, und es bringt im zweiten Teil den Lösungsvorschlag des Autors zu dieser Problematik.

Dementsprechend liest sich der erste Teil wie ein Kompendium gegenwärtiger Richtungen: von der »weibliche(n) Moral« über Postmoderne/Poststrukturalismus (Bauman, Rorty, Welsch, Foucault, Baudrillard, Lyotard, Derrida), die Kommunitarier (Sandel, MacIntyre, Walzer Taylor), C. Nussbaum, die Universalisten (Apel, Habermas, Benhabib, Höse, Rawls, Dworkin, Höffe), sozialmoralische Ansätze (Luhmann, Honneth, Konstruktivismus, Utilitarismus und verschiedene interessenorientierte Konzepte à la Mackie, Hoerster, Singer und Schaber), Motivations- und Affekttheorien (Patzig, Davidson, Held, Köhl, Strawson, Wildt und Tugendhat), Strebens- und Glücksethiken (Wingert, Menke, Krämer, Seel) bis zur Biomoral. All diese gelehrten und teils auch

die Grenzen solcher Entwürfe präzise aufzeigenden Darstellungen dienen als Präludium für den zweiten Teil.

Im zweiten Teil trägt der Autor seine eigenen Gedanken zur Thematik vor und legt gekonnt die sozialen und politischen Voraussetzungen für eine postchristliche Moralkonzeption, ausgehend von der Autonomie als Basis der Moralkonzeption der Aufklärung, dar. Angesichts dieser Tatsache gibt es drei mögliche Geltungsgründe moralischer Regeln: »Moralische Regeln können zum einen gestiftet werden, so wie die Zehn Gebote auf dem Berge Sinai; zum zweiten rekonstruiert, wie die Kommunitarier es tun [...]. Drittens können moralische Regeln in einem Verfahren wie dem Habermasschen Diskurs generiert werden« (436). HORSTER will zeigen, »dass es in der postchristlichen Moral etwas gibt, was eine Analogie zur Offenbarung darstellt« (442), obwohl »auf der Basis eines allgemeinen Moralprinzips die individuell-subjektive moralische Prioritätensetzung möglich ist« (442). Dieses »etwas« ist die Moral der wechselseitigen Anerkennung. »Das Konzept ist, dass die Moral der wechselseitigen Anerkennung verbindlich und daneben die autonome moralische Prioritätensetzung möglich ist, deren Grenzen allerdings von der Moral der wechselseitigen Anerkennung gegeben werden« (451).

Daraus folgt die Unterscheidung des moralischen Bereiches in einen sozialen Teil, der für alle verbindlich ist, und einen individuellen, der der autonomen moralischen Prioritätensetzung unterliegt. Der Autor begründet Moral im sozialen Teil »mit ihrer funktionalen Notwendigkeit, eine einheitliche, alle vergesellschafteten Individuen verbindende Basis zu schaffen, damit Interaktion möglich ist; ja, man kann sagen, damit Gesellschaft überhaupt möglich ist. [...] Um soziale Interaktion möglich zu machen, müssen Verhaltensspielräume festgelegt werden. Moralische Regeln machen es möglich, dass man mit Sicherheit erwarten kann, was man erwartet. Wenn man in einer Notsituation Hilfe braucht, darf man sie von seinen Mitmenschen erwarten, ebenso wie andere das in umgekehrter Weise von uns erwarten dürfen« (570).

Bezüglich des Inhalts der Moral der gegenwärtigen Anerkennung gilt, dass er sich »christlich-jüdischen Überzeugungen zu verdanken hat. [Nur:] An die Stelle der auslegenden Geistlichkeit sind heute Ethikkommissionen getreten« (451). Der Einzelne muss diesbezüglich immer wieder neu seine moralische Urteilsfähigkeit schärfen und sich Rechenschaft drüber geben, was individuell und sozial gilt, und dieses auch wollen. Daran führt kein Weg vorbei. Als Methode dazu schlägt der Autor das Sokratische Gespräch vor. Dadurch soll es gelingen, den sozialen und den individuellen Bereich der Moral »in der moralischen Entscheidung als Einheit« (574) zu erleben.

Viele Zeitgenossen mag diese Konsequenz überraschen, weil sie darin verkappte Theologoumena wiederzufinden glauben. Um so wichtiger ist es, sich angesichts dieser möglichen Kritik den Gedankengang des Buches noch einmal zu vergegenwärtigen, um festzustellen: mehr an sicherem Grund war wohl aus der Vielzahl der Moralbegründungsversuche des ausgehenden 20. Jahrhunderts nicht herauszuholen als der Vorschlag, dass es »in der postchristlichen Moral etwas gibt, was eine Analogie zur Offenbarung darstellt« (442) und dass dieses die Moral der wechselseitigen Anerkennung ist, deren Inhalt sich »christlich-jüdischen Überzeugungen zu verdanken hat« (451). Damit ist die Diskussion zwischen der postchristlichen und der religiös orientierten Moral in neuer Weise eröffnet. Man darf gespannt sein zu erleben, wie diese Diskussion verläuft.

Hannover

Peter Antes

**Pfeiffer, Klaus-Peter** (Hg.): *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. Festschrift für Heinz Robert Schlette*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, 318 S.

Ausgangspunkt dieser originellen Festschrift ist ein Aufsatz zum Thema »Der Marginalismus ist ein Humanismus«, der erstmals 1977 in der *Orientierung* und 1991 in einem Sammelband erschienen ist. Es bietet sich daher an, dass man die Lektüre des Bandes mit dem im Anhang beigegebenen Aufsatz beginnt, zumal die dortigen Vorgaben die eigentliche Diskussion bestimmen. Es geht bei Schlette um Marginalien zu einem Text, den er als Werk des homo faber definiert. Ausdrücklich sagt er, dass Text weder die Welt noch die Natur noch die Geschichte noch das Seiende oder das Sein noch die Wirklichkeit, die Gegenwart oder das Ganze sei. In diesem Sinne ist für ihn der Text selbst »ahuman«. Wenn aber der Ort des Menschen das Marginale ist, kann er sich einmal auf den Text hin ausrichten, er kann sich aber auch vom Text abwenden und blickt dann in die Leere und das Nichts. Um die Ortung des Menschen und seine Chancen geht es dann in dem Band.

Nun ist eigentlich die erste Frage, ob der Vorgabe Schlettes in jeder Hinsicht zuzustimmen ist. Auf diese Frage hat sich vor allem der Herausgeber – Klaus-Peter PFEIFFER – in seinen »Randbemerkungen« – wie ich meine – am eindruckvollsten eingelassen. Denn in der Tat ist die Sichtweise Schlettes auch umkehrbar, d.h. abgesehen von der Tatsache, dass das Verständnis von Text« zu selbstverständlich vorgegeben erscheint, ist die Verteilung von human und ahuman und inhuman weniger eindeutig, als Schlette sie erklärt. PFEIFFER selbst möchte das Verhältnis auch umgekehrt angesehen wissen und in der Existenz im Text die Ermöglichung zu humaner Existenz erblicken, während die Existenz am Rande die Humanität raubt. Es fällt denn auch auf, dass Schlette auf die Konkretion der Marginalisierung menschlicher Existenz, wie sie etwa in Lateinamerika, in der Erfahrung der Armut und der Ohnmacht zu beobachten ist, praktisch nicht eingeht, aber auch der Text letztendlich kein wirkliches Profil erhält. Wäre es nicht doch sinnvoll gewesen, zunächst auf den konkreten Text des Literarischen einzugehen, seinen Zusammenhang mit Kontexten, mit Interpretationen und Kommentaren, mit Übertragungen im Leben von Lesern u.a.m. zu bedenken? Den zentralen Fragen stellen sich nur wenige in der Weise, wie es PFEIFFER tut. In dem Zusammenhang sind in etwa noch Werner Post, dann auch Annemarie Pieper oder Maurice Weyembergh, die Autoren der Beiträge am Ende des ersten Teils »Philosophie«, zu lesen.

Die Beiträge der Festschrift sind vier Leitideen zugeordnet: Philosophie – Theologie – Literatur & Kunst – Politik. Sie sind hier nicht im einzelnen zu besprechen, können nicht einmal genannt werden. Im Bereich Philosophie erkennen die einen in bestimmten Autoren »Marginalisten« (nicht »Marginalisierte«) wieder, genannt werden Nietzsche, Schelling, Montaigne, später Mark Taylor, Camus, Kafka u.a. Andere, zumal Religionsinteressierte, verfolgen ihre Frage in den Randbereich hinein, die Frage nach dem »absoluten Nichts«, die Marginalisierung in interkultureller Übersetzung, im chinesischen Daoismus. Mir fehlen an dieser Stelle die konkreten Beispiele des asiatischen Raums: die Praxis der Autorisierung von Gemälden durch den Autorenstempel am Rand, auch die Zufügung weiterer Namenszüge, die schriftliche(n) Kommentierung(en) am Bildrand, von dorthier die Erinnerung an den Umgang von Abschreibern mit Texten bei uns in den Klöstern und anderswo. Erinnerungen dieser Art würden dafür sorgen, dass die Rede vom Rand weniger spekulativ erscheint, dafür aber sowohl in die geschichtliche Vergangenheit mit ihren Erinnerungsprozessen als auch verstärkt in die erlebte Wirklichkeit heutiger Marginalisierung führt. Warum eigentlich wird der Feminismus so ambivalent als »(k)ein Marginalismus« eingeführt, wo Frauen doch lange genug in einer von Macht geprägten Gesellschaft an die Ränder oder in den Privatbereich abgedrängt waren?

Im zweiten Block melden sich Weggefährten aus der Theologie zu Wort, zumeist mit bekannten Thesen: Paul HOFFMANN, Johann Baptist METZ, Edward SCHILLEBEECKX, außerdem Felix SENN, der die Frage stellt, in wessen Diensten die Theologie steht, schließlich Knut WENZEL. Ähnliches gilt für den Teil zur Literatur und Kunst. Hier waren mir Ingo HERMANN, Paul PETZELS und Ruth

SCHLETTES Texte besonders eindrucksvoll. An Paul PETZEL habe ich freilich die Frage, warum er die von ihm früher so nachdrücklich betonte Rolle von Kommentaren zu Texten nicht gerade in diesen Diskurs um den Rand und die Ränder eingebracht hat. Gerade weil Kommentare in ihrer eigenen Bedeutsamkeit in jüngerer Zeit in der Tat zu wenig bedacht worden sind, hätten seine Überlegungen dazu hier einen Ort gehabt.

Der Band fordert, wie er vorliegt, sehr entschieden zum Mitdenken heraus. Das aber kann nur im Sinne des mit dem Band Geehrten sein. Man hätte sich vielleicht wünschen können, dass er selbst mit seiner Bibliographie anwesend sein würde. Diese hätte vermutlich auf ihre Weise die breite Ausstrahlung und die Vielfalt der Bezüge dokumentiert, die der Herausgeber zusammen mit seinem Mitarbeiterteam Nikolaus KLEIN, Werner POST, Karl-Dieter UHKE und Knut WALF im Vorwort zu Recht angesprochen hat. Doch auch so wünscht man dem Band eine kritische Leserschaft, die das Gespräch mit Heinz Robert Schlette weiterführt.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

*Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:*

Prof. Dr. Heribert BETTSCHIEDER SVD, Steyler Missionswissenschaftliches Institut e.V., Arnold-Janssen-Str. 24, D-53754 Sankt Augustin; Prof. Dr. Andreas FELDTKELLER, Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, Seminar für Religions- und Missionswissenschaft sowie Ökumenik, Burgstr. 25, D-10178 Berlin; Prof. Dr. Christoffer H. GRUNDMANN, Siemeringstr. 34, D-30655 Hannover; Prof. Dr. Juvénal Ilunga JUNGA, Collegio Urbaniano, Urbano VIII, 16, I-00165 Roma; Dr. Jung-Hi KIM, Dpt. of Ethics, Chonnam National Univ., 500-757 Kwangju/South Korea; Eve MULLEN, Ph.D., Schlankreye 59, D-20144 Hamburg; Dr. Christiane PAULUS, 14. Muchtar El Masri, Heliopolis, Cairo, Ägypten; Prof. Dr. Michael SIEVERNICH SJ, Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt am Main; Dr. Gilberto da SILVA, Ebersbach 17A, D-91077 Neunkirchen am Brand; Dr. Ina WUNN, Klingerstr. 1, 30655 Hannover.

*Vorschau auf das nächste Heft:*

Editorial: Der Friede im Glauben – zur Zeit des Cusanus und heute

Walter EULER: »Una religio in rituum varietate«. Die Begegnung der Religionen bei Nikolaus von Kues

Karl-Josef KUSCHEL: Die abrahamischen Religionen heute

Norbert HINTERSTEINER: Interkulturelle Traditionshermeneutik. Zur grenzüberschreitenden Kommunikation der christlichen Tradition bei Robert J. Schreier

# DIE RELIGIONEN UND DER FRIEDE

Die furchtbaren Ereignisse vom 11. September 2001 im UNO-Jahr des Dialogs der Kulturen fordern alle Menschen guten Willens heraus: Wie war es möglich? Was tun, damit sich diese furchtbaren Ereignisse künftig nicht wiederholen? Sofern die Täter aus dem Umfeld des gewaltbereiten apokalyptischen islamischen Fundamentalismus kommen und sich als Märtyrer eines heiligen Krieges verstehen, sind Missionswissenschaft und Religionswissenschaft besonders gefragt. Wie ist es möglich, dass im Schatten der großen monotheistischen Religionen der heilige Krieg immer wieder sein Unwesen treiben kann? Wie ist es möglich, dass wir in der Heimat der drei abrahamischen Religionen seit Jahrzehnten mit Konflikten leben müssen, die wir nicht zu lösen vermögen, obwohl diese Religionen um die Einheit des Menschengeschlechts wissen und an einen universalen, gerechten, barmherzigen und vergebenden Gott glauben? Warum ist in vielen Ländern dieser Welt das friedliche multireligiöse und multiethnische Zusammenleben nicht möglich?

Es wäre zu leicht, die Verantwortung für das Übel in der Welt einem mysterium iniquitatis zuzuschieben. Gewiss, die Symbolik des Bösen in den Religionen und Ursprungsmythen gibt uns zu denken, dass der Mensch das Opfer eines solchen mysteriums ist und daher von Gott nicht weniger Mitleid als Zorn verdient (Paul Ricœur). Aber die Religionsgeschichte ist auch der Raum von menschlicher Freiheit und Verantwortung. Dass die Religionsgeschichte – auch die christliche! – von Gewalt, Menschenverachtung und Depravationen geprägt ist, sollte uns vor allzu viel Optimismus im Hinblick auf den Beitrag der Religionen zum Frieden warnen. Was also tun?

(1) *Im Kleinen und im Großen gründlich vor unseren eigenen Türen wischen.* Diese Empfehlung Karl Barths 1967 für die binnenchristliche Ökumene ist auch für den interreligiösen Dialog unerlässlich. Jede Religion sollte die eigene Geschichte gründlich durchleuchten und die Eigenart der darin vorkommenden Versuchungen zur Gewalt und Intoleranz aufarbeiten. Warum wurde etwa in der christlichen Religionsgeschichte die Theorie des gerechten Krieges, die an sich eine Kriegseindämmungstheorie ist, zur Rechtfertigung von kolonialen Expansionen und Religionskriegen missbraucht? Warum waren Hoftheologen immer wieder bereit, den nationalen Willen zur (Welt-)Macht als gerechten Krieg schönzufärben? Warum konnte das nachkonstantinische Christentum der »Versuchung zur Intoleranz, zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt« (Joseph Ratzinger), nicht widerstehen? Warum hatten wir meistens nur Augen für die eigene Leidensgeschichte, nicht aber für das fremde Leid, das wir mitverursacht haben? Ähnliche Fragen ließen sich in anderen religiösen Traditionen stellen – und beantworten.

(2) *Die Friedensboten der jeweiligen religiösen Traditionen stärker ins Bewusstsein bringen.* Nicht Propheten haben in der Religionsgeschichte gefehlt, sondern die Unterscheidung der Geister und die Fähigkeit, mit einem Herzen aus Fleisch auf sie zu hören. Nach der Eroberung Byzanz' durch die Türken (1453) redeten Nikolaus von Kues und

Johannes von Segovia nicht vom Kreuzzug, sondern vom Frieden und Dialog unter den Religionen. Sie hatten erkannt, dass das Zeitalter der Kreuzzüge der Vergangenheit angehörte und dass zur diskursiven Konfliktlösung zunächst eine bessere Kenntnis der Wahrheit des Anderen nötig war. Beide beschäftigten sich intensiv mit dem Koran. Geschichtswirksam wurden allerdings in der frühen Neuzeit andere Tendenzen.

(3) *Einen gerechten und dauerhaften Frieden suchen.* Der Friede ist biblisch gesprochen »Frucht und Werk der Gerechtigkeit« (Jes 32,17) – auch der menschlichen Gerechtigkeit. In den sechziger Jahren war bekanntlich Entwicklung der neue Name für Friede: »Die zwischen den Völkern bestehenden übergroßen Unterschiede der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, wie auch der Lehrmeinungen, sind dazu angetan, Eifersucht und Uneinigkeiten hervorzurufen und gefährden so immer wieder den Frieden. [...]. Der Friede besteht nicht einfach im Schweigen der Waffen, nicht einfach im immer schwankenden Gleichgewicht der Kräfte. Er muss Tag für Tag aufgebaut werden mit dem Ziel einer von Gott gewollten Ordnung, die eine vollkommeneren Gerechtigkeit unter den Menschen herbeiführt« (*Populorum progressio* 76). Was ist in den letzten Jahrzehnten daraus geworden? Haben wir eine gerechtere Welt aufgebaut oder die Kluft zwischen reichen und armen Ländern vertieft und »Winde« gesät?

(4) *Eine Pädagogik der Vergebung praktizieren.* In seiner Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2002 hat Papst Johannes Paul II. betont: »Kein Friede ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Vergebung [...]. Der Dienst, den die Religionen für den Frieden und gegen den Terrorismus leisten können, besteht genau in der *Pädagogik der Vergebung*, weil der Mensch, der vergibt oder um Vergebung bittet, begreift, dass es eine Wahrheit gibt, die größer ist als er, und durch deren Annahme er über sich selbst hinauszuwachsen vermag.« Eine Pädagogik der Vergebung – die die objektiven Forderungen der Gerechtigkeit (Wiedergutmachung des Schadens, Genugtuung für die Beleidigung) nicht abhebt, sondern deren Erfüllung voraussetzt! – entsteht nicht, wenn jeder darauf wartet, dass der andere den ersten Schritt tut, sondern nur wenn wir bereit sind, die »höhere Gerechtigkeit« der eigenen religiösen Tradition zu praktizieren.

(5) *Eine interreligiöse Praxis des Gebetes gestalten.* Was sich Cusanus nur als himmlisches Gespräch erträumen konnte, ist heute vielfach Wirklichkeit geworden: Die Führer der wichtigsten Religionen der Welt beten seit Jahren regelmäßig an einem gemeinsamen Ort für den Frieden. Auch wenn die Gottesvorstellungen verschieden sind, ist doch der gemeinsame Wille da, die Kraft des Gebetes in der eigenen religiösen Tradition – es gibt keine Religion ohne Gebetspraxis – für den Frieden zu nutzen. Die abrahamischen Religionen sollten dabei in Erinnerung rufen, dass wir zur Verzeihung und Versöhnung nur fähig sein können, weil wir sie zuvor als milde Gabe Gottes erfahren haben, der »Vater des Erbarmens« (2 Kor 1,3) ist. Denn nichts wäre für den modernen Menschen trostloser als der abwesende Gott der Schreckensvision von Carl Amery, der angesichts der Maßlosigkeit unserer Sünden uns sein Erbarmen entzieht und das Ende der Versöhnung ankündigt: »was rufst du um hilfe, törichter? Ich helfe dir nicht. du hast dir selbst geholfen«.

Mariano Delgado

# UNA RELIGIO IN RITUUM VARIETATE

## // Die Begegnung der Religionen bei Nikolaus von Kues

von Walter Andreas Euler

Nikolaus von Kues bzw. Nicolaus Cusanus wurde 1401 in dem Ort Kues als Sohn eines Kaufmannes, der Moselschiffe besaß, geboren.<sup>1</sup> Cusanus' Eltern waren zwar recht wohlhabend, aber er war bürgerlicher Herkunft. Es ist deshalb erstaunlich, dass Cusanus in seiner späteren Karriere in Bereiche vordringen konnte, die eigentlich dem hohen Adel vorbehalten waren.

Nikolaus machte nach Universitätsstudien, zunächst im kirchlichen Recht, später auch in Philosophie und Theologie in Heidelberg, Padua und Köln schnell Karriere als Jurist und Diplomat im kirchlichen Dienst. 1448 wurde er zum Kardinal, 1450 zum Bischof von Brixen in Südtirol ernannt. Bevor er sein Bischofsamt in Brixen antreten konnte, reiste er als päpstlicher Legat 1451/52 durch das gesamte deutsche Reich, um den Jubiläumsablass des Jahres 1450 zu verkündigen und kirchliche Reformen in den Bistümern, Reichsstädten und Klöstern durchzusetzen. Durch diese beiden Ämter (Kardinal und Bischof von Brixen) wurde er, der Bürgersohn von der Mosel, einem Prinzen gleichgestellt und war zugleich ein Fürst des deutschen Reiches. Es ist nicht verwunderlich, dass sein Aufstieg ihm auch Neid und Missgunst eintrug.

Als Bischof von Brixen bemühte er sich um umfassende Reformen in seinem Bistum. Nikolaus' Tätigkeit als Bischof von Brixen würde eine eingehende Würdigung verdienen.<sup>2</sup> Von den anderen Bischöfen seiner Zeit unterschied er sich nämlich dadurch, dass er sich nicht so sehr als ein Fürst, sondern als Seelsorger verstand, der sich für die ihm anvertrauten Gläubigen in einem fast schon modernen Sinn verantwortlich fühlte. Im Zentrum seines Wirkens stand die Verkündigung des Gotteswortes in Form der Predigt. Von Nikolaus sind fast 300, teilweise sehr umfangreiche und gewissermaßen als philosophisch-theologische Traktate konzipierte Predigten erhalten, die zum Großteil während der genannten Legationsreise und zu der Zeit entstanden, als er als Bischof in Brixen tätig war. Dazu muss man wissen, dass es im Spätmittelalter für Bischöfe völlig unüblich war, selbst

---

<sup>1</sup> Zur Biographie des Nikolaus von Kues vgl. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie*, Münster 1992; zum philosophisch-theologischen Werk des Cusanus vgl. u.a. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster 1989; R. HAUBST, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991; K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt/M. 1998.

<sup>2</sup> Vgl. H.J. HALLAUER, *Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst in Brixen*, Trier 2000.

zu predigen. Nikolaus dagegen ist sogar auf Eseln in hochgelegene Bergdörfer geritten, um persönlich Kirchen einzuweihen und den Gottesdienst mit Predigt mit der einheimischen Bevölkerung zu feiern. Außerdem bemühte er sich nachhaltig um die Bildung des Klerus durch die Abhaltung von Diözesansynoden, und er bekämpfte den Aberglauben, u.a. auch den Hexenwahn, der gerade im Gebirge weit verbreitet war.

Da diese Reformen den Interessen des einheimischen Adels widersprachen, wurde er bedroht und musste schließlich fluchtartig sein Bistum verlassen. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er ab 1459 an der römischen Kurie. Der damalige Papst war Pius II., vormals Enea Silvio Piccolomini, einer der ersten hochgebildeten Humanisten auf dem Stuhle Petri, ein enger Freund des Cusanus seit den 30er Jahren des 15. Jahrhunderts. 1464 starb Nikolaus. Er liegt begraben in seiner römischen Titelkirche »San Pietro in Vinculi«, sein Herz befindet sich im St. Nikolaus-Hospital in Kues, das Cusanus gestiftet hat. Noch heute verbringen dort wie zu Zeiten des Stifters 33 alte Menschen ihren Lebensabend. Im Hospital befindet sich ebenfalls noch immer die Bibliothek des Cusanus, eine der bedeutendsten und wertvollsten Privatbibliotheken des späten Mittelalters.

Das Bemerkenswerte am Leben des Nikolaus von Kues ist, dass er nie die ruhige und zurückgezogene Existenz eines Universitätsgelehrten führte und nicht führen wollte (er hatte zwei Angebote für kirchenrechtliche Lehrstühle, die er ablehnte), sondern über viele Jahre hinweg höchste politische und zugleich kirchliche Ämter innehatte und trotzdem auf vielen Gebieten, vor allem im Bereich der Theologie und der Philosophie, große Leistungen vollbrachte. Auch für die experimentellen Wissenschaften interessierte er sich und er schrieb ein Buch über Experimente mit der Waage, die er selbst durchgeführt hatte (*Idiota de staticis experimentis*). Er betrieb ebenfalls astronomische Forschungen und eine der ältesten Landkarten von Mitteleuropa geht auf ihn zurück. Wir haben von dieser Tatsache Kenntnis, weil auf der zweitältesten Karte des deutschen Reiches, die erhalten geblieben ist, zwischen den Städten Trier und Koblenz nur ein Ort eingetragen ist, das kleine Dorf Kues, aus dem Cusanus stammte. Außerdem bewies er noch vor dem italienischen Humanisten Lorenzo Valla die Unechtheit der sogenannten Konstantinischen Schenkung und überwand bereits 100 Jahre vor Nikolaus Kopernikus das ptolemäisch-geozentrische Weltbild, demzufolge die Erde im Mittelpunkt des Universums ist.

Cusanus, der geistig an der Schwelle von Mittelalter und Neuzeit steht, eröffnet die Reihe jener europäischen Denker, die nicht schul- und institutionengebunden, sondern nur individuell auf sich gestellt, die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften maßgeblich geprägt haben. Dazu gehören außer ihm u.a. auch: Leonardo da Vinci, Erasmus von Rotterdam, Kopernikus, Kepler, Descartes, Spinoza und Rousseau. Ebenso wie er selbst keiner wissenschaftlichen Schule angehörte, so hat er auch seinerseits keine Schule gebildet.<sup>3</sup> Das Denken des Cusanus eignet sich nicht für eine schulmäßige Aneignung und er selbst stand der Haltung der Universitätswissenschaft skeptisch gegenüber. Sein Ideal ist nicht die professorale, sich aus Büchern und überkommenem Wissen speisende Existenz (obwohl er ein großer Büchersammler war!), sondern die Haltung des »Idiota«, des Laien,

<sup>3</sup> Vgl. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues – Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit*, Trier 1994, 10.

der vorurteilsfrei die Phänomene der Wirklichkeit untersucht und zu ihrem tieferen Grund vordringt. Sein Motto lautete im Anschluss an Spr 1,20: »sapientia foris clamat in plateis« (»Die Weisheit ruft draußen auf den Plätzen«)<sup>4</sup>, d.h., man muss sie in der Erfahrung des Alltäglichen suchen und zu erkennen lernen.

Das zentrale Anliegen seines Lebens und Werkes ist der Einsatz für die Versöhnung des Getrennten, die Überwindung von Gegensätzen, das Aufzeigen einer alles Seiende durchwaltenden Einheit, die Konkordanz und Harmonie – zwei zentrale Grundbegriffe des cusanischen Denkens – ermöglicht. Unter diesen Leitideen stehen sowohl seine Bemühungen um eine Reform der Kirche – sein erstes großes Werk aus dem Jahre 1433/34 behandelt dieses Thema unter dem programmatischen Titel *De concordantia catholica* (Die allgemeine, katholische Eintracht; damit ist nicht nur die Einheit innerhalb der römisch-katholischen Kirche, sondern der gesamten Christenheit gemeint) –, als auch seine philosophisch-theologischen Schriften. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass das bekannte, 1440 entstandene Werk *De docta ignorantia* (Das belehrte Nichtwissen) Gott als die *coincidentia oppositorum*, als Versöhnung der Gegensätze, betrachtet. Die Vorstellung, dass die Vernunft in »belehrtem bzw. wissendem Nichtwissen« (*docta ignorantia*), d.h. im Wissen um ihre Grenzen und ihre Vorläufigkeit, danach streben muss, jene innere Übereinstimmung alles Seienden zu ergründen, die von Gott stammt und sich in allem Seienden manifestiert, bildet die Mitte des cusanischen Denkens. Im Epilog der Schrift *De docta ignorantia* heißt es: »Es muß das dringlichste Anliegen unseres Geistes sein, sich zu jener Einfachheit zu erheben, wo das Widersprüchliche ineinsfällt.«<sup>5</sup> Dieser Gedanke findet seinen Niederschlag in unterschiedlicher Form in praktisch allen philosophisch-theologischen Schriften des Cusanus. Er ist natürlich auch von fundamentaler Bedeutung für seine Religionspekulation, der wir uns nun ausführlicher zuwenden wollen.

## I

Cusanus gilt als Vordenker des interreligiösen Dialoges. Seinen diesbezüglichen Ruhm begründet insbesondere die Schrift *De pace fidei* (Der Friede im Glauben).<sup>6</sup> Dieses Werk enthält bereits in seinem Titel ein Programm: Es beabsichtigt, die theoretischen Grundlagen für die Verwirklichung der Einheit unter den Religionen zu liefern und so dem Frieden im

<sup>4</sup> *Idiota de sapientia I; Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (im Folgenden: h) V, ed. R. STEIGER, Hamburg <sup>2</sup>1983, N. 3, Z. 10–12.

<sup>5</sup> *De docta ignorantia*, Epist. auctoris; h I, ed. E. HOFFMANN / R. KLIBANSKY, Leipzig 1932, S. 163, Z. 14–16.

<sup>6</sup> Zu *De pace fidei* s. die textkritische Edition: h VII, ed. R. KLIBANSKY / H. BASCOUR, Hamburg 1959; lat.-dt. Textausgabe: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften*. Herausgegeben und eingeführt von Leo GABRIEL, übersetzt von Wilhelm und Dietlind Dupré, Bd. III, Wien 1967, 705–797; vgl. außerdem die einzelnen Beiträge in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Bd. 16, Mainz 1984: Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues; W. HEINEMANN, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues*, Altenberge 1987, 52ff.; W.A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg-Altenberge <sup>2</sup>1995, 160ff.

Glauben und damit auch unter den Menschen und Völkern zu dienen. Interessant ist, dass Cusanus sein Werk nicht *De unitate fidei*, Die Einheit im Glauben, sondern *De pace fidei*, Der Friede im Glauben, nennt. Der Friede ist offensichtlich das vorrangige Ziel für ihn. Dies erklärt sich aus den Zeitereignissen, in denen die Religionsverschiedenheit noch viel stärker als heute die Ursache von Streit und Krieg darstellte.

Am 29. Mai des Jahres 1453 hatte das Heer des Türkensultans Mehmed II., des Eroberers, die Stadt Konstantinopel, das letzte Bollwerk des byzantinischen Kaisertums, erobert. Dabei kam es im Namen der Religion zu großen Greueln, viele Menschen wurden getötet oder versklavt, bedeutende Kulturgüter und Kunstschätze sinnlos zerstört. Der Untergang des christlichen Konstantinopel war für das ganze Abendland ein traumatisches Ereignis: Angst und Schrecken vor den Türken und vor der scheinbar unaufhaltsamen Expansion der Muslime verbreiteten sich.

Der Kardinal und Bischof Nikolaus von Kues litt am Fall der Stadt am Bosphorus besonders, weil er diese 1437 zusammen mit einer päpstlichen Delegation besucht hatte und von ihrer Schönheit sowie ihrem kulturellen Reichtum tief beeindruckt war. Und doch reagierte er in dieser Situation ganz anders als die meisten seiner Zeitgenossen. Während diese nach Rache riefen und trotzig Kreuzzugspläne schmiedeten, hatte er in seiner Bischofsstadt Brixen eine Vision, in der er einen Weg zum Frieden zwischen den verschiedenen Religionen schaute. Dies kommt in den ersten Sätzen dieses Werkes zum Ausdruck:

»Die Kunde von den Grausamkeiten, die kürzlich in Konstantinopel vom Türkenkönig verübt worden sind und jetzt bekannt wurden, hat einen Mann, der jene Gebiete einstmals sah, so mit Inbrunst zu Gott erfüllt, dass er unter vielen Seufzern den Schöpfer aller Dinge bat, er möge die Verfolgung, welche wegen der verschiedenen Religionsausübung mehr denn je wütete, in seiner Güte mildern. Da geschah es, dass dem ergriffenen Mann nach einigen Tagen – wohl auf Grund der täglich fortgesetzten Betrachtung – eine Schau zuteil wurde, aus der er entnahm, dass es möglich sei, durch die Erfahrung weniger weiser Männer, die mit all den verschiedenen Gewohnheiten, welche in den Religionen über den Erdkreis hin beobachtet werden, wohl vertraut sind, eine einzige und glückliche Einheit zu finden, und durch diese auf geeignetem und wahrem Weg einen ewigen Frieden in der Religion zu bilden.«<sup>7</sup>

Die geistige »Schau«, von der Cusanus spricht, macht den Verfasser zum Zeugen einer himmlischen Versammlung, in der außer den erwähnten weisen Männern auch Gott-Vater, das göttliche Wort, Engel, Petrus und Paulus auftreten. Die insgesamt 17 Weisen repräsentieren verschiedene Völker und die Cusanus bekannten Religionen. Sie stehen für die antike Kultur, die bedeutendsten europäischen Nationen, das Judentum, den Islam, Indien und das Reich der Tataren.

Besonders reizvoll und religionsphilosophisch interessant sind die ersten drei Kapitel des Werkes, in denen eine Art himmlischer Thronrat geschildert wird.<sup>8</sup> Gott selbst berichtet

<sup>7</sup> C. 1; h VII, S. 3, Z. 3 – S. 4, Z. 5.

<sup>8</sup> Vgl. h VII, S. 4, Z. 8 – S. 10, Z. 22.

zunächst über die tragischen Botschaften von Glaubenskriegen und Zwangsbekehrungen, die aus der Erde zu ihm dringen. Darauf antwortet der höchste, der von Gott als Behüter der Provinzen und Religionen eingesetzten Engel, dass Arbeit und Sorge die meisten Menschen daran hindern, zur Selbsterkenntnis und zur Erkenntnis des verborgenen Gottes, des deus absconditus, zu gelangen. Aus diesem Grund schickte Gott den Menschen »Könige und Seher, die Propheten genannt werden«, doch die Völker verstanden die Prophetenworte so, als ob sie Gott selbst, von Angesicht zu Angesicht, gesprochen hätte. Sie sonderten sich, ihren Gewohnheiten verhaftet, die sie für die einzige Wahrheit hielten, gegeneinander ab und entzweiten sich.

Deshalb bittet der Engel Gott um eine neue Offenbarung, durch die die Menschen, die ja in den verschiedenen Riten und Namen allein das eine göttliche Gute und Wahre suchen, erkennen, dass es nur eine Religion in der Vielfalt der Riten (una religio in rituum varietate) gibt. Deren Fülle und Verschiedenheit kann der Mehrung der Frömmigkeit in einer Art friedlichem Wettstreit der Völker untereinander dienlich sein und dadurch werden ebenfalls Hass, Neid und Krieg unter den Nationen ein Ende finden.

Gott weist die Bitte des Engels zurück, da der mit freiem Willen begabte Mensch, verführt durch den Teufel, weder den Propheten noch auch dem in die Welt gekommenen menschengewordenen Wort Gottes folgte, um gemäß dem wahren inneren Menschen zu leben und so die Unsterblichkeit im Wort Gottes zu erlangen.

In diesem Augenblick greift das göttliche Wort selbst fürsprechend für den Menschen in die Debatte ein. Es verweist auf die Instabilität der Verhältnisse und Anschauungen in der Welt, die beständiger Überprüfungen bedürfen, damit die eine Wahrheit erkannt werde. Geschieht dies jedoch, so ist es möglich, alle Verschiedenheit der Religionen in den einen rechten Glauben zu führen. Dieser Vorschlag einer Prüfung der Inhalte der Religionen gefällt Gott-Vater und er beauftragt die Engel, erfahrene Männer, eben die bereits erwähnten Weisen, aus allen Religionen und Völkern, zum himmlischen Rat zu holen, damit sie dort, wie das göttliche Wort ausführt, in gemeinsamer Unterredung eine Übereinstimmung über die Einheit in der Religion erzielen.

Der »Prolog im Himmel«, wie Rudolf Haubst die ersten drei Kapitel des Buches in Anlehnung an Goethes Faust nennt<sup>9</sup>, wurde etwas ausführlicher skizziert, weil in ihm sehr schön deutlich wird, dass es sich bei *De pace fidei* nicht um einen trockenen scholastischen Traktat handelt; bedingt durch die Dialogform und die exklusiven Gesprächspartner werden die wahrlich tiefen Gedanken des Kardinals in einer anregenden Art und Weise dargeboten. Aus der Einleitung ergibt sich, dass in dem nun folgenden Disput zwischen dem göttlichen Wort, das später durch Petrus und dieser durch Paulus abgelöst werden, mit den nacheinander auftretenden Weisen, nach der substantiellen Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Religionen gesucht wird.

Es geht also keineswegs darum, etwa eine existierende Religion mit einer anderen zu vertauschen, sondern das zu erkunden, was alle Religionen als ihren wahren, inneren Kern

<sup>9</sup> NIKOLAUS VON KUES, *De pace fidei – Der Friede im Glauben*. Dt. Übers. v. R. HAUBST, Trier 1982, 5.

voraussetzen.<sup>10</sup> Diesen Kern nennt Nikolaus die *una religio*, die eine wahre Religion, die sich in einer Vielzahl von Riten und Gebräuchen (*varietas rituum*) ausdrücken kann, deshalb der programmatische Leitgedanke der Schrift: *una religio in rituum varietate* (eine Religion in der Vielfalt der Riten).<sup>11</sup>

Meint dieses Schlagwort die ursprüngliche Naturreligion, der vor der Entstehung der verschiedenen Hochreligionen alle Menschen anhängen, bzw. jenen kleinsten gemeinsamen Nenner aller Religionen, den das religiöse Freidenkertum der Aufklärungszeit suchte? Sicherlich nicht! Die weiteren Darlegungen in *De pace fidei* zeigen nämlich, dass Cusanus präzise Vorstellungen von den Fundamenten besitzt, auf denen die eine, wahre Religion, die die Religion aller Menschen werden soll, ruht. Vermittels vieler ineinandergreifender spekulativ-religionsphilosophischer Gedankenschritte werden folgende für den wahren Glauben konstitutiven »Bausteine« entschlüsselt: Der monotheistisch-trinitarische Gottesbegriff, die Gestalt des gott-menschlichen Mittlers und Erlösers, die Auferstehung der Toten und der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben, d.h. aus einer Haltung des unbedingten und vorbehaltlosen Vertrauens auf Gott und seine Führung. Diese Glaubenswahrheiten drücken sich – wie bereits erwähnt wurde – in Riten und Gebräuchen aus, welche Nikolaus »die veränderlichen Zeichen der unveränderlichen Glaubenswahrheit« nennt.<sup>12</sup>

Es ist offensichtlich, dass in *De pace fidei* die anvisierte »*una religio*«, die eine Menschheitsreligion und das Christentum weitgehend miteinander identifiziert werden. Dabei ist allerdings zweierlei bemerkenswert:

Nikolaus erklärt, dass nur die wirklich zentralen Glaubensinhalte des Christentums universal verbindlich gelten sollen. Er hat also schon 500 Jahre vor dem II. Vatikanum eine klare Vorstellung von dem Gedanken der »Hierarchie der Wahrheiten«. <sup>13</sup> Er unterscheidet deutlich zwischen jenen relativ wenigen Elementen der Religion, deren Annahme ihm aus philosophischen Erwägungen unverzichtbar scheint, sowie jenen Facetten des religiösen Lebens, zu denen beispielsweise die Formen des Gottesdienstes, des religiösen Brauchtums und der Frömmigkeit gehören, bei denen je nach Ort und Zeit verschiedene eine Vielfalt herrschen kann. Diese Vielfalt ist – so betont Cusanus ausdrücklich – nicht nur legitim, sondern vermag sogar zur Mehrung des Gotteslobes beizutragen.<sup>14</sup> Damit nimmt Nikolaus auch das seit dem letzten Konzil viel diskutierte Postulat der »Inkulturation des Glaubens« vorweg, welches besagt, dass der Glaube in unterschiedlichen Kulturen eine je eigene Gestalt besitzen soll. Das Christentum eines Afrikaners oder Asiaten kann sich also berechtigterweise in anderen religiösen Formen ausdrücken als das Christentum eines Europäers.

Außerdem: Die Wahrheit und die Geltung des christlichen Glaubens werden in *De pace fidei* nicht einfach behauptet, sondern sollen sich auf der Basis weniger Prinzipien, vor

<sup>10</sup> C. 4; h VII, S. 11, Z. 11–12.

<sup>11</sup> C. 1; h VII, S. 7, Z. 10–11.

<sup>12</sup> C. 16; h VII, S. 52, Z. 1–2.

<sup>13</sup> S. dazu II. VATIKANISCHES KONZIL, *Dekret über den Ökumenismus (Unitatis redintegratio)*, Nr. 11.

<sup>14</sup> C. 1; h VII, S. 7, Z. 11–14.

allem neuplatonischer Herkunft, als philosophisch begründet erweisen. So zeigt er, dass die Vielfalt der seienden Dinge die Existenz eines einheitlichen schöpferischen Prinzips, eben Gottes, voraussetzt, das bereits alle möglichen Ausfaltungen in komplikativer, eingefalteter Fülle enthält.<sup>15</sup> Einen Zugang zur Trinität sieht Nikolaus – vereinfacht dargestellt – in den trinitarischen Strukturen der Schöpfung. Da er die Schöpfung als Theophanie, d.h. als ein Abbild Gottes versteht, kann er von ihren Merkmalen auf den Schöpfer schließen. Im Universum waltet nach Cusanus eine umfassende »analogia Trinitatis«, die auf die Trinität ihres göttlichen Ursprungs verweist.<sup>16</sup> Von besonderer Bedeutung ist für Nikolaus die Frage der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Dieses Thema wird im dritten Abschnitt dieses Artikels ausführlicher behandelt werden.

Der visionäre Dialog endet damit, dass die Weisen von Gott, dem »König der Könige« aufgefordert werden, zu ihren Völkern zurückzukehren, um unter ihnen die im Himmel erlangte Einheit der Religionen durchzuführen und diese schließlich in Jerusalem, dem gemeinsamen Zentrum, feierlich zu verkünden.<sup>17</sup> Nikolaus hat dabei sicherlich auch an das neue Jerusalem der Apokalypse, die eschatologische Heimstatt der Menschen bei Gott, gedacht. Will also Cusanus mit seiner kühnen Vision vom möglichen Frieden im Glauben nur vertrösten auf den jüngsten Tag, an dem Gott alles mit sich versöhnen wird? Mit einer solchen Einschätzung wäre sein Anliegen ernstlich missverstanden. Denn indem der Kardinal darauf hinweist, dass sich hinter den vordergründigen Verschiedenheiten der Religionen eine substantielle Einheit verbirgt, zeigt er auch, wie sich bereits in dieser Welt das Ziel der Einheit der Religionen durch fortschreitende Einigung anstreben lässt. Dieses Ziel ist heute so aktuell wie zur Zeit des Cusanus. Der Weg dahin kann nur der Dialog zwischen den Religionen sein, in dem die gemeinsamen Anliegen der Religionen zur Sprache gebracht werden. Ein solches interreligiöses Gespräch empfiehlt Nikolaus von Kues ausdrücklich: »Es ist besser miteinander zu sprechen als gegeneinander Krieg zu führen« (*potius ... conferendum quam bellandum*),<sup>18</sup> schreibt er in einem Brief vom 29. Dezember 1454 an den spanischen Theologen Johannes von Segovia.

Die nicht sehr umfangreiche Schrift *De pace fidei* ist ein ungewöhnlich facettenreiches Werk. Ganz mittelalterlich erscheinende Überlegungen stehen dabei oft unvermittelt neben Gedanken, die über seine Epoche hinausweisen. So bietet das Buch – ob von Cusanus intendiert oder nicht, sei dahingestellt – eine religionsphilosophische Begründung der Toleranzidee, wenn man nur die ersten drei Kapitel ins Auge fasst. Es erscheint als vernunftorientierte Verteidigung der trinitarisch-christologischen Hauptdogmen des Christentums, wenn man sich auf die Kapitel 4–15 konzentriert. Im 16. Kapitel wird in religionswissenschaftlich bedeutsamer Weise im Gespräch zwischen Paulus und dem Tataren die Rechtfertigungsdoktrin als universaler, die Religionen übergreifender Heilsweg entfaltet und zugleich ein auf dem neutestamentlichen Liebesgebot und der »Goldenen

<sup>15</sup> Vgl. c. 4–6; h VII, S. 11, Z. 2 – S. 17, Z. 19.

<sup>16</sup> Vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952.

<sup>17</sup> C. 19; h VII, S. 62, Z. 20 – S. 63, Z. 5.

<sup>18</sup> *Epistula ad Ioannem de Segobia*; h VII, S. 100, Z. 13–14.

Regel« fußendes universales Ethos (man könnte auch sagen: Weltethos) vorgestellt.<sup>19</sup> Die Schrift erinnert schließlich an die Ringparabel aus Lessings *Nathan der Weise*, wenn man sich die These von der legitimen Vielfalt der religiösen Riten, die einen frommen Wettstreit in der Gottesverehrung bewirken sollen, vor Augen hält.

Der große Ideenreichtum der Schrift ist auch die Ursache dafür, dass Cusanus' Werk über den Frieden im Glauben im Lauf der Geschichte die unterschiedlichsten Interpretationen erfahren hat und noch immer erfährt. In dieser Hinsicht vollzieht sich gerade in den letzten Jahrzehnten ein interessanter Wandel, der mit der tiefgreifenden Veränderung der westlichen Einstellung zu nichtchristlichen Religionen zusammenhängt. Wunderten, ja man kann sogar sagen: empörten sich vor dem II. Vatikanischen Konzil zahlreiche Ausleger über die bemerkenswerten Zugeständnisse, die Cusanus als Kardinal der römischen Kirche gegenüber Nichtchristen macht, so betonen die vom gegenwärtig dominierenden Pluralismus und Relativismus beeinflussten Interpreten eher die christliche Enge und Begrenztheit seiner Sicht der Welt der Religionen.<sup>20</sup> Beide Sichtweisen scheinen mir Cusanus' eigentliches religionsphilosophisches und religionstheologisches Anliegen nicht zu treffen, von dem noch die Rede sein wird.

## II

Wenige Jahre nach *De pace fidei*, 1460/61, verfasst Nikolaus *Cribratio Alkorani*, eine umfassende Auseinandersetzung mit der Religion des Islams, welche wie ihr Titel sagt, den Koran sichten bzw. sieben, d.h. seine wesentlichen Inhalte und Gehalte sowie die Geschichte seiner Entstehung beurteilen möchte.<sup>21</sup>

Dieses Werk, das nach der Intention des Kardinals seinem Freund Papst Pius II. als Argumentationshilfe für ein großes Lehrschreiben an den türkischen Sultan Mehmed II. dienen sollte, zeigt wie intensiv er die ihm zugänglichen islamkundlichen Quellen studiert hat.<sup>22</sup> In seinen Urteilen zum Islam ist er weitgehend von ihnen abhängig. So kann die »Sichtung des Korans« als Musterbeispiel für den Kenntnisstand der Christen über den Islam im 15. Jahrhundert gelten.

Einerseits polemisiert Cusanus gegen den Propheten Mohammed und den Koran, andererseits lässt er sich bei seiner Koranlektüre von einem hermeneutischen Grundsatz leiten, den er selbst *pia interpretatio* nennt. Diese sogenannte »fromme Auslegung« bedeutet

<sup>19</sup> Vgl. h VII, S. 55, Z. 10–15.

<sup>20</sup> Vgl. dazu u.a. W. HEINEMANN, *Einheit in Verschiedenheit* (wie Anm. 6), 100–110.

<sup>21</sup> Textkritische Edition: h VIII, ed. L. HAGEMANN, Hamburg 1986; lat.-dt. Textausgabe: NIKOLAUS VON KUES, *Sichtung des Korans*, hg. von L. HAGEMANN u. R. GLEI, 3 Bde., Hamburg 1989–1993. – Zur *Cribratio Alkorani* vgl. außerdem L. HAGEMANN, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*, Frankfurt/M. 1976; DERS., *Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam*, Altenberge 1983; W.A. EULER, *Unitas et Pax* (wie Anm. 6), 171ff.

<sup>22</sup> Im Prol. I der *Cribratio Alkorani* nennt Nikolaus die von ihm benutzten Quellen (h VIII, Nr. 2 und 4); vgl. dazu HAGEMANN, *Der Kur'an*, 15–68.

nichts anderes als eine Deutung des koranischen Textes im christlichen Sinne.<sup>23</sup> So findet Cusanus im Koran die christlichen Glaubenswahrheiten bestätigt und deutet das heilige Buch der Muslime als eine Art »geheimes Evangelium«. Zu dieser Auslegung, die natürlich dem Koran an manchen Stellen Gewalt antut und das islamische Selbstverständnis außer Acht lässt, sah sich Cusanus berechtigt, weil er – im Anschluss an zahlreiche mittelalterliche christliche Apologeten – meinte, Mohammed sei von einem nestorianischen Christen erzogen worden sowie selbst Nestorianer gewesen, und erst nach seinem Tod hätten einige Juden antichristliche Änderungen am Text des Korans vorgenommen.<sup>24</sup>

Auch wenn Cusanus in der Beurteilung des Islams, wie gesagt, von seinen islamkundlichen Quellen abhängig ist, stellt seine »Sichtung des Korans« doch einen Meilenstein in der Geschichte der Begegnung zwischen Christentum und Islam dar. Allein das Faktum, dass er überhaupt den Koran studierte und ihn ernsthaft zu verstehen suchte, unterscheidet ihn von den meisten mittelalterlichen (und – nebenbei gesagt – ebenfalls modernen) christlichen Theologen. Jenseits aller Polemik und Apologetik gelingt es Cusanus außerdem, die zentralen islamischen Glaubenslehren klar zu erfassen und mitunter auch die Person des Propheten Mohammed, der im lateinischen Mittelalter eine Hassfigur erster Ordnung war, positiv zu würdigen.

Die Ambivalenz des cusanischen Urteils über den Koran und den Propheten Mohammed resultiert im Letzten aus dem Sachverhalt, dass das heilige Buch der Muslime christlichem Denken zugleich sehr nah und sehr fern steht. Auf der einen Seite greift der Koran ausgiebig auf biblische Überlieferungen zurück, er betrachtet Jesus als einen großen Propheten, nennt ihn »Wort bzw. Geist Gottes« (Sure 4,169) und bekennt sich zu seiner Geburt aus der Jungfrau Maria sowie zu seinen Wundern. Auf der anderen Seite leugnet dasselbe Buch den Kreuzestod Jesu (Sure 4,157) und polemisiert heftig gegen die Gottessohnschaft Christi; die christliche Trinitätsdoktrin versteht der Koran als polytheistische Dreigötterlehre. Zudem sieht er in Jesus den letzten Vorläufer Mohammeds, den der Koran das »Siegel der Propheten« (Sure 33,40), d.h. den letzten und höchsten Propheten, nennt. Aus christlicher Sicht legt sich von daher nahe, den Koran zu »sieben«, ihn wie ein Goldsucher nach den wertvollen Elementen zu befragen und den Rest beiseite zu lassen bzw. zu verurteilen.

Vor diesem religionsgeschichtlichen Hintergrund betrachtet, ist Cusanus' *Cribratio Alkorani* zweifelsohne ein wichtiges Dokument des theologischen Gesprächs mit dem Islam und zugleich eines der bedeutendsten Zeugnisse für die tiefgreifende Verlegenheit, mit der die christliche Theologie dem Erfolg der Verkündigung des arabischen Propheten gegenüber stand.

<sup>23</sup> »Intentio autem nostra est praesupposito evangelio Christi librum Mahumeti cribrare et ostendere illa in ipso etiam libro haberi, per quae evangelium, si attestatione indigeret, valde confirmaretur, et quod, ubi dissentit, hoc ex ignorantia et consequenter ex perversitate intenti Mahumeti evenisse ...« (Prol. I; h VIII, Nr. 10, Z. 1–5). Dieses hermeneutische Prinzip findet sich bereits in dem Brief des Cusanus an Johannes von Segovia vom 29.12.1454: »Unde videtur quod semper ad hoc conandum sit quod liber iste (d.h. der Koran, Anm. d. Verf.), qui apud eos est in auctoritate, pro nobis allegetur. Nam reperimus in eo talia quae serviunt nobis; et alia quae contrariantur, glosabimus per illa.« (*Epistula ad Ioannem de Segobia*; h VII, S. 99, Z. 22–25).

<sup>24</sup> Prol. II; h VIII, Nr. 11.

## III

Die cusanische Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen beinhaltet den Versuch einer grundsätzlichen Klärung der Religions- und Religionenproblematik, die zugleich die Sonderstellung der christlichen Religion begründen soll. Diese These soll nun etwas ausführlicher erläutert werden.

Als Wesenskern von religio – Religion, Religiosität, Frömmigkeit<sup>25</sup> – bezeichnet Nikolaus von Kues das jedem Menschen angeborene Verlangen nach Erlangung der Unsterblichkeit, der ewigen Glückseligkeit. Eben weil dieses Streben allen Menschen gemeinsam ist, kann es nicht auf Täuschung – modern ausgedrückt: Projektion – beruhen.<sup>26</sup> Es kann auch nicht prinzipiell unerfüllbar sein, denn »ein Verlangen ohne die Hoffnung auf Erfüllung zu geben, wäre Folter. Solches ist dem besten Gott nicht zuzuschreiben, der nur gute Gaben zu geben weiß«<sup>27</sup>.

Religion meint so bei Nikolaus – allgemein gefasst – die Sehnsucht nach Einung mit Gott, welcher die Unsterblichkeit und Glückseligkeit selbst ist, die der Mensch sucht. »Die Menschen«, so schreibt Cusanus in *De pace fidei*, »erstreben die Glückseligkeit, welche das ewige Leben ist, nicht in einer anderen denn der eigenen Natur. Der Mensch will nichts sein als Mensch, nicht Engel oder eine andere Natur. Er will aber ein glücklicher Mensch sein, der letzte Glückseligkeit erlangt. Diese Glückseligkeit ist nichts anderes als der Genuss oder die Einung des menschlichen Lebens mit seiner Quelle, aus der das Leben selbst fließt, und dies ist das göttliche unsterbliche Leben.«<sup>28</sup>

Gerade im Bewusstsein dieser Sehnsucht, durch die auch ein prinzipieller Mangel der endlichen Existenz des Menschen freigelegt wird, erweist sich der Mensch als offen für Gott,<sup>29</sup> fähig zur Gotteserkenntnis durch seine Vernunft und zur Annahme der göttlichen Offenbarung, sowie damit auch verpflichtet zu entsprechender Gottesverehrung. Die konkreten Religionen beruhen auf dieser Grundeinsicht der theologischen Anthropologie. Alle Religionen besitzen demnach Cusanus zufolge fundamentale Gemeinsamkeiten, sie verweisen den Menschen auf Gott, seinen Ursprung und letztes Ziel, und sie wollen ihm mit Hilfe ihrer Lehren und Normen den Weg zu Gott weisen.<sup>30</sup>

Warum aber stimmen die Religionen nicht miteinander überein, ja bekämpfen einander, wo doch Gott einer ist? Als Gründe der Entstehung der Religionenvielheit nennt Cusanus

<sup>25</sup> Zu den verschiedenen Dimensionen des Terminus religio im Mittelalter und bei Nikolaus von Kues vgl. u.a. F. WAGNER, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, 24–27; E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986, 138–159.

<sup>26</sup> »Et quoniam omnium spes est aliquando consequi posse felicitatem, propter quam est omnis religio, nec in hoc cadit deceptio – quia haec spes omnibus communis est ex connato desiderio, ad quam sequitur religio, quae pariformiter omnibus consequenter connata existit« (*De pace fidei*, c. 13; h VII, S. 42, Z. 6–10).

<sup>27</sup> *Sermo* CCVIII; h XIX/1, ed. K. REINHARDT / W.A. EULER, Hamburg 1996, Nr. 10, Z. 13–16.

<sup>28</sup> C. 13; h VII, S. 41, Z. 12–17.

<sup>29</sup> Vgl. *De pace fidei*, c. 2; h VII, S. 9, Z. 1–6.

<sup>30</sup> »Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris« (*De pace fidei*, c. 1; h VII, S. 6, Z. 14–16).

im Prolog von *De pace fidei*, wie bereits erwähnt, die Irrtumsanfälligkeit, Verführbarkeit, Gewohnheitsverhaftung des Menschen<sup>31</sup>, die Unbeständigkeit der irdischen Verhältnisse, sowie die Tendenz zur Absonderung und Separierung der Völker voneinander durch missverständliche Aufnahme der Lehren, die ihnen Gott durch je eigene ›Propheten‹ übermittelte.

Mit jenen Propheten meint Nikolaus wohl in erster Linie die Stifter und großen Lehrer der verschiedenen Religionen. Propheten sind sie insofern, als Gott sie befähigte, übernatürliche Wahrheit zu erfassen und für eine bestimmte Menschengruppe, zu einer bestimmten Zeit zu verkünden. Als Menschen aber können sie die Wahrheit ›an sich‹ nicht aufnehmen, sondern lediglich bruchstückhaft und annäherungsweise erfassen. Hinter dieser Auffassung steht ein zentraler Grundsatz der philosophischen Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues: »Finiti ad infinitum nulla est proportio«,<sup>32</sup> vom Endlichen gibt es keinen Verhältnisbezug hin zum Unendlichen.

Diese Einschränkung wurde jedoch von den Anhängern ihrer Lehren – den Gläubigen der verschiedenen Religionen – nicht bedacht, sie meinten durch diese Propheten spreche Gott selbst, »facie ad faciem«, von Angesicht zu Angesicht, zu ihnen.<sup>33</sup> All diese Aussagen aus dem Prolog der Schrift vom »Frieden im Glauben« beinhalten ein beachtliches Maß an Religionskritik, allerdings ist dies eine Kritik, die Religion und Religionen nicht pauschal diskreditiert, sondern das Phänomen Religion an den Möglichkeiten und Grenzen der irdischen Existenz des Menschen misst.

Die Bindung an Gott vermögen die, sich an der Botschaft von Propheten orientierenden Religionen nicht universal zu stiften, da in ihnen Irrtum und Wahrheit ungetrennt nebeneinander existieren. Die Wahrheit zeigt sich definitiv nur dort, wo Gott sich selbst und nicht allein etwas von sich mitteilt, in der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus. Im Zentrum des cusanischen Religionsverständnisses steht deshalb die Person des gott-menschlichen Mittlers, der von Gott nicht nur, wie ein Prophet, von etwas Fernem, dem Menschen letztlich Unergründlichem und Unzugänglichem spricht, sondern ihn – bildlich gesprochen – aus der Nähe kennt, eben wie der Sohn den Vater. Er ist deshalb die Offenbarung Gottes schlechthin, das Sichtbarwerden des unsichtbaren Gottes, der zugleich die Brücke vom Unendlichen zum Endlichen schlägt.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> »Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur. Sic eveniunt non parvae dissensiones, quando quaelibet communitas suam fidem alteri praefert.« (*De pace fidei*, c. 1; h VII, S. 6, Z. 4–8).

<sup>32</sup> »Non enim qui infinita virtus es, aliquod eorum es quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprehendere, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio.« (*De pace fidei*, c. 1; h VII, S. 6, Z. 17 – S. 7, Z. 2); vgl. dazu h VII, S. 69, Adnot. 6.

<sup>33</sup> C. 1; h VII, S. 5. Z. 18 – S. 6, Z. 3.

<sup>34</sup> »Es igitur, Ihesu, sine quo impossibile est quemquam felicitatem assequi. Es, Ihesu, revelatio patris. Nam pater est omnibus hominibus invisibilis et tibi filio eius solum visibilis et illi post te, qui per te et tua revelatione ipsum videre merebitur. Tu es igitur uniens omnem felicem, et omnis felix in te subsistit sicut unitum in uniente. ... Videt omnis spiritus felix invisibilem deum et unitur in te, Ihesu, inaccessiblei et immortalis deo. Et sic finitum in te unitur infinito et ininibili et capitur incomprehensibilis fruitione aeterna, quae est felicitas gaudiosissima numquam consumptibilis.« (*De visione Dei*, c. 21; h VI, ed. A.D. RIEMANN, Hamburg 2000, Nr. 93, Z. 7–12; 17–20).

Diese Überlegung konkretisiert Nikolaus im ersten Prolog der *Cribratio Alkorani* in Hinblick auf die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Er spricht in diesem Text von den bekanntesten »Beschreibungen« (descriptiones) des Weges zur Erlangung des Guten, das alle Menschen durch ihren Geist ersehnen und das mit Gott identisch ist: den mosaisch-alttestamentlichen, den jesuanisch-neutestamentlichen sowie den mohammedanisch-koranischen.<sup>35</sup> Sowohl Moses als auch Mohammed können für sich betrachtet den Weg zu Gott nicht adäquat beschreiben, den sie als bloße Menschen – Propheten (!) – nie selbst gesehen haben. Dies vermag allein der Mensch gewordene Sohn Gottes Jesus Christus, der dementsprechend auch alle, die seinem Weg folgen, zum Heil führt. Er ist Cusanus zufolge mehr als ein Zeichen für die göttliche Wahrheit, er ist die Koinzidenz von Zeichen und durch es Bezeichnetem und deshalb der Inbegriff der wahren Religion.<sup>36</sup> Durch den gott-menschlichen Mittler wird das zentrale Anliegen aller Religionen, Weg zur Glückseligkeit zu sein, in eine begründbare und für die Gläubigen erfahrbare Realität überführt. Eben weil Cusanus die Religion im Sinne eines personalistischen Religionsverständnisses als Beziehung zwischen Mensch und Gott versteht, bedarf dieses Verhältnis seiner Meinung nach, soll es zur Vollendung gelangen, der lebendigen Vermittlung durch einen Gott-Menschen.

Die wahre Religion, die una religio, hat deshalb als ihren Kern das christologische Dogma der hypostatischen Union von Gott und Mensch in einer Person, was wiederum ein trinitarisches Gottesverständnis voraussetzt. In diesem Dogma erfüllt sich Religion<sup>37</sup>, und deshalb trägt es auch – in sehr unterschiedlichen Graden der Offenbarkeit – jede konkrete Religion. Aus diesem Grund nennt Cusanus Christus auch den »König aller Religionen«<sup>38</sup> bzw. den »König der göttlichen Religion«<sup>39</sup>. Wird dies eingesehen, so zeigt sich, dass es anstelle der vielen Religionen letztlich nur eine Religion mit vielen Ausdrucksformen – una religio in rituum varietate – geben kann. In diesem Gedanken drückt sich die Sehnsucht nach einer Vollendung aus, die Einheit in Fülle oder – mit Eusebio Colomer gesprochen – »die lebendige Übereinstimmung des Verschiedenen« bedeutet<sup>40</sup> und zugleich einen beständigen Frieden unter den Menschen ermöglicht.

Cusanus' religionstheologisches Programm beruht auf einem inklusivistischen Wahrheitsverständnis, das die nichtchristlichen Religionen prinzipiell positiv auf die christlichen Glaubenslehren bezieht. Eine klare Trennlinie besteht in *De pace fidei* nur gegenüber den Juden, weil sie Christus ablehnen und die Ankunft des Messias erst für die Zukunft

<sup>35</sup> h VIII, Nr. 5–9.

<sup>36</sup> h VIII, Nr. 9, Z. 1–5.

<sup>37</sup> »Vides, ni fallor, nullam perfectam religionem homines ad ultimum desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, Deum et hominem, viam, vitam et veritatem.« (*De docta ignorantia*, III c. 8; h I, S. 143, Z. 30 – S. 144, Z. 2).

<sup>38</sup> *Sermo CLXXI* (unediert; Cod. Vat. lat. 1245, fol. 68rb).

<sup>39</sup> *Sermo CCLXXVII* (unediert; Cod. Vat. lat. 1245, fol. 246rb).

<sup>40</sup> Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Bd. 16, Mainz 1984, 107.

erwarten.<sup>41</sup> Dass Nikolaus dem Judentum kritisch gegenüberstand, dokumentieren auch die von ihm während der großen Legationsreise 1451/52 in verschiedenen Städten erlassenen Verordnungen gegen die Juden, die auf ein Dekret des Basler Konzils zurückgehen.<sup>42</sup> In auffälligem Gegensatz zu seiner schroffen Haltung gegenüber dem Judentum, bemüht sich der Kardinal, den Islam, den Hauptadressaten seiner Überlegungen, harmonisch in sein Religionsverständnis zu integrieren.

Es ist offensichtlich, dass für Nikolaus von Kues das Christentum als die Religion, deren Mitte der Gott-Mensch Jesus Christus bildet, sich prinzipiell von allen anderen geschichtlichen Religionen abhebt, die eine solche gott-menschliche Vermittlung nicht kennen. Damit werden aber weder alle konkreten Erscheinungsformen der christlichen Religion schlechthin gutgeheißen, noch wird die religiöse Suche in anderen Religionen für wertlos erklärt. Die kulturellen und geistlichen Schätze der Religionen müssen von christlicher Seite her geachtet werden und können das Christentum vielfältig bereichern. Dies allein deshalb, weil sich nach Cusanus in den Religionen die spirituelle Menschennatur mit all ihrer Sehnsucht sowie ihrem Streben nach Gott ausdrückt, und Christus, der göttliche Logos – wie bereits angedeutet – ebenfalls in den nichtchristlichen Religionen präsent ist.

#### IV.

Es sind vor allem zwei Aspekte im Dialog über den Frieden im Glauben, die auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine große Faszination besitzen. Zum einen die Vision des Disputs der Weisen aller Religionen vor dem Thron Gottes, zum anderen der Leitgedanke der una religio in rituum varietate, der Einheit aller Religionen jenseits all ihrer vordergründigen Verschiedenheit.

Diese Ideen verweisen einerseits auf den besonderen Ernst, mit dem das Gespräch zwischen den Religionen zu führen ist. Sie erinnern ebenfalls daran, dass es allen Religionen letztlich um jenen letzten Grund der Wirklichkeit geht, der uns unergründlich nah und fern zugleich scheint. Diesen Sachverhalt spricht der höchste Engel in der himmlischen Versammlung von *De pace fidei* an. Er wendet sich mit einer eindringlichen Bitte an Gott-Vater, die die Verbundenheit aller Religionen in ihrer Verwiesenheit auf den verborgenen Gott deutlich macht:

»Komm darum zu Hilfe! Du allein kannst es. Denn wegen Dir, den allein sie in alledem, was alle anzubeten scheinen, verehren, herrscht dieser Streit. Niemand nämlich erstrebt in all dem, das er augenscheinlich erstrebt, etwas anderes als das Gute; und das bist Du! Auch bei aller geistigen Überlegung sucht niemand etwas anderes als das Wahre; und das bist

<sup>41</sup> *De pace fidei*, c. 12; h VII, S. 39, Z. 8–15.

<sup>42</sup> Vgl. E. MEUTHEN, Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/52, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987*, hg. v. H. BOOCKMANN / B. MOELLER / K. STACKMANN, Göttingen 1989, 477–485.

Du! Was sucht der Lebende anderes als das Leben? Was der Existierende anderes als Sein? Du also, der Du das Leben und das Sein gibst, bist der, der offenbar in den verschiedenen Riten auf je verschiedene Weise gesucht und mit verschiedenen Namen genannt wird. Denn so wie Du bist, bleibst Du für alle unerkant und unaussprechlich.«<sup>43</sup>

Die Rede des Engels stellt klar, dass das Gebet, die an Gott gerichtete Bitte um Versöhnung und rechte Erkenntnis, die erste Aufgabe all derjenigen ist, für die der Friede und die Einigung zwischen den Religionen und damit zwischen den Menschen ein ehrliches Anliegen darstellt. Ob die Einheit der Religionen auf Erden je Realität wird, erscheint als äußerst fraglich. Dies dürfte nur dann dereinst der Fall sein, wenn die Religionsvertreter im Sinne der Vision des Kardinals und Bischofs von Brixen Nikolaus von Kues bereit sein werden, miteinander zu sprechen und voneinander zu lernen und gemeinsam auf die Stimme Gottes zu hören, der letztlich allein dem Streit um die rechte Form seiner Erkenntnis und Verehrung ein Ende setzen kann.

*Zusammenfassung:* Der Bischof von Brixen und Kardinal Nikolaus von Kues (1401–1464) ist vor allem als einer der bedeutendsten Philosophen der abendländischen Geistesgeschichte bekannt. Von bleibender Relevanz ist auch sein Beitrag zum interreligiösen Dialog. In der unmittelbar nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 verfassten Schrift *De pace fidei* entfaltet Nikolaus einen visionären Plan zur Herstellung einer die Religionen und Völker der Welt übergreifenden Einheit, die zugleich dem Menschheitsfrieden dienen sollte. Dieser Plan fußt auf der Idee, dass alle Religionen auf übereinstimmenden Prinzipien beruhen, die sich in einer Vielfalt von Riten bzw. religiösen Gebräuchen ausdrücken können: »una religio in rituum varietate«. Cusanus betont, dass die Anhänger aller Religionen aufrichtig Gott suchen und der göttliche Logos, welcher in Jesus Christus Mensch geworden ist, in verborgener Weise auch in den nichtchristlichen Religionen gegenwärtig ist. Bedeutsam ist ebenfalls das Werk *Cribratio Alkorani* (1460/61), in dem Nikolaus sich intensiv mit dem Koran und der islamischen Religion auseinandersetzt.

*Summary:* Nicholas of Cusa (1401–1464), bishop in Brixen and Cardinal, is known as one of the most eminent European philosophers. His contribution to interreligious dialogue remains important, too: His *De pace fidei*, written after Constantinople was conquered by the Turks in 1453, unfolds his visionary plan to unify religions and peoples of the world in order to secure peace. His basic idea is that all religious beliefs are founded in concordant principles which then are expressed in a variety of rites and customs: *una religio in rituum varietate*. Cusanus holds that the faithful of all religions honestly search for God and that the Divine *Logos*, incarnate in Jesus, is implicitly present in non-Christian religions as well. Nicholas intensively reflected upon the Koran and Islam, which resulted in his important book *Cribratio Alkorani* (1460/61).

*Sumario:* El obispo de Bressanone y cardenal, Nicolás Cusanus (1401–1464), es conocido sobre todo como uno de las más importantes filósofos de la historia occidental. De especial importancia es también su contribución al diálogo interreligioso. En la obra *De pace fidei*, escrita a la sombra de la conquista de Constantinopla por los turcos 1453, describe un plan para conseguir una unidad fundamental que abarque a las religiones y los pueblos del mundo y sirva a la vez para construir la

<sup>43</sup> C. 1; h VII, S. 6, Z. 9–17.

paz en la humanidad. Dicho plan se basa en la idea de que todas las religiones descansan en principios comunes, expresados en una variedad de ritos y costumbres religiosas: »una religio in rituum varietate«. Cusanus señala que los fieles de todas las religiones buscan a Dios de forma sincera y que el logos divino, hecho hombre en Jesucristo, se encuentra también presente de forma encubierta en las religiones no cristianas. Importante es también la obra *Cribratio Alkorani* (1460/61), en la que Nicolás se ocupa intensamente del Corán y del Islam.

## In memoriam P. Dr. Josef Kuhl SVD

Josef Kuhl wurde am 21. März 1928 zu Gees bei Gerolstein geboren. Nach Beendigung der Volksschule machte er von 1942–1945 eine kaufmännische Lehre bei der Kreissparkasse in Daun und war dann dort bis 1948 als Angestellter tätig. Dann führte ihn der Wunsch, Priester und Missionar zu werden, in das Steyler Missionshaus St. Josef für Spätberufene in Geilenkirchen. Von 1952–1954 setzt er seine gymnasiale Ausbildung im Missionshaus St. Xaver in Bad Driburg fort und schließt sie 1954 mit dem Abitur ab. Es schließen sich Noviziat, Studium der Philosophie und Theologie in St. Augustin an. Am 4. August 1960 wird er in München während des dort stattfindenden eucharistischen Weltkongresses zum Priester geweiht. Von 1961–1963 studiert er an der Gregoriana in Rom Missionswissenschaft und schließt mit dem Lizentiat ab. Von 1963–1966 studiert er an der theologischen Fakultät in Trier, wo er 1966 mit der Arbeit *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannesevangelium* (St. Augustin 1967) zum Doktor der Theologie promovierte. Anschließend war er Dozent für Missionswissenschaft an der SVD-Hochschule in St. Augustin und übernahm auch bis 1969 die für ihn in der allgemeinen Umbruchsituation nicht einfache Aufgabe des Theologenpräfekten. Seine Lehrtätigkeit ging weiter. 1972 wurde er Professor an der Phil.-Theol. Hochschule in St. Augustin für Missionstheologie. 1978 erhielt er einen Lehrauftrag für Missions- und Religionswissenschaft an der theologischen Fakultät der Universität in Trier. Als er 1995 dort verabschiedet wurde, schrieb der Rektor über ihn: »Achtzehn Jahre lang haben Sie mit großem Erfolg und gutem Echo bei den Studierenden ein breites Spektrum von Lehrveranstaltungen angeboten. Sie haben Einführungen in die großen Weltreligionen des Buddhismus, des Hinduismus und des Islam gegeben. Sie haben unseren Studierenden die neuen Religionen im fernöstlichen und afrikanischen Raum als Herausforderung für die Kirche nahegebracht.« Seit 1980 hielt er auch Vorlesungen im Priesterseminar Rolduc in Holland. Er gehörte verschiedenen Gremien an, wie dem Vorstand des »Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen« und dem Redaktionsteam der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Neben seiner Lehrtätigkeit war er auch ein gefragter und geschätzter Exerzitienleiter. Immer ging es ihm dabei um das Heil von Menschen, das Jesus Christus allen Menschen bringen wollte. Vorgerücktes Alter, Krankheit und Nachlassen der geistigen und körperlichen Kräfte setzten seiner erfolgreichen Tätigkeit als Professor und Seelsorger das Ende. 1995 wurde die Übersiedlung in die Pflegeabteilung St. Gregor in Steyl erforderlich. Nach deren Auflösung kam er im April 2001 in die Pflegeabteilung des Missionshauses St. Wendel, wo er nun sein Leben in Gottes gütige Vaterhände zurücklegen durfte.

Johann Holzgartner SVD

# ABRAHAMISCHE ÖKUMENE?

## || Zum Problem einer Theologie des Anderen bei Juden, Christen und Muslimen

*von Karl-Josef Kuschel*

Die Luft ist gegenwärtig voll von negativen religiösen Energien, ausgelöst durch die grauenhaften Ereignisse des 11. September 2001. Verbrecherische Terroristen missbrauchten eine Religion wie den Islam zur Legitimierung von Massenmord und zur Glorifizierung von Selbstmord. Israelis und Palästinenser fügen der entsetzlichen Liste von Mord und Gegenmord tagtäglich neue Opfer hinzu. Muslime überall auf der Welt sehen sich Angriffen wie nie zuvor ausgesetzt, einer Religion der Gewalt und der Feindvernichtung anzugehören. Fernsehkommentatoren holen ihre Bibel wieder heraus und meinen, sie jetzt verstanden zu haben, wenn sie zitieren: »Auge um Auge, Zahn um Zahn«. Der amerikanische Präsident spricht in einer ersten Reaktion vom »Kreuzzug« und muss anschließend eine Moschee besuchen, um deutlich zu machen, dass Amerika keine Religion bekämpfe, sondern Terroristen. Premierminister Blair spricht von einem Kampf gegen »das Böse« und bedient sich apokalyptisch-dualistischer Deutungsschemata: entweder – oder, für uns – gegen uns, jetzt – nie. Keine Frage: Die Luft vibriert von religiösen Energien. Die Menschen sind aufgewühlt. Die islamische Welt ist in höchstem Maße beunruhigt, die westliche Öffentlichkeit von Angst getrieben.

Das eine scheint sicher: Gerade wir in Deutschland und Westeuropa werden um eine epochale Neubewertung des Faktors Religion in der künftigen Weltgesellschaft nicht herumkommen. Religiöse Energien sind eine Tatsache. Sie bestimmen uns mehr, als wir wahrhaben wollen, die wir im »aufgeklärten« und angeblich »säkularisierten« Westen Religion auf eine geschichtlich beispiellose öffentliche Schwundstufe haben herunterkommen lassen. In anderen Regionen der Welt aber spielt Religion eine Massen von Menschen ergreifende, treibende, identitätsstiftende Rolle. Auf der religiösen Weltlandkarte nehmen wir in Westeuropa eher eine Randstellung ein. Was wir für »Fortschritt« von Aufgeklärtheit halten, hält man in anderen Kontinenten für Verblendung, Ignoranz und Arroganz. Wer aber den religiösen Faktor bei sich ignoriert, hat auch keine Sensibilität für ihn in anderen Regionen der Erde.

Für diese Sensibilität aber ist es höchste Zeit, damit die vorhandenen religiösen Energien nicht noch weiter ins Zerstörerische abgleiten, in Massen- und Selbsttötung. Negativen religiösen Energien aber kann man nicht durch noch mehr »Aufklärung« beikommen. Das imponiert Menschen wenig, die ihre Religion sogar dazu verwenden, Selbsttötungshemmungen abzubauen, und anschließend von fanatisierten Massen als Märtyrer gefeiert werden.

Dagegen kann nur etwas wirksam werden, was in andere Tiefen reicht als westliche »Religionskritik«. Es braucht die Mobilisierung positiver religiöser Energien, um die Dämonen zu bannen. Gegenzeichen gilt es zu setzen aus dem religiösen Geist der Versöhnung, Verständigung und Solidarität – trotz allem. Ein solches Gegenzeichen kann eine theologische Grundsatzbesinnung sein. Sie soll hier vollzogen werden, gespeist aus der Überzeugung, dass sich Frieden unter den Religionen nur unter Einbeziehung *theologischer Grundlagenforschung* ermöglichen lässt.

### 1. Identität durch Konfrontation

Jahrhundertlang wurde in allen Glaubensgemeinschaften eine Theologie der Konfrontation getrieben. Identität glaubte man nur durch Ausgrenzung bestimmen zu können, nach der Devise: Ich weiß, wer ich bin, weil ich weiß, wogegen ich bin. Ich bin Christ, weil ich auf gar keinen Fall ein Jude oder ein Muslim, ich bin ein Jude, weil ich auf gar keinen Fall ein Christ und ein Muslim, ich bin ein Muslim, weil ich auf gar keinen Fall ein Jude oder ein Christ sein kann.<sup>1</sup>

So wurden im *Judentum* die anderen Religionen vor allem dazu benutzt, die ursprüngliche Legitimität des eigenen Glaubens immer wieder neu zu rechtfertigen. Christentum und Islam galten orthodoxen Juden als sektiererische oder häretische Abspaltungen. Und wenn es auch in orthodox-rabbinischer Theologie Möglichkeiten der Koexistenz gab, so stand doch dies eine in jedem Fall fest: das christliche und muslimische Glaubenszeugnis ist für einen orthodoxen Juden irrelevant. Um vor Gott zu leben, braucht man als Jude weder die Erfahrungen des Christentums noch des Islam.<sup>2</sup>

Im *Christentum* war man jahrhundertlang wie selbstverständlich der Überzeugung: »Außerhalb der Kirche kein Heil« (Konzil von Florenz 1442). Der Nichtchrist ist der verlorene Mensch! Auch die Reformation hatte in Sachen Religionstheologie keinen Fortschritt gebracht, ging es doch der Reformation vor allem um konkrete Christenfreiheit, nicht um allgemeine Religionsfreiheit. Die ist denn auch ein typisches Produkt erst der Moderne. Dass vor diesem Hintergrund eine positive religiöse Wertschätzung gerade auch von Judentum und Islam nicht aufkommen konnte, versteht sich von selbst. Das Judentum als Religion *vor* Christus galt von jeher als überholt, ja verworfen. Der Islam als Religion *nach* Christus galt als eine unter dem Einfluss des Teufels zustande gekommene Form christlicher Irrlehre oder als ein durch Missionsanstrengungen bis hin zum Kreuzzug zu beseitigendes Heidentum.<sup>3</sup> Beide Religionen wurden seit dem Mittelalter und der Reformation von Christen betrachtet als Produkte von Irrglauben oder Unglauben.

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem Problemkomplex meine kommentierte Textsammlung: K.-J. KUSCHEL (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1994.

<sup>2</sup> Die komplexe Geschichte des Judentums, insbesondere jüdischer Theologie der Neuzeit, hat dargestellt: H. KÜNG, *Das Judentum*, München 1991.

<sup>3</sup> Reichhaltiges geschichtliches Material dazu bei: K.-J. KUSCHEL, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998.

Auch im *Islam* tat man sich jahrhundertlang schwer, mehr als eine triumphalistisch-herablassende Grundhaltung zu Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften einzunehmen. Zwar unterscheidet schon der Koran zwischen Andersgläubigen (Juden und Christen) und Ungläubigen (Götzendienen) und findet anerkennende Worte über die »Leute der Schrift«, die »Schriftbesitzer«, also über Juden und Christen. Aber von Anfang an wurden beide in muslimischen Gesellschaften rechtlich diskriminiert (*dhimmi*). Darüber hinaus untermauerten muslimische Exegeten im Laufe der Zeit den Absolutheitsanspruch des Islam als exklusiven Heilsweg mit Hilfe einer Exegese der Aufhebung und Überholung früherer Offenbarung (Abrogation und Supersession), die ähnlichen Modellen christlicher Theologen in nichts nachstand. Und niemand gibt sich Illusionen darüber hin, dass es auch im gegenwärtigen Islam (zumal in den arabischen Stammländern) einflussreiche Vertreter gibt, die öffentlich wirksam eine aggressive Haltung gegen Juden und Christen einnehmen, die apologetisch-polemische Tradition islamischer Theologie fortsetzen und eine Totalkonfrontation mit den anderen Religionen betreiben.

Anders gesagt: Jahrhundertlang hat man in den jeweiligen Glaubensgemeinschaften sein Gottesverständnis absolut gesetzt. Und absolut heißt: Ohne Rücksicht auf Gotteserfahrungen außerhalb der eigenen Religion. Identität profilierte man mit dem Rücken zu den anderen, auf Kosten aller anderen. Die eigene Wahrheit konnte um so heller strahlen, je mehr man sie von einer grauen oder schwarzen Folie von Teilwahrheiten oder Unwahrheiten abhob. Die Shoa ist u.a. eine Folge solcher Konfrontationstheologie mit dem Rücken zum jeweils Anderen.

In allen drei prophetisch-monotheistischen Religionen aber fehlt eine umfassende konstruktive Theologie des Anderen, die tief genug begründet und allgemein rezipiert wäre. Voraussetzung dafür wäre ein aus der religiösen Betroffenheit kommendes Nachdenken darüber, warum Gott für die Menschheit diesen und nicht einen anderen Weg gewählt hat. Warum er die Existenz dieser drei Religionen miteinander, gegeneinander, jedenfalls nicht ohneeinander wollte. Dies wäre der theo-logische Ausgangspunkt für die Frage nach einer Theologie des Anderen:

Aus der Sicht eines *Juden*: Warum ist der Weg Israels, wie er in der Tora vorgegeben wurde und später im Talmud für das Volk ausdifferenziert wurde, nicht der gesamte Weg für die Menschheit geworden? Warum wollte Gott für die anderen Völker einen anderen Weg? Und was bedeutet die Tatsache, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sich den Völkern auf eine andere Weise als dem Volke Israel offenbart hat, für das Glaubensverständnis eines Juden? Jesus von Nazareth und der Prophet Mohammed – nur dürre Triebe am Stamme Abrahams und Moses?

Aus der Sicht eines *Christen*: Wie war es möglich, dass die Kirche fast 2000 Jahre lang eine Enterbungstheologie gegenüber Israel betreiben konnte und einen Antijudaismus nährte, der, als er sich im 20. Jahrhundert mit einem rassistischen Antisemitismus verband, das Volk Israel beinahe ausgelöscht hätte – mit der Kirche als Zuschauerin! Warum musste erst der Holocaust Christen die Augen dafür öffnen, dass Israel einen eigenen Weg vor Gott gehen darf und gehen muss und dass Missionsversuche an Israel – insbesondere nach der Shoa – eine Form der Gotteslästerung sind? Und mit Blick auf den Islam: Warum wollte Gott,

nachdem doch im Christusereignis und mit der Durchsetzung der Kirche als weltpolitischer Größe zwischen Gott und der Menschheit alles »geregelt« zu sein schien, eine neue Offenbarungsreligion? Bis heute spürt man fast jeder christlichen Theologie die Unfähigkeit oder Unwilligkeit an, mit einer solchen Religion nach Christus konstruktiv umzugehen, einer Glaubensgemeinschaft, die neben der Kirche seit 1400 Jahren Gott auf andere Weise bezeugt und die Hunderte von Millionen Menschen auf eine andere Weise mit Gott verbindet als über den Christusglauben.

Der Großteil christlicher Theologie reagiert denn bis heute entweder arrogant oder ignorant auf den Islam. Diese Religion wird entweder als primitive, zurückgebliebene Form des Christentums von oben herab belächelt oder für die christliche Offenbarungstheologie ignoriert. Dass aber die Existenz einer Offenbarungsreligion nach Christus Christen nicht gleichgültig lassen kann, hat der gegenwärtige Erzbischof von Mailand, Carlo Maria MARTINI, im Jahre 1990 einmal so umschrieben:

»Was haben Christen vom Islam zu denken? [...] Warum hat Gott erlaubt, daß der Islam als einzige große geschichtliche Religion sechs Jahrhunderte nach Christus entstanden ist, zumal einzelne der ersten Zeugen ihn für eine christliche Irrlehre hielten, einen abgeschnittenen Ast vom einzigen und identischen Baum? Welchen Sinn im göttlichen Plan kann das Entstehen einer Religion haben, die in gewisser Weise dem Christentum näher steht als die anderen geschichtlichen Religionen, gleichzeitig so kämpferisch, derart fähig zur Eroberung, daß einige befürchten, sie könne mit der Kraft ihres Zeugnisses viele Proseliten machen in einem Europa, das entkräftet und ohne Wert ist?«<sup>4</sup>

Für *Muslimen* lautet die theologische Grundfrage ähnlich: Wenn der Koran die definitive, alles einschließende und überholende Offenbarung Gottes in der Geschichte der Menschheit ist, warum ist dann auch nach 1400 Jahren die gesamte Menschheit nicht muslimisch? Warum ließ ein und derselbe Gott, der seine definitive Offenbarung dem Propheten Mohammed überantwortete, die anderen Glaubenszeugnisse von Juden und Christen nach wie vor zu? Warum neben dem Islam ein lebendiges Judentum, eine nicht weniger lebendige Christenheit – von den anderen Religionen indischen und chinesischen Ursprungs gar nicht zu reden? Wie also das islamische Glaubenszeugnis leben, obwohl Gott offensichtlich auch noch andere Zeugnisse seiner selbst für legitim erachtet?

Doch das Erstaunliche ist: Selbst in der jüdischen, christlichen und islamischen Theologie der *Gegenwart* sind diese Fragen weitgehend ignoriert, was denn der Gottesglaube des Anderen für den je eigenen Glauben an Gott bedeute. Ich meine damit nicht das ethische Engagement ungezählter Einzelner überall auf der Welt für mehr Friedfertigkeit, Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit. Ich meine damit auch nicht die zahllosen ethischen Appelle von Religionsführern, den Frieden zu bewahren, auf Gewalt zu verzichten und die Zusammenarbeit mit Andersglaubenden zu suchen. Solche ethischen Appelle sind wohlfeil; sie kosten theologisch nichts, weil sie nicht aus der Arbeit an den theologischen Grundlagen der eigenen Religion kommen.

<sup>4</sup> C.M. MARTINI, »Wir und der Islam«, in: *CIBEDO* 5 (1991), S. 1–11.

Diese Grundlagen aber sind in den Urkunden der drei abrahamischen Religionen niedergelegt: der Hebräischen Bibel, der christlichen Bibel sowie dem Koran. Sie allein geben den Ausschlag, ob eine Religion überhaupt legitimiert ist, den »Fremden«, den »Anderen«, den »Nichtglaubenden« vor Gott zu akzeptieren oder nicht. Nur von diesen Urkunden her ist es entscheidbar, ob man die Existenz des Anderen als Herausforderung an den eigenen Glauben, ja als positive Unruhe für das eigene Glaubensverständnis wahrnehmen kann oder nicht.

Deshalb geht es um folgende Rückfragen an Juden, Christen und Muslime:

- Kann es für einen toratreuen *Juden* wirklich gleichgültig sein, ob es eine gottgewollte Freiheit von der Halacha gibt, wie Christen und Muslime sie behaupten?
- Kann es für einen gläubigen *Christen* wirklich gleichgültig sein, ob es einen Gottesglauben ohne die ausdrücklichen Gebote und Verbote Gottes gibt, ein Leben ohne Halacha, in der Juden ja nicht beliebige Vorschriften, sondern die Weisungen *Gottes* erkennen? Kann es für Christen gleichgültig sein, dass im 7. Jahrhundert ein neuer Prophet aufstand, der wiederum im Namen *Gottes* Menschen noch einmal aufforderte, auf die alte Wahrheit neu zu hören und ihr Leben neu auszurichten?
- Kann es für einen rechtgeleiteten *Muslim* wirklich gleichgültig sein, dass Juden und Christen, die er mit seiner Offenbarung »überholt« zu haben meint, ihrerseits definitive Wahrheitsansprüche behaupten, so dass zumindest die Selbstverständlichkeit seiner Glaubensentscheidung in einer ständigen doppelten Legitimationskrise steht?

Es wäre an der Zeit, aus der Perspektive des jeweils eigenen legitimen Glaubenszeugnisses heraus die Existenz des Anderen vor Gott mitzubedenken. Ist es doch ein und derselbe Gott, der auch die Geschichte und Geschehnisse der Religionen bestimmt, eine Erkenntnis, deren Tragweite im Verlauf dieser Ausführungen (insbesondere in den religionstheologischen Thesen in Abschnitt 5) deutlich werden wird. Ein Denken nach dem Simultanitäts-Prinzip ist verlangt, nicht länger nach der Superioritäts-Prinzip. Identitätsgewinnung nicht durch Aggressivität gegen andere, sondern in Relationalität zu anderen. Eine *theologia experimentalis* wird hier getrieben, welche es Menschen in den abrahamischen Religionen argumentativ ermöglichen soll, den eigenen Wahrheitsanspruch zu erheben, ohne andere Wahrheitsansprüche generell und rechthaberisch zu verwerfen.

## 2. Ansätze zu einer Theologie des Anderen bei Juden

Seit es Christentum und Islam als verfasste Religionen gibt, gibt es Reaktionen von jüdischer Seite. Diese hier aufzuzählen, ist müßig. Insbesondere seit dem Aufkommen des Reformjudentums im 19. Jahrhundert gibt es breite historische Untersuchungen über den Einfluss des Judentums auf Christentum und Islam oder umgekehrt über den Einfluss von Christentum und Islam auf das Judentum. Buchtitel aus den letzten Jahren wie *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations* (1995) oder *Muslim-Jewish Encounters. Intellectual Traditions and Modern Politics* (1998) oder gar *The Jewish*

*Discovery of Islam* (1999) zeigen das historisch breite Untersuchungsspektrum. Die historischen Überschneidungen, Beeinflussungen, Abgrenzungen, Kontroversen und Symbiosen sind breit erforscht und finden heute, vor neuem Welthorizont, gesteigertes Interesse. Dies aber berührt nicht die Frage, um die es mir hier geht. Der Kern meiner Frage ist, ob jüdische Denker Christentum und Islam als Herausforderung an ihren eigenen Glauben als Ort des Handelns Gottes in der Geschichte mit der Menschheit begreifen können.

Stichproben bei maßgeblichen jüdischen Autoritäten des 20. Jahrhunderts fallen enttäuschend aus. 1921 veröffentlicht Franz ROSENZWEIG sein grundlegendes Werk »Stern der Erlösung« und legt hier eine beeindruckende theologische Gesamtschau des Verhältnisses von Judentum und Christentum vor. Jude und Christ sind für Rosenzweig »vor Gott [...] Arbeiter am gleichen Werk«; Gott könne keinen entbehren; zwischen beiden habe er in aller Zeit zwar »Feindschaft gesetzt«, und doch habe er sie »aufs engste wechselseitig aneinander gebunden«.<sup>5</sup> Der Islam dagegen ist bei Rosenzweig theologisch irrelevant. Genauer: In mehreren Kapiteln von »Stern der Erlösung« zieht Rosenzweig den Islam ausschließlich als *negative religionsphilosophische Kontrastfolie* zu Judentum und Christentum heran. Herablassend-ironisch nennt Rosenzweig ihn den »merkwürdigen Fall« eines »weltgeschichtlichen Plagiats«<sup>6</sup> von Judentum und Christentum. Ja, in seinen »Nachträglichen Bemerkungen zum ›Stern der Erlösung‹« von 1925 bezeichnet Rosenzweig den Islam gar als »Parodie« von Judentum und Christentum und glaubt, den Unterschied zwischen Judentum und Christentum einerseits und Islam andererseits so bestimmen zu können:

»Die Sonderstellung von Judentum und Christentum besteht grade darin, daß sie, sogar wenn sie Religion geworden sind, in sich selber die Antriebe finden, sich von dieser ihrer Religionshaftigkeit zu befreien und aus der Spezialität und ihren Ummauerungen wieder in das offene Feld der Wirklichkeit zurückzufinden. Alle historische Religion ist von Anfang an spezialistisch, ›gestiftet‹; nur Judentum und Christentum sind spezialistisch erst, und nie auf die Dauer, geworden und gestiftet nie gewesen. Sie waren ursprünglich nur etwas ganz ›Unreligiöses‹, das eine eine Tatsache, das andre ein Ereignis. Religion, Religionen sahen sie um sich her, sie selber wären höchst verwundert gewesen, auch als eine angesprochen zu werden. Erst ihre Parodie, der Islam, ist von vornherein Religion und will gar nichts andres sein; er ist mit Bewußtsein ›gestiftet‹.«<sup>7</sup>

Enttäuschend fällt auch der Befund bei Martin BUBER aus. Er, der durch sein ganzes Gelehrtenleben hindurch die inneren Beziehungen von Judentum und Christentum eindrucksvoll reflektierte, nahm den Islam vor allem als politische Größe wahr, und zwar im Kontext der durch die zionistische Bewegung konkret betriebenen »nationalen Politik

<sup>5</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (1921). Neuausgabe mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem, Frankfurt/M. 1996, S. 462.

<sup>6</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, S. 130.

<sup>7</sup> F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ›Stern der Erlösung‹* (1925), in: DERS., *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*. Mit einem Nachwort von G. Palmer, Berlin–Wien 2001, S. 210–234, Zitat S. 226f.

in Palästina«. Eine der wenigen Äußerungen Bubers zum Islam fällt 1929 bei einer Rede vor der Berliner Ortsgruppe von Brit Shalom. Vorausgegangen waren blutige Zusammenstöße zwischen jüdischen Siedlern und palästinensischen Arabern in Hebron und Safed, bei denen über hundert Juden getötet und über vierhundert verletzt worden waren. In seiner bewegenden Rede vom 31. Oktober desselben Jahres fordert Buber seine Mitzionisten auf, ihre Gefühle und berechnete Empörung hintanzustellen und sich zu einer nüchternen politischen Betrachtung des schrecklichen Geschehens, d.h. der umfassenden Dimensionen des arabisch-jüdischen Konfliktes in Palästina, durchzuringen. Und zu diesen umfassenden Dimensionen gehörte für ihn auch die Frage der Religion. Zum Islam führt Buber aus:

»Der Islam ist eine viel größere Realität, als wir es gewöhnlich wahrhaben wollen. Es gibt dieser Realität gegenüber die Pflicht des Kennenlernens. Ich muß Ihnen gestehen, daß mir die gegenwärtige religiöse Realität des Judentums weniger evident ist. Damit meine ich, daß die arabische Bevölkerung viel stärker vom Islam bestimmt ist als im allgemeinen die jüdische. Das Religiöse ist eine Sache der Kultur. Wir haben es daran fehlen lassen, den Islam kennenzulernen und uns mit den Autoritäten dieser Religion in Verbindung zu setzen. Ich habe es oft in Palästina beobachtet, daß die Menschen, die den Islam kennen, von den Arabern geliebt und verehrt wurden. Aber diese sind gezählt. Für einen persönlichen Kontakt ist zu allernächst die Kenntnis der arabischen Sprache erforderlich. Eine Verständigung ist nur in arabischer Sprache möglich.«<sup>8</sup>

Solche Selbstkritik war im Kontext der zionistischen Bewegung durchaus ungewöhnlich und weitsichtig. Aber Buber hat seinerseits das »Kennenlernen« des Islam nie weiter konkretisiert, wenn ich sein Werk recht übersehe. Auch in weiteren Äußerungen zur arabischen Frage, die von Paul Mendes-Flohr 1993 in einem eindrucksvollen Sammelband dokumentiert sind, hat Buber es an weiteren Konkretisierungen fehlen lassen. Auch ihm geht es in erster Linie nicht um eine theologische Durchdringung des Verhältnisses von Judentum, Christentum und Islam, sondern um konkrete Koexistenz des kleinen Israel in der Welt der arabischen Völker, die nun einmal maßgebend auch vom Islam beeinflusst sind.

Im Gegensatz zur herablassenden Kontrastierung bei Rosenzweig und zur vornehmen Ignorierung bei Buber hat der große Rabbiner Leo BAECK in einer bewegenden Rede von 1956 (unmittelbar vor seinem Tod) als einer der ersten bedeutenden jüdischen Denker des 20. Jahrhunderts auch den Islam konstruktiv zu werten versucht, wobei auch ihm die fragile Existenz des Staates Israel inmitten der muslimisch-arabischen Welt vor Augen stand. Jüdische Geschichte könne nicht verstanden werden »ohne diese christliche Welt und diese mohammedanische Welt zu verstehen«, meint Baeck.<sup>9</sup> Mohammed gilt ihm als »einer der

<sup>8</sup> M. BUBER, Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina (1929), in: DERS., *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, hg. u. eingel. v. P.R. MENDES-FLOHR, Frankfurt/M. 1983, S. 114–131, Zitat S. 125f.

<sup>9</sup> L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 3. Ein Sonderdruck dieser Rede Baecks vom 22. April 1956 anlässlich der Studientagung der Districts-Gross-Loge Kontinental-Europa XIX in Bruxelles befindet sich noch nicht in der neuen Leo-Baeck-Ausgabe des Gütersloher Verlagshauses und wurde mir dankenswerterweise von meinem Wuppertaler Kollegen Berthold Klappert zur Verfügung gestellt.

eigensten und kühnsten Menschen, die es je gegeben« habe, als ein »Mann von einer Kraft des Glaubens«, welche »Berge versetzen« könne, »einer Kraft des Glaubens an sich und an seine Aufgabe ohnegleichen«. <sup>10</sup> Aus diesem Glauben sei ein »Weltglaube und eine Weltmacht neben dem Christentum« hervorgegangen. <sup>11</sup> Mehr noch: Bei näherer Betrachtung findet Baeck unter Berufung auf mittelalterliche jüdische Autoritäten wie Jehuda Halevi und Maimonides, dass Islam und Judentum theologisch nur wenig trenne:

»Für die Juden ist Mohammed nicht der letzte und entscheidende der Propheten, er hat sich nie Messias genannt, sondern nur Prophet, aber der Glaube an den einen Gott eint, und der Islam hat auch das Gebot aufgenommen: er fordert Wohltun. Er hat auch eines gebracht, was die Kirche nie so hatte, die wahre Demokratie. Im Islam, wo der Islam gilt, dort gibt es keine Standesunterschiede, dort ist einer wie der andere, einer neben den anderen gestellt. Er hat die Sklaverei weiter geduldet, aber diese Sklaven wurden gut behandelt. Dinge, wie sie aus der Geschichte in Afrika und Amerika zu berichten waren, sind im Islam nie etwas gewesen, was zu berichten war. Er hat die Kultur dort, wohin er drang, gehoben. Und auch das eint mit dem Judentum. So ist es begreiflich, daß im Mittelalter Juden und Mohammedaner, einander gebend und voneinander empfangend, nebeneinander friedlich im Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit gelebt haben.« <sup>12</sup>

Baecks Anliegen wird von daher klar und kommt am Ende seiner Rede in einem beschwörenden Appell auch explizit zum Ausdruck. Angesichts der Existenz des Staates Israel hängt für ihn alles davon ab, dass wie einst im Mittelalter »ein Weg vom Islam zum Judentum, von der arabischen zur israelitischen Welt, ein Weg von Israel und seiner Religion zur arabischen Welt und ihrer Religion gefunden« werde. <sup>13</sup> Wie dies konkret aussehen kann, deutet Baeck wenigstens noch kurz an. Auf jüdischer Seite hänge alles davon ab, dass es Juden lernten, in dem Besten, was sie suchten, vor sich selber »Respekt zu hegen«. Dann würden Juden auch lernen, vor den Anderen »echten Respekt« zu haben, vor dem, was »im andern groß« sei. Wörtlich lässt Baeck seine Rede so enden:

»Im Christentum ist vieles groß. Jahrhundert um Jahrhundert hat es Menschen getröstet, erhoben, hat es Wohltun und Hingebung gepflegt, hat Hoffnung in ihnen aufrecht erhalten. Im Islam ist vieles groß. Völker, die in der Barbarei und in Niedrigkeit lebten, hat er in eine höhere Sphäre erhoben, hat ihnen ein neues Leben geschenkt. Wir Juden sollten das begreifen. Wir sollten Respekt hegen, und wir werden dann die Hoffnung hegen, daß dadurch, daß wir vor uns Respekt haben, die andern es lernen, vor uns Respekt zu hegen und zu sehen, wie wir sind. Dann werden gute Tage kommen. Menschen und Völker und Bekenntnisse werden geschieden bleiben, werden in ihrer Besonderheit weiterleben, aber sie werden wissen, daß sie zusammen gehören, Teile der einen Menschheit sind, zusammenleben sollen auf dieser unserer Erde, einander sehend und einander verstehend, und, wenn es Not tut, einander helfend.« <sup>14</sup>

<sup>10</sup> L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 15.

<sup>11</sup> L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 16.

<sup>12</sup> L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 17.

<sup>13</sup> L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 18.

<sup>14</sup> L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 18f.

Heute gehen Denker des zeitgenössischen Judentums theologisch noch weiter. Innerhalb des Reform-Judentums verweise ich auf die Arbeit des im interreligiösen Dialog verdienten Direktors des Leo-Baeck-College in London, Rabbi Jonathan MAGONET, und sein Buch *Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive* (2000). An die »Adresse der Juden« richtet Magonet bedenkenswerte selbstkritische Sätze. Das Fehlen einer eigenen, aktuellen theologischen Formel zur Bedeutung der anderen Religionen sei ein klarer Hinweis darauf, dass jenseits des Reichtums an rabbinischem und theologischem Fachwissen in den jüdischen Seminaren und akademischen Institutionen diese Belange in überraschender, »ja vielleicht gefährlicher Weise ausgeklammert« blieben.<sup>15</sup> Und aus dieser Defizitanalyse zieht Magonet die Folgerung:

»Die Qualität des religiösen Lebens unserer Dialogpartner ist für uns eine Anregung und Herausforderung und deshalb eine Hilfe, unsere eigene Tradition auf der Suche nach dieser Qualität immer besser zu erforschen. Darüber hinaus werden wir auch gezwungen, über die enge Weltsicht hinauszukommen, die wir unvermeidlich haben, weil ein so großer Teil des jüdischen Denkens auf sich selbst zurückweist und gänzlich introvertiert ist. Wir brechen aus den Ghettos aus, in die wir uns selbst gebracht haben.«<sup>16</sup>

Auch im *orthodoxen Judentum* gibt es Vertreter, die sich nicht nur über *Judaism's Encounter with Other Cultures* unter der Fragestellung *Rejection or Integration?* (1997) Gedanken machen, wie ein von Jacob J. SCHACHTER in Jerusalem 1997 veröffentlichter Band aus jüdisch-orthodoxer Sicht lautet. Es gibt vielmehr orthodoxe jüdische Theologen, die sich auf die Fragestellung *Judaism and World Religions* einlassen, wie der Direktor des Zentrums für das Studium von Judentum und der jüdisch-christlichen Beziehungen am Sally Oak College in Birmingham, Rabbi Norman SOLOMON.<sup>17</sup> Oder der Direktor des Shalom-Hartman-Instituts in Jerusalem David HARTMAN. Dieser begründet aus seinem Verständnis aus Offenbarung und Erwählung Israels heraus seine theologische Legitimierung des religiösen Pluralismus. Da Offenbarung und Erwählung geschichtlich immer partikular seien, immer nur ein Volk im Raum in einer bestimmten Periode der Zeit betreffen, sei damit eine Selbstbegrenzung der göttlichen Offenbarung von Anfang an gegeben. Daraus folgert Hartman:

»Im Judentum werden Menschen anfällig für die Sünde des Götzendienstes, wenn sie glauben, sie könnten die Grenzen ihrer menschlichen Grundverfassung überschreiten. Es gibt nichts geistig Effektiveres für die Wiederherstellung der Demut als die Konfrontation mit Menschen, die nicht unsere für selbstverständlich gehaltenen Wahrheiten teilen. Weil Buddhismus, Hinduismus, Christentum, Islam und Judentum verschiedene geistige Pfade sind, geben sie Zeugnis von der Komplexität und Fülle der göttlichen Wirklichkeit. Die fehlende Einheit zwischen Christentum und Islam bezeugt die radikale Verschiedenheit innerhalb des menschlichen Bewußtseins und das reiche Mosaik von Anschauungen und

<sup>15</sup> J. MAGONET, *Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive*, Gütersloh 2000, S. 126.

<sup>16</sup> J. MAGONET, *Abraham – Jesus – Mohammed*, S. 130.

<sup>17</sup> N. SOLOMON, *Judaism and world religion*, New York 1991.

Praktiken, die von der Suche nach Gott in der menschlichen Geschichte inspiriert sind. Das Bewußtsein von der Existenz vielfacher Glaubensverpflichtungen kann spirituell befreiend sein. Es kann dazu beitragen, zu begreifen, daß unser eigenes Glaubensengagement nicht die ganze Fülle spiritueller Optionen erschöpft.«<sup>18</sup>

Arbeitet Hartman mit der Kategorie göttlicher Selbstbegrenzung und der Funktion der anderen Glaubenswege zur Selbstbescheidung des eigenen Glaubens, so arbeitet einer der angesehensten orthodoxen Rabbiner der Vereinigten Staaten, Irving GREENBERG, in seinem großen Buch *The Jewish Way* (1988) mit der theologischen Kategorie des »open covenant«, des offenen Bundes. Das erlaubt es ihm, Israels besondere Verpflichtungen zu betonen, »ohne die Gültigkeit anderer Verpflichtungen und Religionen zu verneinen«. Greenberg affirmiert deshalb nicht nur die jüdisch-orthodox gegebene Möglichkeit, dass jeder Mensch durch Konversion freiwillig in die »Familie Abrahams« eintreten könne, sondern mehr. Da der Abrahambund »offen« sei, sei er für ihn auch »offen für weitere Offenbarungen in der Geschichte«. Neue Erlösungsereignisse hätten den Bund bestätigt und die Welt »näher an das messianische Zeitalter« gebracht:

»Durch den sich öffnenden Bund wurden viele Heiden in den messianischen Prozeß hineingenommen; sie wurden Partner im Bunde Gottes mit der Menschheit. Dies festzustellen, untergräbt in keiner Weise die Gültigkeit und Integrität des Sinai-Vertrags mit Israel. Nach dem Holocaust und im Lichte des Pluralismus einer postmodernen Welt werden Christentum und Islam ihren eigenen Anspruch zurückweisen müssen, das Judentum überwunden zu haben, und auch die Juden werden mehr als früher anerkennen müssen, daß diese Religionen aus dem ursprünglichen Bund herausgewachsen sind. Eine solche Entwicklung – ohne irgendwelche Abstriche am Judentum – zeigt nur, daß der ursprüngliche Bund weitergeht, Früchte bringt und Leben hat.«<sup>19</sup>

Christen und Muslime also – nach reformjüdischem Verständnis – als Herausforderung, die eigene Tradition kreativ neu sich anzueignen und die Verkapselung in die eigene Sicht aufzubrechen. Christen und Muslime aber auch – nach heutigem orthodox-jüdischem Verständnis – als lebendige Zeugen eines lebendigen Bundes Gottes mit Abraham.

### 3. Ansätze zu einer Theologie des Anderen bei Muslimen

Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch *im Islam* nachzeichnen. Wenn es auch eine starke Strömung zum Exklusivismus in der Geschichte des Islam gegeben hat und gibt, so darf dies alles den Blick für die innere Pluralität islamischer Theologie nicht verstellen. Längst haben sich auch im muslimischen Raum Stimmen erhoben, die für ein gleichberechtigtes Miteinander von Juden, Christen und Muslimen auf der Basis des Koran eintreten.

<sup>18</sup> D. HARTMAN, Revelation and Creation. The Particular and the Universal in Judaism, in: DERS., *A Heart of Many Rooms. Celebrating the Many Voices within Judaism*, Woodstock, Ver. 1999, S. 153–167, Zitat S. 160 (eigene Übersetzung).

<sup>19</sup> I. GREENBERG, *The Jewish Way. Living the Holidays*, New York 1988, S. 72 (eigene Übersetzung).

So hat der an der Universität Karlsruhe lehrende muslimische Gelehrte *Fuad Kandil* im Nachdenken über das Faktum der Koexistenz verschiedener Religionen neben dem Islam auf zwei koranische Traditionen verwiesen. Zum einen auf das, was er einen genuinen »islamischen Inklusivismus« nennt, beziehe doch der Koran »die gesamte jüdisch-christliche Ahnenreihe von Heilbringern und Verkündern des Glaubens an den einen Gott, mit Abraham beginnend bis hin zu Moses und Jesus, in sein Religionsparadigma« ein. Und diesen genuin-islamischen Inklusivismus verteidigt Kandil gegen alle innerislamische Tendenzen der »Ausgrenzung« anderer Abrahamskinder, Tendenzen, die mit einer bestimmten Offenbarungstheorie arbeiteten (spätere Offenbarungen heben frühere auf) oder ein »Stufenmodell der Heilsgeschichte« propagierten (die Überlegenheit des Islam *nach* Judentum und Christentum). Gegen solche »Konstruktionen und Kunstgriffe« besteht Fuad Kandil in eindrucksvoller Klarheit darauf: Kern des inklusivistisch muslimischen Denkens sei, »daß die unterschiedlichen abrahamitischen Religionen allesamt *Wege zum Heil und zur ›Rechtleitung‹ (›Huda‹) der Menschen* darstellen, die einem einheitlichen Pfad göttlicher Offenbarung bzw. einem einheitlichen Strom der Heilsgeschichte *entstammen*«. <sup>20</sup>

Zum Zweiten verweist Kandil auf die durch mehrere Suren des Koran bezeugte Tatsache, dass das *Nebeneinander verschiedener Religionen* (insbesondere der Buchreligionen) *gottgewollt* sei:

»So wie es in Seinem weisen Ratschluß gelegen haben muß, die Menschen ›als Angehörige von unterschiedlichen Völkern und Stämmen zu schaffen‹ (49,13), liegt es offenbar auch in Seinem weisen Ratschluß, daß die Menschen unterschiedlichen Religionen angehören – oder auch, wie so oft, den Weg zum Glauben gar nicht erst finden. Wer dies richtig verinnerlicht und wirklich ernst nimmt, kann eigentlich keine Probleme damit haben, den religiösen Pluralismus im weitesten Sinn als empirische Realität zu akzeptieren [...] Ich möchte meinen, daß dies jedem Gläubigen zur inneren Bejahung des religiösen Pluralismus reichen müßte und somit ihn mit diesem als ›empirischem Phänomen‹ versöhnen müßte, das es immer gegeben hat und immer geben wird. Denn *Vielfalt* – ob in Bezug auf Völker, Rassen, Sprachen etc. oder auch auf Religionen und Weltanschauungen – ist *gottgewollt!* Dies ist die Botschaft dieses koranischen Paradigmas!« <sup>21</sup>

Auch der im interreligiösen Dialog Deutschlands hoch engagierte Mohammed Salim ABDULLAH ist hier zu nennen. Sein Buch *Islam. Für das Gespräch mit Christen* (1992) zeigt einen Mann am Werk, der aus der islamischen Tradition heraus eine konstruktive Theologie des Anderen zu entwickeln versucht, bei der beides zugleich möglich ist: Festhalten an der Identität des eigenen Glaubens und zugleich maximale Offenheit für die Anliegen und die Perspektiven der jeweils anderen Glaubensgeschwister. Programmatisch ist dies zusammengefasst in dem Satz, dass Juden, Christen und Muslime sich als »Dialoggemeinschaft, als Tischgemeinschaft oder als Wettbewerbsgemeinschaft« zu-

<sup>20</sup> F. KANDIL, Religiöser Pluralismus als Problem für die »Selbstgewißheit«. Zwei Ansätze zur subjektiven Verarbeitung des Problems im Koran, in: *Interreligiöse Erziehung 2000. Die Zukunft der Religions- und Kulturbegegnung*, hg. v. J. LÄHNEMANN, Hamburg 1998, S. 79–90, Zitat S. 86.

<sup>21</sup> F. KANDIL, *Religiöser Pluralismus*, S. 87.88.

sammenfinden könnten<sup>22</sup>, ein Gedanke, den Mohammed Salim Abdullah 1998 in einem Gespräch erneut einschärfte:

»Wir haben einen gemeinsamen Ursprung. Der Prophet hat darauf verwiesen, daß seine Lehre eine Religion im biblischen Umfeld sei. Wir sind die Söhne Ismaels. Diesen ist verheißen, daß sie eines Tages an der Seite ihrer Brüder stehen werden. Der Koran sagt in der 5. Sure, daß alle drei Wege: Christentum, Judentum und Islam legitim seien. Die Vielfalt der Religionen ist gewollt, damit die Kinder Abrahams im Guten miteinander wetteifern können. Das heißt: Gott wird mich danach beurteilen, wie ich mit Juden und Christen umgegangen bin. Und im jeweils umgekehrten Fall ist es genauso.«<sup>23</sup>

Ein sehr wichtiges Zeugnis kommt auch von einer islamischen Autorität wie dem gegenwärtigen iranischen Staatspräsidenten Sejjed Mohamad CHATAMI. Er hat in einem aufsehenerregenden Grundsatzartikel, veröffentlicht in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 26. September 1998, auf den entscheidenden Unterschied zwischen der geistigen Substanz einer Religion und dem jeweils relativen menschlichen Verständnis hingewiesen. Dieser Grundansatz hat in der Tat alles entscheidende Konsequenzen für die Friedensfähigkeit einer Religion, ihre Selbstbescheidung, ihre Demut vor Gott und den Menschen. Chatami folgert nämlich daraus, »daß niemand beanspruchen kann, über die absolute Wahrheit zu verfügen«. Er selber stellt die Frage:

»Wenn wir beispielsweise vom Islam reden, welchen Islam meinen wir dann? Den Islam von Abu Dharr, den Islam von Ebn Sina (Avicenna), den Islam von Ghazali, den Islam von Mohyi od-Din Ebn 'Arabi, den Islam der Ash'ariten, den Islam der Sufis, den Islam der Frömmeler? Welchen von diesen? Dies alles sind unbezweifelbare historische Belege für die Bedingtheit der menschlichen Erkenntnis, ja sogar auch der Religion. (...) Also ist eine der Hauptschwierigkeiten der religiösen Gesellschaft, daß sie einerseits an eine oder mehrere Wahrheiten glaubt, die absolut, heilig und erhaben sind, und sich andererseits als etwas Existierendes erkennt, in dessen Geist und Leben die Bedingtheit eine tiefgreifende Angelegenheit ist. Solange sich diese Gesellschaft ihrer Begrenztheit und der Ursache dieses Problems bewußt ist, wird ihr inhärentes Problem nicht zum Auslöser von Tragödien werden. Die große und tragische Katastrophe in der Gesellschaft der Gläubigen tritt erst dann ein, wenn die wesenhafte Freiheit und die Heiligkeit der Religion von dem menschlichen, zeitlichen, örtlichen, begrenzten, relativen und fehlerhaften Verständnis von Religion durchsetzt sind.«<sup>24</sup>

Dieser Artikel war zugleich als Grundlage für Chatamis Aufruf zu einem internationalen Jahr des Kulturdialogs gedacht, das von der UNO im Jahr 2001 durchgeführt wird. Bei seinem Besuch in Weimar am 12. Juli 2000 hat Präsident Chatami diesen Dialog – im Geiste von Goethes »West-östlichem Diwan« – konkret betrieben. Bei einer öffentlichen Dialogveranstaltung im Weimarer Schloss mit den beiden Tübinger Wissenschaftlern Joseph van Es und Hans Küng sagte Chatami wörtlich:

<sup>22</sup> M.S. ABDULLAH, *Islam. Für das Gespräch mit Christen*, Gütersloh 1992, S. 139.

<sup>23</sup> M.S. ABDULLAH, *Schwellenängste abbauen*, in: *Evangelische Kommentare* 12 (1998), S. 710.

<sup>24</sup> S.M. CHATAMI, *Der Glaube in der heutigen Welt*, in: DERS., *Religiosität und Modernität*, Heidelberg 2001, S. 67f.

»Nach unserer Überzeugung haben alle Religionen die gleiche Wurzel; alle abrahamischen Religionen besitzen eine einzige Substanz. So wie wir unseren Propheten respektieren, respektieren wir auch Jesus Christus, Moses und Abraham als die Propheten Gottes, die die gleiche Wahrheit verkündet haben, die unser Prophet verkündet hat. Von unserer Seite ist also das Christentum trotz aller Unterschiede als eine Religion Gottes akzeptiert; wir haben gemeinsame Werte und können daher miteinander zurechtkommen.«<sup>25</sup>

Mit dem für den interreligiösen Dialog in Deutschland hochverdienten (leider zu früh verstorbenen) muslimischen Gelehrten *Abdoldjavad Falaturi* (Islamische Akademie Köln) wird man die Prinzipien einer »Hermeneutik des Dialogs aus islamischer Sicht« heute so zusammenfassen können<sup>26</sup>: Bedingung für einen echten Dialog ist

(1) »sich innerlich von dem Beharren auf den Besitz einer exklusiven Wahrheit zu distanzieren«;

(2) die »Bereitschaft, selbstkritisch und differenziert mit den eigenen Glaubensinhalten umzugehen und den Mut zu haben, die Schwächen und Fehlentwicklungen in der Geschichte der eigenen Religion zuzugeben«;

(3) die »gleichberechtigte Partnerschaft unter den Dialogparteien« und der »gegenseitige Respekt« sowie »die Bereitschaft und sogar die Neugierde, von dem Gesprächspartner zu lernen«.

Für diese seine Position beruft sich Falaturi bezeichnenderweise nicht auf die Tradition der europäischen Aufklärung, sondern auf den Koran:

»Jeder hat den anderen in seiner Religiosität und seinem Festhalten an den eigenen Glaubensüberzeugungen zu respektieren bzw. zu tolerieren. Tolerieren aber nicht in dem Sinne, ihn nur zu dulden. Tolerieren als Duldung impliziert nämlich schon die Überzeugung, daß der Partner sich sowieso auf einer tieferen Stufe befindet, man läßt ihn nur großzügigerweise weiterexistieren. Gemeint ist also nicht Toleranz wie die Aufklärung sie verstand, sondern im koranischen Sinne, nämlich im Sinne der Anerkennung des Partners in seiner vollen Identität.«<sup>27</sup>

Ansätze einer Theologie des Anderen bei Juden und Muslimen sind somit erkennbar. Um sie von christlich-theologischer Seite zu ergänzen, bedarf es einer eigenen theologischen Grundlagenforschung. Diese kann nur von den Ur-Kunden her, von der Hebräischen Bibel und vom Neuen Testament her legitimiert werden – wobei die Wirkungsgeschichte biblischer Tradition im Koran stets im Blick zu behalten ist. Eine Theologie des Anderen verdient ihren Namen nur dann, wenn sie aus dem biblisch-koranischen Wurzelgrund her abgeleitet ist.

<sup>25</sup> S.M. CHATAMI, Weimarer Gespräch, in: DERS., *Religiosität und Modernität*, Heidelberg 2001, S. 50f.

<sup>26</sup> A. FALATURI, Hermeneutik des Dialoges aus islamischer Sicht, in: DERS., *Der Islam im Dialog*, Hamburg <sup>5</sup>1996, S. 156–172.

<sup>27</sup> A. FALATURI, *Hermeneutik des Dialoges aus islamischer Sicht*, S. 158.

#### 4. Das biblische-koranische Wurzelwerk: Abraham – Ismael

Aus Raumgründen kann ich hier nur einige Grundgedanken skizzieren. Eine umfassende Theologie des Anderen auf biblisch-koranischer Grundlage ist ein dringendes Desiderat der religionstheologischen Forschung und wird in absehbarer Zeit vorgelegt werden.<sup>28</sup> So viel kann freilich schon jetzt in aller Vorläufigkeit angedeutet werden: Schlüsselbedeutung für eine biblisch-koranisch fundierte Theologie des Anderen kommt den großen Gestalten der Genesis zu: Adam, Noah, Abraham, Melchisedech, Ismael, Joseph. Eine solche Genesis-Theologie des Anderen ist fruchtbar und sähe im Einzelnen so aus:

- Im Spiegel der *Adam-Überlieferung* entdecken alle drei Religionen sich selber als Geschöpfe Gottes, ausgestattet mit einer unverlierbaren Menschenwürde, aber auch als Sünder, als Versager, als Scheiternde. Eine *adamitische Ökumene* zwischen Juden, Christen und Muslimen ist möglich.
- Im Lichte der Geschichten *Noahs* entdecken Menschen ihre zerstörerischen Potentiale, aber auch ihre Selbstverpflichtung auf die Erhaltung der Schöpfung und die Einhaltung von Grundgeboten der Menschlichkeit. Eine *noachidische Ökumene* verbindet Juden, Christen und Muslime.
- Im Lichte der *Josephs-Erzählungen* wird eine Koexistenz zwischen Judentum und anderen Völkern lebbar. »Joseph« ist der Archetyp eines Menschen, der sich ganz inkulturiert hat in eine andere Kultur und doch ganz verbunden bleibt mit dem Familienursprung, seiner ursprünglichen Heimat. »Joseph« zeigt beides: die Lebbarkeit von zwei Kulturen, eine elliptische Existenz um zwei Pole – Vorwegnahme einer religiösen Existenz, wie sie heute massenhaft gelebt wird: die Gleichzeitigkeit von kultureller Anpassung und Loyalität zu den eigenen Wurzeln. Eine *josephitische Ökumene* zwischen Juden, Christen und Muslimen ist möglich.

Aus Raumgründen konzentriere ich mich hier auf das Verhältnis von *Abraham und Ismael*.<sup>29</sup> Ich gehe dabei von der Verheißung Gottes an Abraham aus, wie sie uns das Buch Genesis überliefert hat:

»Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen« (Gen 12,2f.).

Nach dem Glaubenszeugnis Israels sagt Gott also durch Abraham allen Völkern der Erde Segen zu. Genauer: Segen und Fluch für die übrigen Völker hängen offensichtlich von ihrer Stellung zu Abraham (und damit letztlich zu Israel) ab. Denn Gott will sich den anderen Völkern offensichtlich nun einmal nicht anders als durch Abraham/Israel vermitteln. Abraham/Israel wird damit zum Segen für alle Geschlechter der Erde, wenn sich diese zu

<sup>28</sup> Eine »Theologie des Anderen« auf biblisch-koranischer Grundlage befindet sich gegenwärtig im Entstehen. Ich hoffe, sie im nächsten Jahr vorlegen zu können.

<sup>29</sup> Das Folgende ist breit dargelegt in meinem Buch: K.-J. KUSCHEL, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, Neuausgabe Düsseldorf 2001.

ihm »segnend«, d.h. anerkennend, freundschaftlich verhalten, und zum Fluch, wenn umgekehrt. Ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen Abraham/Israel einerseits und den Völkern der Welt andererseits ist damit geschaffen. Das Schicksal der Völker hängt mit dem Schicksal Israels zutiefst zusammen.

Diese universale Dimension des Abraham-Segens haben Christen und Muslime ihrerseits aufgenommen: Christen in ihrem *Zeugnis zu Jesus Christus*, der selber ein »Sohn Abrahams« ist, wie es im allerersten Satz des Neuen Testaments heißt (Mt 1,1). Muslime im Glauben daran, dass ihre Form der Gottesverehrung *millad Ibrahim* sei, die Religion Abrahams. Der Glaube an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und im Koran hat es zahlreichen Völkern ermöglicht, mit der Wirklichkeit des Gottes Abrahams konfrontiert zu werden und Menschen zu Abrahams Kindern zu machen, die nicht schon aus Israel stammen. Auf diese Weise haben Christen und Muslime dem ursprünglich universalen Abrahams-Segen zu *neuer Universalität* verholfen. Biblisch gesprochen: Die Christenheit nimmt durch ihren Glauben an Jesus Christus Anteil an der Bundesgeschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk. Die Muslime nehmen durch die Praktizierung des Islam Anteil an der Segensgeschichte Gottes für die Völker. Israel, die Kirche und die *umma* sind also durch ihren Abraham-Glauben in die dem Abraham verheißene Segensgeschichte Gottes gestellt und so von »innen«, von Gott her, miteinander verbunden.

Biblische Grundlage dafür sind die Ismael-Texte in Genesis 16 und 21. Ismael ist ja schon nach der Hebräischen Bibel der Urvater der arabischen Stämme und nach dem Koran der des Islam. Diese Dimension heute theologisch länger auszublenden, wäre geschichts- und gottesblind. Schon die Genesis-Texte lassen erkennen, dass Gott mit diesem Abrahams-Sohn offensichtlich seine besonderen Pläne hatte. Ich fasse den Befund in aller Knappheit zusammen:

(1) Schon die physische Existenz dieses Abraham-Sohnes steht unter Gottes besonderem Schutz. Denn nach Aussagen der Genesis sollte Ismael durch das Werk von Menschen zweimal vertrieben und damit vernichtet werden. Dass er überlebt hat, entspricht also nicht des Menschen Absicht, sondern Gottes Plan. Gott will ausdrücklich, dass dieser Sohn lebt, nicht weniger als der zweite Sohn, Isaak, der ebenfalls vor der Vernichtung durch Gott bewahrt wurde (Gen 22).

(2) Ismael, der Stammvater des Islam, trägt das *Bundeszeichen Gottes*. Denn Abraham hatte an dem 13jährigen Ismael die Beschneidung vollzogen (Gen 17,23–26). Das ist theologisch von erheblicher Bedeutung. Denn mit der Aufbewahrung dieser Geschichte hat Israel selbst sich auf die Aussage festgelegt: Bevor Ismael, der spätere Stammvater der arabischen Stämme, verstoßen wird, trägt er nach Gottes Willen das Zeichen des Bundes. Er ist damit von vornherein hineingenommen in Gottes Bund mit Abraham, Sara und Isaak. Was umgekehrt heißt: Israel (Isaak – Jakob) kann seine Bundes-Erwählung nicht verabsolutieren. Auch andere Abrahams-Kinder sind von Gott ausgezeichnet worden.

(3) Nicht nur Isaaks, auch Ismaels Nachkommenschaft steht unter *Gottes Segen*. Denn Fruchtbarkeit, d.h. zahlreiche Nachkommenschaft, werden auch Ismael in Aussicht gestellt – und zwar mehrfach:

»Auch was Ismael angeht, erhöere ich dich. Ja, ich segne ihn, ich lasse ihn fruchtbar und sehr zahlreich werden. Zwölf Fürsten wird er zeugen, und ich mache ihn zu einem großen Volk« (Gen 17,20).

Damit ist jeder Segens-Exklusivismus Israels aufgebrochen – und zwar nicht nur durch die Existenz der Abraham-Kinder in der Nachfolge Jesu Christi, sondern auch durch die Existenz der Abraham-Kinder in der Nachfolge Isaels, in der Nachfolge des Propheten.

Seltsam zu denken: Im Schicksal dieses ersten Abraham-Sohnes spiegelt sich bereits das zwiespältige Verhältnis von Juden und Christen zu ihrer Bruderreligion Islam. Denn viele Jahrhunderte lang war es in Judentum und Christentum fast unmöglich, sich mit der Existenz der Nachkommen Isaels abzufinden. Zunächst schienen diese Ismael-Kinder wie alle anderen »Ungläubigen« und »Heiden« zu sein; und doch sind sie über Abraham mit der biblischen Glaubensgeschichte verknüpft. Woraus folgt: Die Ismael-Traditionen der Genesis wären für Juden und Christen noch heute eine theologische Herausforderung, ja ein Schlüssel zu einem theologischen Verständnis des Islam. Die Schrift lässt keinen Zweifel daran, dass mit der Figur Isaels jedes dualistische Denken in Heils- und Unheilsgeschichte bereits aufgebrochen ist. Mit Ismael und seinen Nachkommen wird die Abraham-Isaak-Christus-Tradition von Synagoge und Kirche von Gott her ihrerseits davor bewahrt, wahrheitsexklusivistisch und heilzufrieden zu erstarren. Sie erreicht noch einmal eine neue Stufe der Universalität.

Unter den gegenwärtigen Alttestamentlern hat der Siegener Thomas NAUMANN in seiner Habilitationsschrift *Ismael. Studien zu einem biblischen Konzept der Selbstwahrnehmung Israels im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams* (1999) die gegenwärtige Forschung zusammengefasst und eine luzide Exegese der Ismael-Texte vorgelegt. In einem aufschlussreichen Essay hat Naumann die religionstheologische Bedeutung der Ismael-Texte im Blick auf eine christliche Rezeption des Islam so umschrieben:

»Betrachte ich den Text (zu Ismael) historisch als Zeugnis des alten Israel und verzichte auf heilsgeschichtliche Spekulationen, ist der Islam hier nicht im Blick. Es geht um Bund und Segen, der auch den arabischen Nachkommen Abrahams gilt und gelten soll. [...] In einer theologischen Perspektive allerdings wird man festhalten müssen: Wenn der arabische Prophet Mohammad und die muslimische Gemeinschaft ca. 1000 Jahre später die Ismaelverheißungen als für sich geltend reklamiert und sich in die Gemeinschaft Abrahams und unter den Segen des Gottes Abrahams stellt, dann geschieht dies in einem durch die Tora selbst ermöglichten Sinn. Und es gereicht der christlichen Kirche nicht zur Ehre, dies nie gesehen zu haben.«<sup>30</sup>

Für die systematische Theologie hat der Wuppertaler protestantische Theologe Bertold KLAPPERT ebenfalls Konsequenzen aus den Ismael-Texten der Genesis gezogen. Sie sehen so aus:

»Wenn die Hebräische Bibel in dieser umfassenden Weise *Ismael* an den Segensverheißungen für Abraham beteiligt sein läßt, ihn in den Bund Gottes mit Abraham sogar

<sup>30</sup> Th. NAUMANN, Ismael – Abrahams verlorener Sohn, in: *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, hg. v. R. WETH, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 70–89, Zitat S. 85.

als Ersten und Erstbeschnittenen einbezieht, und wenn der Gott Abrahams in dieser Sympathie, d.h. in diesem das Schreien der Hagar erhörenden Mitleiden, sich Ismael und Hagar offenbart, dann wäre zu fragen: Warum bekennen wir uns heute in unseren Gottesdiensten – den richtigen Hinweisen der feministischen Theologie folgend – zwar zum Gott Abrahams und Saras, zum Gott Isaaks und Rebekkas, nicht aber auch in gleicher Weise zum Gott Ismaels und Hagars? *Denn der Gott Abrahams und Saras ist immer auch der Gott Ismaels und Hagars.* Die Selbigkeit dieses Gottes Abrahams, des Gottes Isaaks und Ismaels, kann von der Hebräischen Bibel her nicht offen gelassen werden, wie es das Vaticanum II und die Ökumene in Genf leider noch tun. [...] Der Abraham-Segen kann in dieser Mehrdimensionalität nur gemeinsam von Juden, Muslimen und Christen ergriffen und heute nur gemeinsam an die Menschheit weitergegeben werden.«<sup>31</sup>

### 5. Die spezifisch christliche Glaubenserfahrung

Für Christen stellt sich nun erst recht die Frage, wie sie ihre besondere Glaubenserfahrung profilieren, wahren und einbringen können. Christen, gerade auch Heidenchristen, verstehen sich – spätestens seit der Abraham- und Israeltheologie des Völkerapostels Paulus – *als Kinder Abrahams im Geist.* Paulus lässt keinen Zweifel daran, dass der Glaube an Jesus als den auferweckten Herrn Christen zu Abrahamskindern macht. Als frühere Heiden haben sie keinerlei Anspruch auf diesen Ehrentitel. Erst über den Glauben an den von Gott auferweckten gekreuzigten Herrn sind sie in die Segens- und Bundesgeschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk hineingenommen: »Wenn ihr aber zu Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung« (Röm 3,29).

Hier liegt denn auch der entscheidende Dissenspunkt zwischen Juden und Christen in Sachen Abraham bis heute. Kein Heide hat das Recht, sich »Kind Abrahams« zu nennen, wenn er sich nicht zuvor zum Judentum bekehrt hat, in aller Form konvertiert ist. Christen also beanspruchen diesen Ehrentitel zu Unrecht. Massen von Heidenvölkern sind so illegitimerweise über den Christusglauben Abrahamskinder geworden, ohne sich den »Werken des Gesetzes« zu unterziehen. Das muss in den Augen insbesondere orthodoxer Juden wie eine Anmaßung klingen.

Christen aber behaupten genau an diesem Punkt ihr Eigenrecht – unter Berufung auf den Geist der Freiheit und Liebe Gottes.<sup>32</sup> Die christliche Rückfrage an das jüdische Selbstverständnis lautet seit den Zeiten der ersten judenchristlichen Gemeinden: Ist Gott nicht frei,

<sup>31</sup> B. KLAPPERT, Abraham eint und unterscheidet. Begründung und Perspektiven eines nötigen »Triologs« zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, hg. v. R. WETH, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 98–122, Zitat S. 108.

<sup>32</sup> Zu dieser gesamten christologischen Problematik habe ich mich umfassend geäußert in meinem Buch: K.-J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990. Zur christologischen Begründung des interreligiösen Dialogs vgl.: K.-J. KUSCHEL, *Christologie – unfähig zum interreligiösen Dialog? Zum Problem der Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen*, in: DERS. (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, S. 135–154 (s. Anm. 1).

sich andere Abrahamskinder zu schaffen, auch außerhalb seines auserwählten Volkes? (vgl. Mt 3,7–9; 8,5–11) Ist der allmächtige und allgütige Gott dem System der Halacha unterworfen? Hat Gott nicht – nach dem ursprünglichen Wortlaut der Tora – durch Abraham »alle Völker« segnen wollen? »Ist denn Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden?« (Röm 3,29). Die christliche Gegenerfahrung gegen einen jüdischen Abraham-Exklusivismus lautet deshalb seit den urchristlichen Schriften: »Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams machen« (Mt 3,9) oder noch konkreter: »Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen« (Mt 8, 11).

Gewiss – schon nach dem allerersten Satz des Neuen Testamentes ist und bleibt Jesus Christus ein »Sohn Abrahams«, und alle, die in seinem Geiste glauben und leben, können mit Stolz sich Söhne oder Töchter Abrahams nennen. Abraham ist und bleibt »unser aller Vater vor Gott«. Aber »der Weg, die Wahrheit und das Leben« bleibt für Christinnen und Christen Jesus, der gekreuzigte, auferweckte und im Geist präsente Herr, dessen Nachfolge im Alltag der Welt man anzustreben versucht. Jesus Christus ist und bleibt für Christinnen und Christen der »Urheber und Vollender des Glaubens« (Hebr. 12,2). Viele Christen freilich meinen daraus folgern zu dürfen, dass durch die Offenbarung in Jesus Christus die Offenbarung Gottes in der Tora »überboten« und abgelöst worden sei, so dass dieser nur noch im Blick auf Christus Bedeutung zukomme. Das Judentum wird dann nur noch als »Vorgeschichte« des Christentums »zugelassen«, der Islam für theologisch irrelevant erklärt.

Zur spezifisch christlichen Glaubenserfahrung gehört, dass mit Tod und Auferweckung Jesu Christi eine Wende der Zeit, eine Geschichtswende, eingetreten ist: der eschatologische Herrschaftsantritt Christi über die Welt, der eine neue Existenz vor Gott für alle Menschen begründet. Als der von Gott Erhöhte lebt Christus jetzt in der Seinsweise Gottes, die die Seinsweise des Geistes ist. Im Geist ist er lebendig, durchdringt den Erdkreis, bestimmt die Geschichte, so dass für Christen Gottes Geist nicht mehr abgesehen vom Geist Christi gedacht werden kann.

Wenn aber die Geschichte Gottes mit der Menschheit nach der Erhöhung des Gekreuzigten und nach der Sendung des Geistes nicht mehr abgesehen von Christus verstanden werden kann, dann gilt dies auch für die Deutung der weiteren Welt- und Religionsgeschichte. Dann ist alle Geschichte nach Christus eine Geschichte mit und durch Christus. Er ist ja als der erhöhte Herr im Geist und als Geist universal präsent. Es gibt – christlich gesprochen – keine Geschichte, die nicht von diesem Geist Gottes, der auch der Geist des erhöhten Christus ist, durchdrungen wäre.

Dies bedeutet für eine christliche Deutung des lebendigen Judentums und des lebendigen Islam:

(1) Für Christen ist die Existenz eines Abraham-Glaubens in Gestalt des lebendigen Judentums und des lebendigen Islam neben der Kirche Ausdruck des Willens Gottes. Eines Gottes, der für Israel mit Abraham einen Bund schloss, der ungekündigt blieb; der in Abraham die Völker der Welt segnete. Der Gott Abrahams und Saras ist auch der Gott Ismaels und Hagens und auch der Vater Jesu Christi und der Maria. Judentum und Islam

sind für Christen von daher geschichtstheologisch, d.h. konkret *bundes- und segensgeschichtlich*, zu verstehen.

(2) Für Christen ist die Existenz des lebendigen Judentums und des lebendigen Islams neben der Kirche ein Zeichen des Geistes Christi in der Geschichte der Menschheit. Für Christen ist ja der Abrahams-Sohn Jesus Christus zugleich der auferweckte und erhöhte Herr, der im Geist und als Geist die weitere Geschichte bestimmt und beherrscht. Die Fortdauer des Judentums und die Existenz des Islams sind von daher zu verstehen als Zeichen des Geistwirkens Christi in der religiösen Geschichte der Menschheit. Die Existenz von Judentum und Islam ist also *pneumatologisch* zu verstehen.

(3) Die Kategorie »Zeichen« ist biblisch-koranisch gut begründet. Sie erlaubt eine grundsätzliche Affirmation und zugleich eine *Unterscheidung der »Zeichen«*, eine Unterscheidung der »Geister«. Mögen für Christen Judentum und Islam geistgewirkte Zeichen Gottes in der Geschichte der Menschheit sein, so bleibt für Christen der Glaube an Jesus Christus Letztkriterium aller Unterscheidungen der Geister. Entscheidend für die Bestimmung des spezifisch Christlichen ist dabei die Wirklichkeit des durch Gottes Tat in Christus ermöglichten »neuen Menschen« (Kol 3,10). Signatur des »neuen Menschen« ist das unbedingte Vertrauen auf »Gott« einerseits und andererseits die Grundhaltung des Friedens, der Liebe und der konkreten Versöhnung (Kol 3,12–15). Alle religiösen Alternativen, auch die großen Weltreligionen (das real existierende Christentum freilich zuallererst), sind unter dieses eine Sachkriterium zu stellen: Leisten sie der Beförderung des »neuen Menschen« Vorschub oder hindern sie dessen Entwicklung? Wo immer die Beförderung dieses »neuen Menschen« geschieht, da herrscht der Geist Christi. Wo immer die Güte, Demut, Milde und Geduld gelebt wird, wo immer Vergebung herrscht, Liebe und Frieden, da wird der pneumatische Christus konkret. Empirisch ist dabei nicht zu bestreiten, dass auch ein Jude aus jüdischer Tradition, ein Muslim aus muslimischem Geist, ein Hindu aus hinduistischem Denken und ein Buddhist aus buddhistischer Überzeugung etwas von diesem »neuen Menschen« sichtbar und hörbar machen kann.

(4) Eine konstruktive Theologie des Anderen macht also ein spezifisches *Bekenntnis zu seinem eigenen Glauben* gegenüber dem Anderen nicht überflüssig. Interreligiöse Kommunikation ist nicht nur Informationsaustausch. Interreligiöse Kommunikation muss auch das Zeugnisgeben, d.h. das werbende Eintreten für den je eigenen Glauben gegenüber Anderen, einschließen können. Erreicht werden ja Frieden und Verständigung zwischen Religionen nicht durch Relativierung, sondern durch Präzisierung der Gottes- und Wahrheitsfrage. Nicht unter Absehung der Wahrheit kommt es zur Toleranz, sondern durch Verpflichtung auf die Wahrheit des Gottes, der sich für Juden in der Tora, für Christen in Jesus Christus und für Muslime im Koran geoffenbart hat. Der Geist des Friedens ist nicht der Ungeist des Wahrheitsrelativismus, sondern der Geist Gottes selber, der uns in alle Wahrheit einführt.

(5) Eine konstruktive Theologie des Anderen erlaubt es Christen, ein Bekenntnis zu Jesus als dem Messias Israels und Herrn der Heidenvölker abzulegen, ohne den Glaubensweg von Juden und Muslimen zu verwerfen. Als Beziehungskategorie ist die *»gegenseitige Eifersucht«* und das *»gegenseitige Sich-in-Frage-Stellen«* im paulinischen Sinn in Anschlag

zu bringen. Vom Streit zum Wettstreit der Religion muss die Devise einer Theologie des Anderen lauten.<sup>33</sup> Christen aber werden für Juden und Muslime nur dann Gegenstand heilsamer Eifersucht, wenn von ihnen ein Mehr an Menschlichkeit, Liebe und Versöhnungsbereitschaft ausgeht, auf die man überhaupt eifersüchtig werden kann.

## 6. Auf dem Weg zu einer abrahamischen Ökumene

Dem Miteinander von Juden, Christen und Muslimen kommt in unserer Weltgesellschaft eine besondere Bedeutung zu. Gerade von diesem Raum gehen Spannungen aus, die die Weltgesellschaft in höchstem Maße bedrohen. Aber auch hier gibt es überall auf der Welt Menschen, Gruppen und Organisationen, die sich bereits jetzt schon – allen Gewaltausbrüchen, Fundamentalismus und Extremismus zum Trotz – für die Ideale einer Verständigung und Zusammenarbeit zwischen den Geschwistern Abrahams einsetzen:

(1) Seit 1967 leistet die *Fraternité d'Abraham*, die »Bruderschaft Abrahams«, in Frankreich interreligiöse Verständigungsarbeit im Geiste Louis Massignons. Unter der Schirmherrschaft der Führer der drei großen religiösen Traditionen in Frankreich hat sich diese *Fraternité d'Abraham* der Aufgabe verschrieben, die »spirituellen, moralischen und kulturellen Werte aus der abrahamischen Tradition« zu fördern und das »Verständnis füreinander zu vertiefen sowie die soziale Gerechtigkeit und die moralischen Werte, den Frieden und die Freiheit zu schützen und zu fördern«.

(2) 1977 wurde in Los Angeles die *Academy for Judaic, Christian and Muslim Studies* gegründet, deren Arbeit ich im November 1997 kennenlernen konnte. 12 Millionen Menschen umfasst eine Metropole wie Los Angeles. Neben Millionen Christen leben auch Hunderttausende von Juden und Muslimen dort.

(3) Das hat man auch in Schweden erkannt, so dass dort 1991 die *Children of Abraham Foundation for Religious and Cultural Coexistence* gegründet werden konnte. Diese Stiftung, deren Arbeit ich im März diesen Jahres durch einen Besuch in Stockholm konkret studieren konnte, hat sich vor allem der Arbeit in öffentlichen Schulen verschrieben, der Arbeit also mit jüdischen und muslimischen Kindern in einer säkularen und nur noch teilweise christlichen Umgebung.

(4) Ebenso wichtig ist das *Three Faith Forum* in Großbritannien, die einzige Organisation, die interreligiöse Verständigungsarbeit konkret vor Ort in institutionalisierter Form mit Juden, Christen und Muslimen durchführt.

(5) In Deutschland ist vor allem die Arbeit der *Standing Conference of Jews, Christians and Muslims in Europe* zu nennen, die jährlich im *Hedwig-Dransfeld-Haus* in Bendorf/Rhein stattfindet. Aber auch die Arbeit des *Abraham-Forum*, organisiert vom *Martin-Buber-Haus* in Heppenheim, dem Hauptquartier des internationalen Rates für Christen und

<sup>33</sup> Reichhaltiges Material dazu – im Ausgang von Lessing bei: K.-J. KUSCHEL, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998.

Juden. In ganz besonderer Weise aber auch die Arbeit der *Stiftung Weltethos* (Tübingen) für interkulturelle und interreligiöse Forschung, Bildung und Begegnung, die sich insbesondere dem Dialog von Juden, Christen und Muslimen verschrieben hat. Anfänge einer institutionalisierten interreligiösen Kommunikation sind auch in Deutschland gemacht: mit Friedensgebeten, Friedenswochen, Wochen der Brüderlichkeit, in denen Juden, Christen und Muslime zusammenarbeiten. Kurz: Aus der theologischen Notwendigkeit einer abrahamischen Ökumene muss die konkrete politische Praxis in Gesellschaft und Politik folgen.

*Zusammenfassung:* Jahrhunderte lang haben die prophetisch-monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam ihre Identität mit den Rücken zu den je Anderen oder auf Kosten der je Anderen profiliert. Identität entstand durch Konfrontation und Ausgrenzung. Der Artikel plädiert für einen Paradigmenwechsel in der theologischen Zuordnung von Judentum, Christentum und Islam, für eine konstruktive Theologie des je Anderen aus biblisch-koranischen Wurzeln. Diese Theologie findet ihren programmatischen Ausdruck im Begriff der »Abrahamischen Ökumene«, die es erlaubt, die Eigenständigkeit von Judentum, Christentum und Islam zu wahren und doch die innere Beziehung dieser drei Religionen theologisch zu reflektieren. Skizziert wird eine christliche Theologie des Anderen, die dem Glaubenszeugnis von Juden und Muslimen einen eigenen Ort im Nachdenken über die Geschichte Gottes mit der Menschheit kritisch-selbstkritisch zuzugestehen vermag.

*Summary:* The prophetic-monotheistic religions of Judaism, Christianity and Islam have for centuries defended their respective identities against each other. Identity was created by ignorance, confrontation and exclusion. This article recommends a change of the theological paradigm for relating Jewish, Christian and Muslim faith and for a constructive theology of the other drawn from Biblical and Koranic sources. This »Abrahamic ecumenical project« proposes to safeguard the independence of Judaism, Christianity and Islam while reflecting theologially their inner correlations. Thus, a Christian theology of the other is sketched which gives a legitimate place to the testimonies of Jewish and Muslim faith in a vision of God's history with mankind.

*Sumario:* Las religiones profético-monoteístas Judaísmo, Cristianismo e Islam han desarrollado durante siglos su identidad respectivamente a espaldas de los otros y a costa de los otros. La identidad se desarrollaba a través de la confrontación y la marginalización. El artículo aboga por un cambio de paradigma en la comprensión teológica de Judaísmo, Cristianismo e Islam y por una teología positiva del otro, partiendo de las raíces bíblico-coránicas. El programa de dicha teología se encuentra expresado en el concepto de »ecumene abrahámica«, que nos permite guardar la autonomía de Judaísmo, Cristianismo e Islam, resaltando a la vez la estrecha relación teológica de esas tres religiones. Se esboza así una teología del otro que de forma crítica y autocrítica es capaz de otorgar al testimonio religioso de judíos y musulmanes un lugar propio en el pensar sobre la historia de Dios con la humanidad.

# DIALOG DER RELIGIONEN // Blicke auf DIE HERMENEUTISCHE PROBLEMLAGE

von Markus Riedenauer

## *1. Blickrichtung: Erwartungen an den Dialog der Religionen*

Je mehr religiöse Fundamentalismen als Quellen der Gewalt ins Bewusstsein unserer Öffentlichkeit rückten, aus denen sich ein Blutstrom über die Welt ergießt, zuletzt als schockierender Schwall am 11.9.2001, umso größere Hoffnungen werden auf einen Dialog der Religionen gesetzt. Die friedlichen und toleranten Kräfte in verschiedenen Traditionen sollen sich zusammenschließen, um (minimal) den Fanatikern ihre jeweiligen religiösen Legitimationen abzustreiten oder (maximal) zu einem interreligiös fundierten Weltfriedensethos zu führen.

Diese gut gemeinten Anstrengungen tragen im Einzelnen auch Früchte, geraten aber rasch in den Verdacht der Naivität – im Krieg besonders. Denn der interreligiöse Dialog trifft auf praktische Hindernisse wie auch auf theoretische. Wenn diese meist unterschätzten hermeneutischen Schwierigkeiten im folgenden Beitrag zusammengefasst und aufgetürmt werden, so nicht, um jene Bemühungen um Verständigung und Frieden zu sabotieren, sondern um einem gründlichen Nachdenken ohne Naivität den Weg zu bereiten. Wenn die sachlichen Probleme erkannt und benannt sind, lässt sich ein Umschlagen von hohen Erwartungen in Resignation vermeiden – mit besseren Argumenten und Prinzipien für die Deutung und das Gespräch der Religionen.

Wie ist es möglich, dass verschiedene Glaubenstraditionen, die jeweils eine bestimmte, kulturell verwurzelte Sicht auf das Ganze der Wirklichkeit, auf Göttliches und Menschliches, Vergangenheit und Zukunft, Schuld und Erlösung, Tod und Leben, Natur und Geschichte darstellen, die so unterschiedliche Horizonte der »Weltanschauung«, divergierende Paradigmen konstituieren, miteinander in ein sinnvolles Gespräch kommen? Da Religionen inkulturierte Phänomene sind, genügt es keineswegs, auf theologischer Ebene religiöse Lehren in Dialog zu bringen; wir handeln uns automatisch die Problematik interkultureller Verständigung mit ein.

Die Religionsphilosophie steht vor der schwierigen Aufgabe, eine Hermeneutik des interreligiösen Gesprächs zu entwickeln, in der Spannung zwischen der faktischen Partikularität einer Weltdeutung und dem jeweils gemeinten Ganzen, ihrem universalen Ausgriff.

## 2. Überblick: Philosophische Anfragen und aktuelle Diskussionsfelder

(1) Der christliche Absolutheitsanspruch, sodann eine westliche Denkweise, die sich naiv als universale Vollendungsgestalt menschlicher Vernunft ansah (und die ihrerseits oft als Säkularisationsprodukt des Christentums interpretiert wurde), deren praktische Folgen im Kolonialismus und im Export technisch-wissenschaftlicher Zivilisation, Eurozentrismus und Amerikanisierung, schließlich die normativen Grundlagen des Westens mit den Postulaten von Mündigkeit, Individualität, Menschenrechten, Demokratie sind Zielscheiben einer Gegenbewegung, einer Rehabilitierung des je Besonderen, der kulturellen Andersheit bis hin zu der Behauptung, dass verschiedene Glaubenswelten, Lebensweisen und Denkart ununterscheidbar gleich gültig seien. Ich möchte einige Argumentationsstufen skizzieren.

Den Hintergrund des Relativismus bildet der Aufschwung der Geschichtswissenschaften im 19. Jahrhundert und die Historisierung aller kulturellen Phänomene, als ein geisteswissenschaftliches Gegenmodell in der Plausibilitätskrise der (über-)integrativen Geschichtsphilosophie HEGELS. Nicht-teleologische Deutungen historischer Entwicklungen von Religionen führten zu einer Relativierung aller Wahrheitsansprüche<sup>1</sup>. Überzeitliche Geltung konnte nicht mehr gegen geschichtliche Genese gestellt werden. Bessere Kenntnisse fremder Kulturen und Religionen zerstörten die Hoffnung auf eine allgemein menschliche Vernunftreligion über allen positiven Traditionen. Entgegen der Annahme der Aufklärung, dass die menschliche Vernunft in wesentlichen Fragen allen Menschen zu allen Zeiten dasselbe sagen würde, wurde Vernunftkenntnis kontextualisiert.

(2) Die Hermeneutik entstand aus dieser geisteswissenschaftlichen Zwangslage und förderte das Bewusstsein der Horizontbedingtheit nicht erst von Problemlösungen und Antwortversuchen, sondern schon jeder Fragestellung<sup>2</sup>. Zunächst auf die Problematik der Auslegung alter Texte im Horizont der Sprache bezogen, zeigte sich bald die »Universalität des hermeneutischen Problems«<sup>3</sup>. Wenn schon geschichtlich verschiedene Horizonte mit ihren ebenso bedingten wie unausweichlichen Vorverständnissen der Wirklichkeit es fragwürdig erscheinen lassen, dass sich Wahrheit über Zeiten und Epochen hinweg gültig aussagen und kommunizieren lasse (diachrone Kommunikabilität), so ist leicht einzusehen, dass auch synchron ein Problem besteht, in kulturell verschiedenen Kontexten eine sachliche Übereinstimmung in ethischen, rechtlichen oder religiösen Ansichten zu erzielen. Denn chronologische Gleichzeitigkeit, wie sie heute interkulturell mittels elektronischer Kommunikation, Reisemöglichkeiten etc. geschaffen ist, suggeriert bloß eine kulturelle

<sup>1</sup> Mit dieser grundsätzlichen Infragestellung des christlichen Selbstverständnisses als absoluter Religion setzte sich Ernst TROELTSCH schon 1902 auseinander (*Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*). Mit erheblicher Verspätung erreichte die Herausforderung die katholische Theologie. Heute versucht die pluralistische Religionstheologie darauf zu antworten. Wenn tatsächlich alle Religionen letztlich den gleichen Beitrag zum Heil leisten würden, wäre jedes religiöse Motiv für eine u.U. gewaltsame Bekehrung hinfällig.

<sup>2</sup> So kann z.B. die christliche Erlösungslehre in buddhistischem Kontext als wenig relevant erscheinen, weil bereits die dahinter stehende Frage nach persönlicher Schuld nicht in vergleichbarer Weise erfahren wird.

<sup>3</sup> Hans-Georg GADAMER, Die Universalität des hermeneutischen Problems, in: DERS., *Gesammelte Werke* 2 (Hermeneutik II), Tübingen 1999, 220–231.

Kommensurabilität, die aber keineswegs vorauszusetzen ist – die Perspektiven können zu verschieden und »ungleichzeitig« sein.

Dabei hat, wie gesagt, die Annahme an Plausibilität verloren, dass es eine Zielrichtung der Vernunftentwicklung, eine geistige und moralische Evolution gebe<sup>4</sup>, welche es erlauben würde, kulturell andersartige Weltdeutungen in Religion und Ethik als Vorstufen zu betrachten, welche hinter der allgemeinen menschlichen und menschheitlichen Bestimmung nachhinken, und denen man durch geistige Entwicklungshilfe zum beschleunigten Aufholen auf den westlichen Rationalitätsstandard verhelfen sollte. Den eigenen Vernunftbegriff so als universale Zielgestalt zu propagieren, erscheint dann leicht als Überheblichkeit einer selbst partikularen Konzeption, die über alles aufgeklärt ist, nur nicht über ihre eigene Bedingtheit und Begrenztheit.

(3) Religiöse und moralische Werte, entsprechende Behauptungen und Forderungen sind also grundsätzlich relativ auf ihre eigenen, besonderen Kontexte, welche die möglichen Ansichten und Blickrichtungen bestimmen. Von daher werden Perspektivität und Partikularität menschlicher Erkenntnis gegen angebliche Universalität von Wahrheits- und Geltungsansprüchen verteidigt. Das hat – vor allem für Gewaltopfer – erhebliche Folgen: In der Sicht solcher politischer Theorien sind etwa Versuche westlicher Regierungen oder christlicher Gruppen, die Menschenrechte als weltweiten Mindeststandard durchzusetzen, eine Art von »Kulturimperialismus« oder geistigem Kolonialismus. Die »freiwillige« Beschneidung von Frauen z.B. stelle in bestimmten Kulturen demnach keine Menschenrechtsverletzung dar, weil diese Verknüpfung von Menschenwürde und leiblicher Integrität nicht kulturinvariant universalisierbar sei. Dies zu versuchen, gilt jedoch selbst als unmoralisch.

Das wird damit begründet, dass es einen Standpunkt außerhalb aller bedingten und beengten Horizonte geben müsste, um noch einmal die Überlegenheit der westlichen Sichtweise überhaupt im Vergleich mit allen anderen Paradigmen feststellen zu können. Eine solche überperspektivische und un-bedingte Erkenntnis kann aber höchstens Gott haben. So erklärte Ernst TROELTSCH schon 1924: »Aber soweit menschliches Auge in die Zukunft dringen kann, werden die großen Offenbarungen der verschiedenen Kulturkreise trotz einiger Verschiebungen an den Rändern geschieden bleiben, und die Verschiedenheiten ihres Wertes werden sich niemals objektiv feststellen lassen, da die Voraussetzungen jeder Argumentation schon mit bestimmten Eigentümlichkeiten des jeweiligen Kulturkreises zusammenhängen.«<sup>5</sup>

Zudem wird gegen das Menschenrechtsdenken selbst Kritik vorgebracht, dessen Anthropologie kontextualisiert: Es würde den je individuellen, besonderen, inkommensurablen Anderen zu einer nivellierten Subjektivität reduzieren und erkenntnistheoretisch

<sup>4</sup> Die entgegengesetzte Lesart, die Geschichte der abendländischen Rationalität als Verfallsgeschichte, noch viel radikaler als in der »Dialektik der Aufklärung«, wird unter Punkt 5 angesprochen.

<sup>5</sup> Ernst TROELTSCH, Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen; wieder abgedruckt in Karl-Josef KUSCHEL (Hg.): *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Darmstadt 1994, 23–38, Zitat 37. Noch schärfer greifen auf FOUCAULT und DERRIDA zurückgehende Thesen die Möglichkeit an, fremde Werte und Ordnungen zu beurteilen, denn alle Wertmaßstäbe seien von Machtstrukturen geprägt – eine Art von Ideologiekritik, welche die konkrete Kritikfähigkeit aufhebt.

vergleichültigen, indem das Individuum aus den es tragenden und prägenden Lebenskontexten, aus seiner Gemeinschaft herausgebrochen wird. Der radikale Kommunitarismus wendet sich so gegen die rechtsphilosophische Folge der Reduktion des Einzelnen auf ein abstraktes Rechtssubjekt im Liberalismus<sup>6</sup> als Differenzblindheit. Dieses Menschenbild anderen Kulturen, die mehr gemeinschaftlich organisiert sind, aufzudrängen, und dadurch deren eigene religiöse Anthropologie zu zerstören, sei demnach ein untaugliches Mittel, um Gewalt zu verringern – vielmehr selbst eine Art geistiger Vergewaltigung.

Gegenüber dieser als politisch inkorrekt und veraltet erscheinenden Haltung bietet sich dann ein Pluralismus an, der Andersheit nicht vereinnahmen will, sondern sie um ihrer selbst willen schätzt. Pluralität ist demnach ein Wert in sich, entspricht der multikulturellen und multireligiösen Vielfalt. Ein interessantes Detail ist, dass Odo MARQUARD ein grundsätzlich plurales Denken (als »geistige Gewaltenteilung«) mit dem Polytheismus und seiner Geschichtenvielfalt verbunden sieht – der Monotheismus fördere, weil er nur einen einzigen Mythos gelten lasse, totalitäre Strukturen<sup>7</sup>.

Diese Einstellung muss sich aber wiederum die Frage gefallen lassen, ob sie nicht ihrerseits eine spezifische ökonomische Rationalität universalisiere, nachdem Pluralismus die Wahrheit des Marktes ist, der eine partikulär westliche Lebensform darstellt und praktisch vom Westen kontrolliert wird. Ein Dilemma tut sich auf. Findet der Versuch, sich zwischen verschiedenen Religionen auf Gewaltfreiheit, Achtung und Frieden zu verständigen, überhaupt einen festen Boden? Kann man sich wenigstens auf das Mittel eines vernünftigen Diskurses einigen?

(4) Hinter interkulturellen und interreligiösen Gesprächen steht immer eine Auseinandersetzung um den Vernunftbegriff selbst: nach dem Stellenwert von Vernunftargumentation überhaupt (im Verhältnis zu tradierten Selbstverständnissen, zu Offenbarung oder Autorität), sodann die Frage, ob eine analytisch-diskursive Rationalität zu bevorzugen sei oder eine weisheitliche holistische Einstimmung, ob Verstand und klassische Logik mit dem Nichtwiderspruchsprinzip herrschen sollten oder eine Vernunft, die fähig ist, Gegensätze zusammen zu denken und Paradoxien als Ausdruck höherer Weisheit anzunehmen (vgl. z.B. die Unterscheidung von *ratio* und *intellectus* bei NIKOLAUS CUSANUS oder von Verstandes- und Vernunftdenken bei HEGEL und anderen)<sup>8</sup>.

Alle genannten Diskussionsfelder hängen wiederum zusammen mit der Frage nach dem Wahrheitsbegriff, der in religiösen Kontexten mehrere Dimensionen hat: Heilswahrheit oder metaphysische Wahrheit<sup>9</sup>, verifiziert durch praktische Bewährung im gelingenden

<sup>6</sup> TAYLOR fasst zusammen: »Der Liberalismus ist nicht die Stätte eines Austauschs aller Kulturen, er ist vielmehr der politische Ausdruck eines bestimmten Spektrums von Kulturen und mit einem anderen Spektrum anderer Kulturen unvereinbar.« Charles TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1993, 57.

<sup>7</sup> Vgl. sein Lob des Polytheismus in Odo MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981 u.ä. Allerdings ist die skeptische Position MARQUARDS nicht einfach pluralistisch im relativistischen Sinn, da sie der eigenen Tradition eine bewährte Vernünftigkeit unterstellt, die nur nicht verabsolutiert werden dürfe.

<sup>8</sup> »Rationality, Irrationality, and Other-Rationality« etwa diskutiert von D. J. KRIEGER, *The New Universalism. Foundations for a Global Theology*, New York 1991.

<sup>9</sup> Aus theologischer Sicht ist bereits viel erarbeitet worden, ausgehend von der Frage, inwieweit Anhänger nichtchristlicher Religionen des Heils teilhaftig sein können. So relevant dies für eine Theologie der Religionen in praktischer Absicht ist, zeigte sich schon innertheologisch das Bedürfnis, die Wahrheitsfrage nicht auszuklammern. Die

Lebensvollzug (nach welchen Maßstäben?) oder durch logische Stringenz und Konsistenz oder Kombinationen davon in verschiedenen Verhältnissen von Unter- und Überordnung ...

Leonard SWIDLER etwa gibt den aristotelischen Wahrheitsbegriff, der am Verbot des Widerspruchs und am Entweder-Oder festhält und darum exklusivistisch ist, auf<sup>10</sup>. Nicht nur das Christentum, sondern der klassische Wahrheitsbegriff sei zu »deabsolutieren« angesichts der Überzeugung von Historizismus, kontextueller Intentionalität, soziologisch-kultureller Bedingtheit, sprachanalytisch verstandener Regionalität, subjektivistischer Hermeneutik und dem jedem echten Dialog vorgegebenen Verstehenshorizont. Wahrheit werde nurmehr relational, kontextuell, perspektivisch, interpretativ, eben dialogisch verstanden.«<sup>11</sup> Ziel ist eine Befreiung »von der Notwendigkeit des Widerspruchsprinzips im Dialog zwischen den Religionen«<sup>12</sup>.

Dieser postmoderne Wahrheitsbegriff von Theologen wie SWIDLER, Paul KNITTER, David TRACY, Raimundo PANIKKAR trifft sich mit Anliegen der »Anti-foundationalists« wie Richard RORTY, der exemplarisch zeigt, wie die sprachphilosophische Wende seit WITTGENSTEIN das Problem verschärft: Jeder Mensch wird in ein Sprachspiel hineingebo- ren, trägt durch Sprechen ständig zu dessen Erhaltung bei, kann aber nicht über die Sprache und ihr Vokabular verfügen. Es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb ihrer, von dem aus die Angemessenheit des Sprachspiels »objektiv« beurteilbar wäre. Weil aber die Grenzen der Sprache die Grenzen unserer Welt sind, muss jeder unausweichlich einen ethnozentrischen Standpunkt einnehmen<sup>13</sup>. Was bleibt dann als Kriterium für die Wahrheit von Aussagen? In der Tradition des amerikanischen Pragmatismus antwortet RORTY mit William JAMES: Wahrheit ist das, »woran zu glauben für *uns* gut ist«<sup>14</sup>. Das Eingeschlossen- sein in die völlige Kontingenz einer Lebenswelt soll mit Ironie getragen werden – im Bewusstsein, dass Freiheit die Einsicht in diese Unausweichlichkeit ist.

Kein Platz ist allerdings in RORTYS postmetaphysischer Gesellschaft für die Vorstellung, dass ein Lebenssinn von außerhalb endlicher, sterblicher und zufällig existierender Wesen kommen könne, kurz gesagt: kein Platz für Religionen und ebensowenig für »abstrakte Idole« wie die Menschenrechte<sup>15</sup>.

---

Entkoppelung beider Ebenen war allerdings sehr wichtig, um Gewalt aus genuin religiösen Motiven zu delegitimieren, denn solange das Heil der Irrgläubigen wegen ihrer falschen Lehren gefährdet gesehen wurde, lag es näher, ihnen die seligmachende Wahrheit mit allen Mitteln beizubringen. Das Problem im Dialog der Religionen ist dann wieder, dass das eine entwickelte Unterscheidung von Orthodoxie und Orthopraxis voraussetzt (vgl. die Ringparabel bei LESSING!), welche sich auch im Christentum erst spät durchzusetzen begann, und die nicht bei anderen Religionen in deren Verhältnisbestimmung von Lehre und Leben vorausgesetzt werden kann.

<sup>10</sup> Leonard SWIDLER, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990, 7 ff.

<sup>11</sup> Richard SCHENK, Die Suche nach einer widerspruchsfähigen Ambivalenz. Wahrheitsparadigmen als ein Unterscheidungsmerkmal von Religionstheologien christlicher Provenienz, in: Peter KOSLOWSKI (Hg.), *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen*, Wien 1997, 59–90, hier 82.

<sup>12</sup> SCHENK, ebd. 85.

<sup>13</sup> Richard RORTY, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988, 15, 26 und 5.

<sup>14</sup> Ebd. 14. Die nachmetaphysische Kultur der Ironiker verzichtet auf Wissen vom Allgemeinen und Notwendigen. RORTY kritisiert die »okzidentale Rationalität« auch im Anschluss an HEIDEGGER als historisch kontingente Entwicklung.

<sup>15</sup> Richard RORTY, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, Frankfurt 1989, 85.

(5) Wenn also bedeutende Strömungen gegenwärtigen Denkens eine globale Verständigung für unmöglich erklären, wie steht es dann innerhalb unserer westlichen Zivilisation? Dass einige Jahrhunderte christlicher Prägung keineswegs brutale und niederträchtige Gewalt verhinderten, ist bekannt. Doch mit dem griechischen Erbe Europas sieht es nicht besser aus, wie uns ein jüdischer Denker nahelegt: Emmanuel LÉVINAS radikalisiert die von HEIDEGGER inspirierte Kritik an der gesamten abendländischen Denkgeschichte, ebenfalls den erkenntnistheoretischen Angelpunkt aufsuchend<sup>16</sup>. Für ihn ist der Wille, das Fremde und den Anderen zu verstehen, die klassische Adäquationstheorie der Wahrheit und die Erklärung des Verstehens als Subsumption des Unbekannten unter Bekanntes »Sokratismus« und »Egologie«. Die Reduktion des Anderen auf Dasselbe führe zu keinem wirklichen Frieden, nur zu einer *pax identificatonis*. Die Andersheit des Anderen wäre so immer schon ausgeschlossen, was eine erkenntnismäßige Voraussetzung dafür sei, ihn zu beherrschen, eventuell sogar zu vernichten. Die monadische Konzeption theoretischer Welterschließung, welche im Gefolge der Subjekt-Objekt-Spaltung alles verdinglicht und die bereits von HEIDEGGER als Entwicklungslogik der abendländischen Metaphysik bis hin zum Nihilismus gedeutet wurde, ist für LÉVINAS im Ansatz gewalttätig und totalitär. Der Holocaust steht in kausalem Zusammenhang damit<sup>17</sup>, deswegen müsse die Philosophie der Intentionalität durchbrochen werden.

Eine Folge dieser Verknüpfung von Epistemologie und Ethik ist: Es erscheint so, als ob der Verzicht auf Beherrschung des Anderen den Verzicht auf Verstehenwollen voraussetze, insbesondere aber den Verzicht auf Bewertung seiner Ansichten und Modelle für den Umgang der Menschen miteinander. Der erkenntnistheoretische Skeptizismus, der die Möglichkeit bezweifelt, Fremdes begreifen zu können, wird verstärkt durch einen ethischen Vorbehalt gegen den Wunsch und Versuch des Verstehens. Im globalen friedensethischen Maßstab ist aber ein Minimum an theoretischer Verständigung unerlässlich, denn es interagieren und konfliktieren nicht nur einzelne Menschen, sondern ethnische und religiöse Gruppen mit ihren Welt- und Menschenbildern. Sozialethik braucht mehr als die Anerkennung des Anderen, der dem Einzelnen von Angesicht zu Angesicht begegnet<sup>18</sup>.

Unter diesen Voraussetzungen kann nicht einfach ein Dialog der Religionen gefordert werden, um aus Verständnis füreinander ein friedliches, gewaltfreies Weltethos zu destillieren. Vielmehr müssen zuerst die Herausforderungen gesehen werden, die in diesen philosophischen Anfragen liegen – nicht allein im Westen, sondern durchaus in anderen Kulturkreisen selbst formuliert<sup>19</sup>. Die Bedeutung der skizzierten Diskussionsfelder für den

<sup>16</sup> Die bis heute entstandenen Philosophien der Differenz, der Inkommensurabilität, des Diskontinuierlichen intensivieren die Zerschlagung der philosophischen Systemidee, die seit dem Antihegelianismus im Gange ist.

<sup>17</sup> Vgl. den Beginn von *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Den Haag 1961) sowie Bernhard TAURECK, *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, Hamburg 1997, 41 und 79.

<sup>18</sup> Freilich kann hier nicht diskutiert werden, wieweit die Konzeption von LÉVINAS selbst trägt mit der Ethik als neuem Grund des Denkens, aus der vorsprachlichen Rede des Antlitzes des Anderen, das unmissverständlich sagt: »Du sollst/wirst mich nicht töten!« und der Spur des Unendlichen darin.

<sup>19</sup> Vgl. die lateinamerikanische Philosophie der Befreiung, etwa von Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998.

Dialog der Religionen ist offensichtlich. Jedenfalls ist ein naiver guter Wille entschieden zu wenig. Religionen sind nicht abstrakt nebeneinander vergleichbare Lehrsysteme, sondern geschichtliche und inkulturierte Phänomene, und eine Verdrängung der hieraus sich ergebenden Probleme wird nicht verhindern, dass sie den faktischen Dialog belasten, verzerren oder teilweise verunmöglichen. Die Gefahr besteht, dass dann in einer Enttäuschung das reale Friedenspotential der Religionen ungenutzt bleibt.

### 3. Seitenblicke: Bedenken gegen die Rekonstruktion der philosophischen Rationalität als totalitär<sup>20</sup>

LÉVINAS formuliert die fundamentalste Kritik an der westlichen Vernunft selbst – für uns, die wir auf sie angewiesen sind, muss darum diese Infragestellung selbst im Zuge einer kritischen Überprüfung relativiert werden. Die erste Frage ist, ob das Problem tatsächlich einen spezifisch westlichen, damit partikularen Charakterzug ausmacht. Wenn ja, dann wird sich von okzidentaler Rationalität aus keine Gesprächskultur bilden lassen mit Strukturen, die echten Dialog ermöglichen. Lässt sich die Problematik der eingeschränkten Perspektivität selbst noch anders sehen? Nur wenn es ein Verstehenwollen und Verstehen des Anderen gibt, das diesen sein lässt, zu sich selbst frei gibt, also eine hermeneutische dritte Möglichkeit zu der dilemmatischen Alternative »Erkenntnis als Einverleiben, Beherrschen, Kolonialisieren – oder Verzicht auf den Versuch, zu verstehen«, hat es überhaupt einen Sinn, sich anderen Religionen und fremden Kulturen zuzuwenden, in der Absicht, damit ein friedliches Zusammenleben zu fördern.

(1) Faktisch hängt Gewalt nicht von einer bestimmten Art okzidentaler Rationalität ab. Zwar wurde der Holocaust in ihrem Wirkungsbereich entfesselt, aber es kann schon bezweifelt werden, dass Völkermorde wie an den Armeniern durch die Türken, die Folterkammern in Bagdad oder die Grausamkeiten des letzten Weltkrieges in Südostasien davon bedingt sind. Ebenso unwahrscheinlich ist, dass Hutus und Tutsis vom »Sokratismus« angekränkelt sind.

Die moralische Weigerung, den Anderen als ihn selbst wahr zu nehmen und sein zu lassen, die Verweigerung seiner Anerkennung als Person, dürfte tatsächlich eine Versuchung im Menschen selbst sein (christlich als universelle erbsündliche Verfasstheit gedeutet), die sich verschiedener Ideologien zu ihrer Rechtfertigung bedient. Fundamentalistische Versuchungen scheint es in jeder Religion zu geben, auch im Hinduismus, den westliche Esoteriker oft als wesentlich tolerant ansehen.

(2) Die philosophiegeschichtliche Deutung, welche LÉVINAS zuspitzt, verdankt ihre Plausibilität zuerst dem einfachen Umstand, dass jeder hochentwickelten Philosophie eine Verfallstendenz innewohnt, zur Verdinglichung, zum ontischen Missverstehen ontologischer Konzepte im Prozess von Schul- und Lehrbildungen. Ein hohes Reflexionsniveau zu halten,

<sup>20</sup> »Bedenken« wollen keine stringente Gegenargumentation bieten; für den Zweck, die hermeneutische Problematik darzustellen, genügt es, die *prima facie*-Plausibilität der skizzierten Rekonstruktionen abendländischen Denkens als Universalisierung partikulärer, instrumentalisierender Vernunft in Frage zu stellen.

erfordert Anstrengung. Das Interesse an leicht handhabbaren Verständnismitteln und Begriffen kann so wie alle menschliche Praxis infiziert werden von dem Trieb, Kontrolle und Macht zu gewinnen. Wenn der Wunsch nach erkennender Daseinssicherung überhand nimmt, führt das zur Verringerung der Offenheit des Horizontes und letztlich zur epistemologischen Unterordnung und systematischen Einverleibung des Anderen. Irreführend ist es jedoch, die immer auch vorhandenen Gegenbewegungen zu übersehen, die schließlich noch ein Potential zu anderem Denken beinhalten können. Dafür kann ich hier nur sechs Beispiele andeuten:

- Der sokratische Vorrang des Nichtwissens gegenüber dem Wissen: gleichzeitig mit der Erkenntnis wächst die Anerkennung des darüber hinaus liegenden Verborgenen. Eine Aufhäufung von Wissen, hinter dem das Staunenerregende, Andere oder Fremde verschwindet, ist nicht Weisheit, sondern ihr Gegenteil.
- Ein epiphanisches Moment im platonischen Idealismus: die Idee des Guten, das von »jenseits des Seins« her allem Seienden ebenso Bestand wie Sichtbarkeit, also Erscheinung ermöglicht, die nicht verfügbar ist<sup>21</sup>.
- Die Komplexität des aristotelischen Substanzbegriffs, der als Strohmännchen für Angriffe gegen Dingontologien und Essenzialismus dient, der sich in Wahrheit aber nicht verdinglichend feststellen lässt und schon gar nicht mit Notwendigkeit zur cartesischen Theorie von *res extensa* und *res cogitans* weiterführt.
- Der Personbegriff, eine der wesentlichen Neuerungen, die das Christentum aus seiner Trinitätstheologie und Inkarnationslehre in das griechisch-lateinische Denken einbrachte: Die Idee subsistenter Relationen relativiert die Vorstellung des Menschen als einer besonderen Art von Ding, das erst nachträglich Beziehungen aufnahm. Damit entzieht sie letztlich den Anderen dem menschlichen Zugriff, indem er von seiner transzendentalen Relationalität her bestimmt wird.
- Die Erkenntnistheorie des NIKOLAUS CUSANUS, der, obwohl ein geistiger Vater neuzeitlicher Wissenschaft, betonte, dass dem endlichen Geist letztlich keine präzise Erkenntnis möglich ist – schon das Wesen der Dinge, erst recht anderer Personen (die als Mikrokosmos das unendliche Universum repräsentieren) ist nicht wirklich begreifbar. Von daher lässt sich ein spezifischer Holismus entwickeln, der Perspektivität ohne Relativismus zulässt und die Singularität jedes Seienden zugleich mit seiner Relativität im Gefüge der ganzen und letztlich göttlichen Wirklichkeit betont<sup>22</sup>.
- Die Phänomenologie versucht, sich den Sachen selbst auszusetzen und sich von ihrem eigenen Erscheinen her zuspreehen zu lassen, was über sie gesagt werden kann. Das muss nicht in HUSSERLS Intentionalität im Rahmen des Subjekt-Objekt-Dualismus eingespannt werden, von der sich schon HEIDEGGER abwandte. Der phänomenologische Ansatz bemüht sich gerade darum, einen tieferen Zugang zu allem zu finden als das Fest-Stellen des wissenschaftlich-technischen Zugriffs.

<sup>21</sup> Dies wurde von LÉVINAS selbst aufgegriffen, ebenso das Sich-zeigen des Seins *kath'auto*, von ihm selbst her.

<sup>22</sup> Vgl. einführend Klaus JACOBI (Hg.), *Nikolaus von Kues*, Freiburg–München 1979. Die praktische Fruchtbarkeit der cusanischen Erkenntnistheorie zeigt sich an seiner Vision, wie ein interkultureller Dialog zum Frieden im Glauben führen kann, welche W. EULER auch in diesem Heft behandelt.

(3) Richtig an der Kritik an der Entwicklung abendländischer Rationalität ist, dass die Neigung zur Fest-Stellung, zur Ver-Objektivierung, zum quantifizierenden Umgang auch mit anderen Menschen in westlicher Wissenschaft und Technik überhand genommen hat und sich mittlerweile strukturelle Bedingungen geschaffen hat in einer liberalen Weltwirtschaftsordnung, die diese Lebensweise bevorzugt und andere verdrängt. Das lässt sich aber durchaus in der klassischen Tradition kritisieren, es ist zunächst ein Problem der Gerechtigkeit. Ein wesentliches Merkmal abendländischer Geistesgeschichte in der Neuzeit ist nämlich nicht genügend gewürdigt worden: die Ausdifferenzierung eines relativ autonomen Rechtsbereiches zur Sicherung geeigneter Rahmenbedingungen für moralische und gewaltfreie Beziehungen. Das ist im natürlichen Sicherheitsbedürfnis anthropologisch tief verwurzelt und wird im Prinzip weltweit anerkannt – mit größeren Erfolgen als Liberalismuskritiker vermuten ließen. Die Dynamik der Verrechtlichung wird in vielen der skizzierten Problematisierungen unterschätzt.

Die (mensen-)rechtliche Ebene hat eine fundamentale Funktion, sie garantiert nur Minimalbedingungen, aber als solche soll sie nicht schlecht gemacht werden. Die abstrakte Gleichsetzung aller Menschen, unter Absehung von ihrer bunten Verschiedenheit, ihrer Kultur, »Rasse«, Klasse, Religion, etc., ermöglicht und definiert jedem den Freiraum, auf seine oder ihre Weise zu leben, auch den Religionsgemeinschaften<sup>23</sup>.

Von daher ergibt sich die Forderung, prozedurale Sicherungen gegen das Feststellen- und Beherrschenwollen zu etablieren: Faire Dialogbedingungen, rechtliche Schutzzäune, Institutionen nach Prinzipien der Demokratie und Subsidiarität. Gewalt kann nur durch Recht legitimiert werden (z.B. zur Selbstverteidigung). Religionen enthalten Rechtsvorstellungen, -vorschriften und -institutionen, können allerdings nur für ihre Anhänger Verbindlichkeit beanspruchen. Das wird überall dort zum Problem, wo mangelnde Religionsfreiheit herrscht, wo kein staatlicher Rechtsschutz besteht oder wo verschiedenartige religiöse Ordnungen aufeinander stoßen. Unter diesen faktischen Bedingungen ist die Ausdifferenzierung von Religion und (profanem, politischem) Recht als zivilisatorischer Fortschritt zu sehen. Wenngleich nicht immer und überall das gleiche Wasser zu verwenden ist, soll das Erbe der Aufklärung doch nicht wie das Kind mit dem Bade ausgeschüttet werden.

#### *4. Ausblicke: Aufgaben für die Hermeneutik des Dialogs*

Nachdem angedeutet wurde, dass die abendländische Denkgeschichte durchaus noch Ressourcen aufweist, um sich an die von den gegenwärtigen Diskussionen aufgeworfenen Probleme zu wagen, sollen diese Aufgaben im Folgenden zusammengefasst werden:

---

<sup>23</sup> Das sieht auch Odo MARQUARD: »Denn der Mensch muss viele Kulturen – viele Geschichten – haben, um menschlich zu bleiben. Darum ist das Universelle vor allem als Bedingung von Pluralisierungen gerechtfertigt: z.B. die – universellen – Menschenrechte sind institutionelle Garantien für die Pluralität der Menschen; Gleichheit ist angstloses Andersseindürfen für alle.« *Philosophie des Stattendessen*, Stuttgart 2000, 43.

(1) Nötig ist ein Selbstverständnis der Vernunft, das die Differenziertheit menschlichen Verstehens wahr und integriert. Allgemein ist die Prozessualität und Dynamik der Vernunft zu betonen, weniger deren Resultate in Denksystemen<sup>24</sup>. Dies wird aber genau im Dialog erfahren.

(2) An der Herausforderung durch LÉVINAS ist nicht vorbeizukommen ohne eine offene, selbstkritische Diskussion, die aus der Konfrontation mit anderen Traditionen nur lernen kann (vgl. z.B. den Dialog mit der Kyoto-Schule und die aktuellen Ansätze eines interkulturellen Philosophierens). Dort finden sich möglicherweise auch Impulse zu einer stärker freigebenden, sein-lassenden Erkenntnistheorie.

(3) Das Verhältnis verschiedener Erkenntnishorizonte zueinander ist so zu denken, dass sie füreinander offen sind, dass Horizonterweiterungen und Überlappungen möglich sind<sup>25</sup>. Dies entspricht der Dialogpraxis, wo immer sie gelingt. Deren faktische Überschneidungen sind dann ebenso festzustellen wie Konvergenzbewegungen, die durch den Dialog selbst erst entstehen. Hindernisse können auf einer Metaebene philosophisch reflektiert werden – wo keine Einigung möglich ist, vielleicht immerhin ein Differenzverständnis.

(4) Maßstäbe für relativ bessere und relativ schlechtere Werte und Normen sind zu erarbeiten, so dass trotz der geschichtlichen Bedingtheit und kulturellen Relativität moralische (und rechtliche) Fortschritte in Richtung einer friedlichen Welt möglich sind. Das ist der Ort der klassischen Lehre vom Naturrecht, welches freilich in der Gestalt, die es im Laufe des 18.–20. Jahrhunderts angenommen hat, heute kaum als ernstzunehmende Theorie betrachtet wird. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass im globalen Dialog diese Systemstelle nicht leer bleiben kann und dass keineswegs alle Naturrechtstheorien essenzialistisch argumentieren. Schon ARISTOTELES, der als erster vom *physisi dikaion* schrieb, gibt der kulturellen Variabilität und Relativität ausdrücklich Raum<sup>26</sup>.

(5) Die Herausforderung des Kommunitarismus kann angenommen werden, indem eine politische Theorie ausgearbeitet wird, in der nicht nur einzelne Individuen dem Staat gegenüberstehen (was der partikularen Situation im europäischen Absolutismus entsprach), sondern mittlere Einheiten wie religiöse und kulturelle Gemeinschaften ihren legitimen Platz erhalten. Das schließt die demokratiethoretisch schwierige Frage nach dem guten Umgang mit Minderheiten ein sowie die Frage nach der Zukunft des Nationalstaates angesichts divergierender politischer, ethnischer und religiöser Identitäten<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Wofür wiederum Nikolaus Cusanus ein Vorbild sein kann.

<sup>25</sup> »Wie der Einzelne nie ein Einzelner ist, weil er sich immer schon mit anderen versteht, so ist auch der geschlossene Horizont, der eine Kultur einschließen soll, eine Abstraktion. Es macht die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins aus, dass es keine schlechthinige Standortgebundenheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont.« GADAMER, *Wahrheit und Methode*, in: DERS., *Gesammelte Werke* 1, 309.

<sup>26</sup> Siehe *Nikomachische Ethik* V,10 1134b 18ff.! Martha NUSSBAUM verteidigt den aristotelischen Mittelweg, trotz Veränderlichkeit alles Menschlichen zwischen Besserem und Schlechterem klar unterscheiden zu können, vgl.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hg. von Herlinde PAUER-STUDER, Frankfurt 1999, 227–263.

<sup>27</sup> Vgl. Ernst Josef NAGEL, *Minderheiten in der Demokratie. Politische Herausforderung und interreligiöser Dialog*, Stuttgart 1998.

Geistige Horizonte sind zunächst einmal positiv zu sehen: Sie geben uns die ersten Anblicke einer Sache, und sei das in Frage Stehende das Ganze. Für uns leibliche Vernunftwesen ist das unerlässlich, aber nicht ein notwendiges Übel.

Wenn wir einer Sache ansichtig geworden sind, verbietet nichts, dass sie uns frag-würdig wird, Staunen weckt, Inter-esse: uns in ein Zwischen-sein einweist, von dem aus andere Horizonte zugänglich sind. Dafür allerdings brauchen wir wieder andere (ebenso partikulare und konkrete) Kontexte. Das heißt nichts anderes, als dass der Dialog unausweichlich ist. Er ist das Grundgesetz menschlichen Erkenntnisfortschritts, Perspektivenwechsels und jeder Horizonterweiterung, ja: ein Strukturmoment geschichtlich situierter, endlicher Vernunft. Das vernünftige Gespräch der Religionen kann religiös mitbedingte Gewalt eindämmen kraft der Dynamik der menschlichen Existenz selbst.

*Zusammenfassung:* Der Dialog der Religionen ruft große Hoffnungen und hermeneutische Schwierigkeiten hervor. Können wir überhaupt mit fremden Überzeugungen und Denkmustern in ein sinnvolles Gespräch kommen? Der Beitrag fasst die Geschichte der Problematisierung anhand einiger Stationen zwischen Troeltsch, Gadamer und postmodernen Denkern zusammen. Schwierig sind verschiedene Verständnisse von Wahrheit und Vernunft sowie die Grundspannung von partikularen Perspektiven auf das Ganze der Wirklichkeit und der Universalität des Gemeinten sowie religiöser Wahrheitsansprüche. Die Problematisierung westlicher Rationalität (zugespitzt von Lévinas) wird dann ihrerseits in Frage gestellt durch Seitenblicke auf die praktische Erfahrung mit Gewalt, auf Potentiale zu anderem Denken in der abendländischen Philosophie und auf die Errungenschaft des (Menschen-) Rechts in der Moderne.

*Summary:* The dialogue of religions appears like a sign of hope in a world tortured by violence and fundamentalism. But in the twentieth century several philosophies found hermeneutical difficulties in interreligious and intercultural dialogue. The article summarizes the history of problems with differing concepts of truth, reason and knowledge between Troeltsch, Gadamer and postmodern philosophers and theologians. Especially Lévinas formulated fundamental objections to »Western« rationality. They must be confronted in order to understand positively the tension between culturally varying horizons and between particular perspectives on reality and the universality of (religious) truth-claims.

*Sumario:* El diálogo interreligioso despierta grandes esperanzas, pero también dificultades hermenéuticas: ¿Podemos entablar un diálogo cabal con convicciones y modelos de pensamiento ajenos? El artículo resume la historia de la cuestión, mencionando algunas estaciones entre Troeltsch, Gadamer y los pensadores postmodernos. Las diferentes concepciones de verdad y razón, pero también la tensión fundamental entre perspectivas particulares a la totalidad de la realidad y a la universalidad de lo entendido así como entre las diferentes pretensiones religiosas de verdad, presentan serias dificultades. La forma de pensar de la racionalidad occidental (especialmente en la obra de Lévinas) es cuestionada por la confrontación con la experiencia práctica de la violencia, con el potencial de otros pensamientos en la filosofía occidental y con los logros del derecho (humano) en la modernidad.

# INTERKULTURELLE TRADITIONS- HERMENEUTIK

|| Zur grenzüberschreitenden Kommunikation der christlichen Tradition  
bei Robert J. Schreiter

von Norbert Hintersteiner

Der US-Amerikaner Robert John Schreiter, Professor für Systematische Theologie am Catholic Theological Union in Chicago und erster Inhaber des Leerstoel Theologie en Cultuur in Nijmegen (»Edward-Schillebeeckx-Lehrstuhl«), zählt zu den unermüdlichen Pionieren einer erneuerten *interkulturellen Tradierungs-* und *Kommunikationskompetenz* in der Theologie. Seine intellektuelle Arbeit ist dabei auf jene doppelte Herausforderung bezogen, welche die Theologie und die christlichen Tradierungsprozesse der letzten Jahrzehnte weltweit nachhaltig geprägt haben: die regionale Entwicklung sogenannter kontextueller Theologien einerseits und die massive Veränderung der kulturellen Kontexte der Theologie durch die Globalisierungsprozesse andererseits. Vor diesem Hintergrund hat er sich in seinen Veröffentlichungen auch um ein erneuertes Traditionsverständnis in der Theologie bemüht. Seine Traditionstheorie und seine Auffassung von der interkulturellen Kommunikation der christlichen Tradition finden sich im Wesentlichen bereits in der frühen Arbeit *Constructing Local Theologies* (1985).<sup>1</sup> Die dortigen Überlegungen zu Tradition im Horizont der Entwicklung kontextueller Theologien hat er angesichts der veränderten, globalisierten Kulturkontexte – dargelegt in seinen Frankfurter Vorlesungen *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local* (1997)<sup>2</sup> – in einem eigenen »Traditionsaufsatz« (1998)<sup>3</sup> reformuliert und im Hinblick auf Themen der Identität und Kommunikationsfähigkeit von religiösen Traditionen expliziert.

Diese theoretischen Anläufe und Bemühungen sollen hier in vier Schritten als Ansatz zu einer »interkulturellen Traditions hermeneutik«<sup>4</sup> systematisch vorgestellt werden: (1) Die

---

<sup>1</sup> R.J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll / N.Y.: Orbis Books 1985 (abgek.: CLTh). Dt.: DERS., *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg: Verlag Anton Pustet (edition solidarisch leben), 1992 (abgek.: AGE), da besonders 58ff. 148f. 150–186.

<sup>2</sup> DERS., *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1997. Dt.: DERS., *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*. Aus dem Amerik. übers. von Norbert Hintersteiner und Martin Ried (Theologie Interkulturell 9), Frankfurt a.M.: IKO-Verlag 1997 (abgek.: DNK).

<sup>3</sup> DERS., A semiotic-linguistic theory of tradition, identity and communication amid cultural difference, in: B. SCHOPPELREICH / S. WIEDENHOFER (Hg.), *Zur Logik religiöser Traditionen*, Frankfurt 1998, 87–118 (abgek.: SLTh).

<sup>4</sup> Der Begriff findet sich bereits im Untertitel der Antrittsvorlesung von M.E. BRINKMAN, *Verandering van geloofsinzicht. Oecumenische ontwikkelingen in Noord en Zuid. Een aanzet tot een interculturele traditiehermeneutiek*,

Auseinandersetzung beginnt mit Schreiters kulturtheologischer Grundlagenarbeit CLTh, der nach wie vor wichtigsten systematischen Darstellung kontextueller Theologie.<sup>5</sup> Darin hat er konsequent den interdisziplinären Diskurs mit den Sozial- und Kulturwissenschaften wahrgenommen und an methodischen Fragen der kontextuellen Theologieentwicklung in verschiedenen Kulturen gearbeitet: kontextuelle Theologien sind die entscheidenden Orte der interkulturellen Tradierung des Christentums. (2) Um ein neues Verständnis von Kontextualisierung der Theologie und interkultureller Kommunikation des christlichen Glaubens zu ermöglichen, geht Schreiter vor allem »kulturologisch« vor und rückt eine semiotisch-linguistische Theorie der Kultur in den Mittelpunkt seiner Grundlegung. (3) In der interkulturellen Bemühung um die Entwicklung und Begründung kontextueller Theologien auf der Basis einer theologisch relevanten Kulturanalyse werden zugleich Fragen nach dem Verständnis von der christlichen Tradition und verschiedene Probleme hinsichtlich ihres Verhältnisses zu kontextuellen Theologien virulent. (4) Vor diesen Problemstellungen lässt sich Schreiter weder auf eine Diskussion mit einem hier oder dort vorherrschenden, aber von der interkulturellen oder gar interreligiösen Problemlage weithin unberührten theologischen Traditionsbegriff ein, noch versucht er Tradition in von der Aufklärung geprägten epistemologischen Denkformen der Rationalität oder Historizität zu entwickeln. Vielmehr geht es ihm darum, seinem kulturologischen Ansatz treu, skizzenhaft eine kultursemiotisch-linguistische Sicht von der Tradition und von da aus erste Überlegungen zu einer interkulturellen theologischen Traditionstheorie zu entwerfen.<sup>6</sup>

### 1. Interkulturelle Tradierung durch kontextuelle Theologien

Schreiters Theologie setzt grundsätzlich bei der Reflexion über lokale christliche Gemeinschaften mit ihren kulturellen Identitäten an und entwirft von da aus ein erneuertes Verständnis der interkulturellen Tradierung des Christentums. Der folgende Abschnitt skizziert nach kurzen Hinweisen auf den Hintergrund seines Denkens Schreiters Entwurf zur Entwicklung von »local theologies«. Um die Entwicklung lokaler Theologien und die interkulturelle Öffnung bzw. Grenzüberschreitung der christlichen Tradition zu verzahnen, sind im Weiteren die Frage nach einer theologisch relevanten Kulturanalyse und eine spezifische Traditionstheorie maßgeblich.

---

Zoetermeer: Uitgeverij Meinema 2000. Eine umfassendere Darstellung Schreiters im Rahmen des weiteren traditions-theoretischen Feldes Nordamerikas sowie die Entfaltung der Frage nach einer interkulturellen Traditions hermeneutik finden sich in N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditions hermeneutik*. Mit einem Vorwort von Robert J. Schreiter, Wien: WUV 2001.

<sup>5</sup> Zu kontextueller Theologie vgl. die Definition und Bestimmung bei G. COLLET, »Kontextuelle Theologie«, in: LThK, Band 6, Freiburg u.a. <sup>3</sup>1997, 327–329.

<sup>6</sup> SLTh.

### Der frühe Theoriehintergrund

Wesentlich für Schreiters theologisches Denken ist sein Ausgangspunkt bei der Beachtung der Einzigartigkeit von Kulturen. Er weist schon früh darauf hin, dass jede Kultur in ihrer eigenen Integrität gehört werden muss. Dieses Anliegen führt er zurück auf das frühe 19. Jahrhundert. Es beruht auf einem Kulturverständnis, das zwar aus der Aufklärung erwächst, aber grundsätzlich gegen die Universalisierungsansprüche der Aufklärung reagiert. Schreiter sieht dieses Anliegen schon bei Giambattista Vico und Johann Gottfried Herder. Vor allem Herders Arbeit betont, »[that] the real or the genuine is to be found in the particular, not in the universal.«<sup>7</sup> Schreiter stellt drei Implikationen in Herders Denken heraus: (1) Die Geschichte wird vermehrt zu einem partikularistischen Projekt, in welchem die Einzigartigkeit jeder Kultur geschätzt wird; die Pluralität von Standpunkten gilt folglich als wertvoll. (2) Die Rationalität ist nicht die einzige Form der Erkenntnis; es muss auch anderen Aspekten des Menschseins, wie Gefühlen, unbewussten Motiven und Intuitionen Raum gegeben werden. (3) Die Entdeckung von Bedeutung und Zusammenhängen wird damit zum Brennpunkt der Anthropologie.<sup>8</sup> Insgesamt hatte das Misstrauen in universale Kategorien dazu geführt, die Partikularitäten der Kultur ernst zu nehmen. Diese Anliegen finden sich nun in Schreiters Arbeit wieder.

Zum Hintergrund von Schreiters Denken gehört sicherlich auch das Zweite Vatikanische Konzil. Zwei Grundgedanken sind hier für ihn wesentlich: Der erste besteht in der Anerkennung der Pluralität der Weltanschauungen. Damit war gleichzeitig der von westlichen oder nordatlantischen Perspektiven dominierte theologische Rahmen in Frage gestellt. Der zweite Grundgedanke betrifft die Anerkennung regionaler, örtlicher (local) Einzigartigkeit, was zur besonderen Beachtung der Ortskirchen und lokalen Kulturen führte.

Der frühe Hintergrund Schreiters wäre unvollständig wiedergegeben, würde man nicht Edward Schillebeeckx erwähnen, bei dem Schreiter seine Dissertation an der Universität Nijmegen geschrieben hat.<sup>9</sup> Aus Schreiters Perspektive ist Schillebeeckx ein Theologe, »[who] struggled to combine fidelity to the Christian tradition with fidelity to contemporary experience.«<sup>10</sup> Die Betonung, welche Schillebeeckx auf die Geschichte legte, inspirierte Schreiter dazu, die menschliche Erfahrung und die Sprache zum Ausgangspunkt der Theologie zu machen.<sup>11</sup> Schreiter teilt so mit Schillebeeckx das Anliegen der Kontextualisierung, »the need for change in theology to meet more adequately the new situation.«<sup>12</sup>

<sup>7</sup> R.J. SCHREITER, *Culture, Society and Contextual Theologies*, in: *Missiology* 12 (1984), 266.

<sup>8</sup> Diese dritte Implikation von Herders Denken findet ihre Folgewirkung im Anwachsen der gesamten symbolischen Anthropologie in den USA seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, vgl. ebd. 264–268.

<sup>9</sup> DERS., *Eschatology as a Grammar of Transformation*, Katholieke Universiteit Nijmegen 1974.

<sup>10</sup> DERS., *Taking Christian Experience Seriously: A Profile of Edward Schillebeeckx*, in: *The Critic* 42 (1988), 21. Vgl. auch DERS., *The Schillebeeckx Reader*, New York, NY: Crossroad 1984.

<sup>11</sup> DERS., *Taking Christian Experience Seriously*, a.a.O., 19.

<sup>12</sup> Ebd.

Schreiter setzte also bei der Idee der Partikularität an und suchte nach einer Möglichkeit, diese in ihrer Ganzheit entdecken zu können. Für eine solche Theorie holistischer Kulturbeschreibung wurde ihm Clifford Geertz' Konzept der »Dichten Beschreibung« zu einer wertvollen Hilfe.<sup>13</sup> Das Verständnis von Kultur als einem integrativen und kohäsiven System verdankt er auch der Semiotik insgesamt. Er greift hier besonders auf die russisch-osteuropäische Kultursemiotik zurück, bekannt als Moskau-Tartu-Schule.<sup>14</sup> Wie diese unterschiedlichen Ideen und Theoriestränge Schreiters Entwurf formen, werde ich im Folgenden darstellen.

### *Die Entwicklung kontextueller Theologien*

Schreiters Hauptanliegen kann in der Frage zusammengefasst werden: »[H]ow to be faithful both to the contemporary experience of the gospel and to the tradition of Christian life that has been received?«<sup>15</sup> Der Versuch, das Evangelium in der jeweiligen Situation zu reflektieren, bedarf nach ihm zwei wichtiger Überlegungen. Die erste betrifft *die lokale gegenwärtige Erfahrung der Menschen*. Um die Botschaft des Evangeliums für die Menschen einer bestimmten Situation verständlich und bedeutsam zu machen, müssen deren kulturelle Erfahrungen recht verstanden werden, damit sie in adäquater Weise im interkulturellen Tradierungsprozess inkorporiert und angesprochen werden können. Von da aus erwächst Schreiters Aufmerksamkeit für die jeweils lokale Kultur. Schreiter weist deshalb umgekehrt jenes Verständnis des Christentums und bestimmter Ansätze im missiologischen Bereich ab, das eine paternalistische Einstellung gegenüber den Menschen verrät.<sup>16</sup>

Die zweite Überlegung betrifft die sogenannte *christliche Tradition*, wie sie von christlichen Gemeinschaften oder den Kirchen weitergegeben wird. Die Schwierigkeit von ChristInnen in unterschiedlichen Kulturen besteht vor allem darin, ihre Erfahrungen mit Christus auf die christliche Tradition zu beziehen, die oft in einer völlig verschiedenen Sprache und in fremdem konzeptuellem Rahmen ausgedrückt ist. Von da aus sieht Schreiter die Notwendigkeit, eine Traditionstheorie zu entwickeln, die für die Entwicklung lokaler Theologien geeignet ist.

Auf diesem Hintergrund beginnt Schreiter seine Studie mit der Frage, was kontextuelle Theologie sei. Er unterscheidet drei Theologiemodelle, die im interkulturellen Tradierungsprozess gängig sind: Übertragungs-, Anpassungs- und kontextuelle Modelle. Für das Letztere sei charakteristisch, dass es eben aus lokalen Kontexten hervorgehe.

Unter *kontextueller Theologie* (»local theology«)<sup>17</sup> versteht er dann den Versuch,

<sup>13</sup> C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1987.

<sup>14</sup> Vgl. zur Moskau-Tartu-Schule N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten*, a.a.O., 80–94.

<sup>15</sup> CLTh, xi.

<sup>16</sup> Ebd., 39.

<sup>17</sup> Die deutschsprachige Übersetzung tut sich mit dem Ausdruck »local theology« notwendigerweise schwer, da im Deutschen »lokal« etwas anderes bedeutet als das Englische »local«. Vgl. dazu E. ARENS, Kontextuelle Theologie. Von der Forderung zu einer methodisch reflektierten Basis, in: *Orientierung* 57 (1993) 214–216; M. RIED, *Kirchliche Einheit*

Theologie konsequent unter Berücksichtigung der sozialen und kulturellen Kontexte zu treiben. Die Analyse der sozialen Bedingungen und der jeweiligen kulturellen Formationen ist für dieses Theologieverständnis konstitutiv und nicht bloß lästiges Beiwerk. Kontextuellen Theologien liegt daher auch nicht an einer prinzipiell universalisierbaren Theorie, sondern an einer konkreten Artikulations- und Reflexionsform des Glaubens, wie er durch die jeweils dominierenden ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Lagen gefordert ist. Dennoch ist ihr Anspruch nicht auf ihren Kontext reduzierbar, ansonsten ginge ihre kritische Funktion verloren und sie würden bloß ein Produkt ihrer jeweiligen Lebenswelt bleiben. Vielmehr erheben Kontextuelle Theologien ebenfalls einen Universalisierungsanspruch, aber nicht im Sinne einer Totalität, sondern als Fähigkeit bzw. Versuch, jenseits ihres eigenen Umfelds zu sprechen und die Stimmen auch jenseits der eigenen Grenzen hören zu wollen. Von ihrer Genese her Dritte-Welt-Theologien, sind sie in den sechziger bis achtziger Jahren zuerst außerhalb Europas und Nordamerikas als Reaktion auf die universalisierenden Theologien des Westens entstanden, weil diese nur allzu oft als unpassend und aufoktroiert empfunden wurden. Man erkannte die fatalen Konsequenzen der Aufklärungstheologien westlicher Provenienz, tendenziell transkulturell zu agieren und somit in gewisser Weise die herrschenden Verhältnisse zu festigen.

Schreiter definiert »local theology« als eine dynamische Interaktion von Evangelium, Kirche und Kultur.<sup>18</sup> Diese drei Aspekte sind die Wurzeln der *local theologies*, und sie stehen in einer bestimmten dialektischen Beziehung zueinander.<sup>19</sup> In der dynamischen Interaktion dieser drei Aspekte ist der Gemeinschaftskontext für den Entwicklungsprozess lokaler Theologien ein entscheidendes Moment. Von der Gegenwart des Geistes und der Macht des Evangeliums getragen bringen in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft Dichter, Propheten und Lehrer ihre Charismen zur Geltung. Professionelle Theologen haben die Aufgabe, die Beziehung zwischen Orts- und Weltkirche herzustellen.

Diese verschiedenen Aspekte werden in der Entwicklung von »local theologies« entsprechend den jeweiligen Kontexten unterschiedlich zu gewichten sein. Ausgangspunkt wird aber immer der »hörende« Zugang zu einer (fremden) Kultur sein, der die *lokal bedeutsamen Themen* hervorbringt, um die herum erst eine Ortstheologie entwickelt werden kann. Parallel zur Erschließung einer Kultur verläuft die *Öffnung der christlichen Tradition*. Sie legt das Verständnis frei, dass die Tradition eigentlich aus einer »Abfolge regionaler Theologien ..., die in enger Verbindung und Wechselwirkung zu verschiedenen kulturellen Bedingungen stehen,«<sup>20</sup> besteht. Schreiter betont, dass die christliche Tradition das Evangelium ist, welches sich im soziokulturellen Kontext der Kirche inkarniert. Der dann folgende Prozess besteht in der Auseinandersetzung bzw. Begegnung von kirchlicher

---

und kulturelle Vielfalt. Zum Verhältnis von Kirche und Kultur, ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil, Frankfurt a.M.: IKO-Verlag 1993, 270 n. 8; B. FRESACHER, *Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche*, (Salzburger theologische Studien 2) Innsbruck / Wien: Tyrolia-Verlag 1996, 314 n. 437.

<sup>18</sup> CLTh, 21.

<sup>19</sup> Ebd., 20.

<sup>20</sup> AGE, 148f.; vgl. ebd., 58f.

Tradition und lokal bedeutsamen Themen.<sup>21</sup> Dieser Prozess ist um die Begegnung von zwei parallelen strukturellen Aspekten zentriert: den *lokalen Theologien in der kirchlichen Tradition* und den *lokal bedeutsamen Themen* – und zwar dem Inhalt, dem Kontext oder der Kombination dieser Aspekte nach. Diese Begegnung beinhaltet einen komplexen Prozess: (1) den Einfluss der Tradition auf lokale Theologien, (2) den Einfluss lokaler Theologien auf die Tradition und (3) den Einfluss lokaler Theologien auf die kulturelle Situation.<sup>22</sup>

### *Der »hörende« Zugang und die Perspektivenfrage*

Aus dem erkenntnisleitenden Interesse der Entwicklung kontextueller Theologien sind für Schreiter im interkulturellen Tradierungsprozess zwei miteinander zusammenhängende Themen entscheidend. Das eine ist der *»hörende« Zugang* zu einer (fremden) Kultur und das andere betrifft die Klarheit über die *Perspektive in der Kulturanalyse*. Kulturanalyse wird unter diesen Voraussetzungen zu einer hinhörenden, verstehenden und interpretierenden Tätigkeit. Für Schreiter ist diesbezüglich die *semiotische Kulturanalyse* am besten geeignet, die Entwicklung kontextueller Theologien zu befördern, da sie den Aspekten des Hinhörens auf eine Kultur und der Klarheit in der Perspektive am besten nachkommen kann. Schreiter gibt nun zwei Gründe an, warum er mit dem Thema des Hinhörens auf eine (fremde) Kultur, oder mit dem »Hören mit dem Herzen« (listening heart<sup>23</sup>), wie er es nennt, beginnt.

Die Gründe sind methodologischer und theologischer Natur:<sup>24</sup> Methodologisch gesehen ist für ihn jede Theologie von vornherein an Kultur, Zeit und Raum gebunden. Sie entsteht durch soziokulturelle Umstände. Mit diesem grundsätzlichen Verständnis wehrt er der Gefahr einer Fortschreibung einer langen paternalistischen Geschichte in der interkulturellen Tradierung des christlichen Glaubens,<sup>25</sup> in welcher Außenstehende bestimmen, was für andere Menschen und lokale Volksgruppen am besten ist. Ein Anfang bei der christlichen Tradition, wie dies weithin in der Missionswissenschaft oder im bekannten Translationsmodell der Fall war, würde gerade eine derartige Gefahr darstellen. Die Schwäche der paternalistischen Einstellung liegt ja gerade darin, dass sie andere Menschen in die eindringende Kultur hineinsozialisiert und sie damit zugleich ihrer eigenen kulturellen Wurzeln entfremdet.

Theologisch gesehen geht Schreiter von der Überzeugung aus, dass sich das Evangelium in irgendeiner Weise bereits seit der Schöpfung schon immer im realen Leben von Menschen inkarniert(e). Daher müsse das menschliche Leben und die Kultur trotz der

<sup>21</sup> Ebd., 58–63.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> CLTh, 40. Den Begriff »listening heart« verdankt Schreiter R. FACELINE, Une theologie en situation, in: *Revue de Sciences Religieuses* 48 (1974), 320.

<sup>24</sup> R.J. SCHREITER, Culture, Society and Contextual Theologies, a.a.O., 261f.

<sup>25</sup> CLTh, 39.

Sündenbehaftetheit ernst genommen werden.<sup>26</sup> Vor diesem Hintergrund schlägt Schreiter vor, mit der Entdeckung Christi inmitten der menschlichen Kultur zu beginnen, anstatt Christus in eine Situation bringen zu wollen. Sonst läuft man Gefahr, das Christentum als Fremdkörper in eine Kultur einzuführen und es darin so zu erhalten, dass das Wort Gottes in dieser Kultur niemals wirklich Wurzeln schlagen kann.<sup>27</sup> Dies kann gerade zu einem synkretistischen Lebensstil führen, in welchem das Christentum und ein älteres Bedeutungssystem nebeneinander existieren, »with each being selectively used by the people as needs arise.«<sup>28</sup> Die Verpflichtung des Hinhörens auf eine Kultur hört auch nach dem Beginn der Entwicklung von *local theologies* nicht auf. Das hinhörende Herz ist damit eine Grundvoraussetzung der interkulturellen Tradierung wie im Prozess der fortwährenden Konstruktion kontextueller Theologien.<sup>29</sup>

Das zweite Thema im kulturologischen Angang zur Entwicklung kontextueller Theologien betrifft die Klarheit hinsichtlich der Perspektive. Das Hinhören auf eine Kultur ruft nach Schreiter vier wichtige Fragen hervor: »(1) How does one listen in such a way as to hear Christ already present? (2) How, as a foreigner, does one grow in understanding a culture on its own terms, rather than forcing cultural realities into the foreigner's categories? (3) How, for a native culture, does one come to that kind of reflexive thought about one's own culture particularly if one has never experienced the contrast of another culture? (4) How does a community bring its experience to expression in such a way that it can indeed become the fertile ground out of which a local theology grows?«<sup>30</sup>

Ist die Gegenwart Christi bereits in der Kultur »hörbar«, wird die *Perspektive* entscheidend. Hier wird eine Komplementarität hinsichtlich der Perspektive der Außenstehenden und der Perspektive der Insider in Bezug auf das Hinhören und die Analyse einer Kultur vorgeschlagen. Schreiter erinnert die Außenstehenden an die Unangebrachtheit, «[to] bring categories from our own culture and apply them to this situation, whether they fit or not.»<sup>31</sup> Hinsichtlich der Perspektive der Insider bestätigt er, dass deren eigene Weise des Hinhörens und deren Analyse ihrer Kultur zentral ist. Allerdings betont er, dass das Hinhören und die Analyse der Insider nur dann vollständiger wird, wenn sie in eine dialektische Diskussion zwischen einer Analyse von innerhalb der Kultur und einer Analyse von Seiten anderer Kulturen geschieht.<sup>32</sup> Bei aller Wertschätzung der Einzigartigkeit einer Kultur betont dieser Gesichtspunkt, dass eine gültige Kulturbeschreibung sowohl die Bestätigung der Menschen dieser Kultur selbst als auch von Menschen, die außerhalb der betreffenden Kultur stehen, braucht.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> DERS., *Culture, Society and Contextual Theologies*, a.a.O., 262; DERS., *Absolute Truth and Local Circumstances*, in: *Dialog* 25 (1986), 181–85.

<sup>27</sup> CLTh, 39.

<sup>28</sup> Ebd., 39f.

<sup>29</sup> Ebd., 40.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd., 41.

<sup>32</sup> Ebd., 40.

<sup>33</sup> Ebd., 41.

Ungeachtet seiner Zurückweisung von dominanten universalen Kategorien, die auf Kulturen bezogen werden, hält Schreiter universale Kategorien zur Analyse und zum Verstehen einer bestimmten Kultur für bedeutsam. Derartige Kategorien zeigten sich allerdings eher im Prozess und in bestimmten Beziehungsformen als im Inhalt,<sup>34</sup> sie ermöglichten erst eine kulturelle Grenzen überschreitende Kommunikation. Schreiter findet sie in der Semiotik grundgelegt.

## 2. Kulturtheorie und kulturologische Theologieentwicklung

Eine Kulturanalyse ist laut Schreiter für kontextuelle Theologien dann brauchbar, wenn sie erstens ganzheitlich verfährt, also keinen reduktionistischen, etwa an bestimmten hochkulturellen Maßstäben orientierten Kulturbegriff voraussetzt, wenn sie zweitens in der Lage ist, die identitätsstiftenden und -erhaltenden Kräfte in einer Kultur aufzuzeigen, und drittens dem Problem des gesellschaftlichen Wandels gerecht wird.<sup>35</sup> Im Durchgang durch verschiedene kulturtheoretische Ansätze diskutiert er die Leistungen und Schwächen funktionalistischer, ökologischer, materialistischer sowie strukturalistischer Zugänge zur Kultur,<sup>36</sup> um die semiotische Kulturanalyse dann als den Ansatz auszuzeichnen, der den drei Faktoren Ganzheitlichkeit, Identität und gesellschaftlicher Wandel am deutlichsten Rechnung trägt.

Ein semiotisch ausgerichteter Ansatz begreift Kultur als ein riesiges Kommunikationsnetz, in dem in Zeichen codierte Botschaften auf vielfach vernetzte Weise ausgetauscht werden, wobei die Interaktion der Zeichen und Zeichengruppen nach bestimmten Regeln und Regelsystemen erfolgt, deren Zusammenspiel die jeweilige Kultur ausmacht.<sup>37</sup> Eine wichtige Bereicherung für das Kulturverständnis wie für die semiotische Kulturanalyse bringt die aus der russischen Kultursemiotik stammende Einführung des *Textbegriffes* und *texterzeugender Mechanismen* (wie z.B. Codes, Regelsysteme und andere semiotische Mechanismen).<sup>38</sup> Sie erlaubt, Texte als grundlegende kulturelle Einheiten und Prozesse zu verstehen, die Analyse auf *Kulturtexte* zu richten und Kultur als die Summe all jener Kulturtexte zu begreifen, die einer bestimmten Personengruppe gemeinsam ist. Ist der Kulturtext die elementare Einheit für die semiotische Analyse, so hat diese die Aufgabe, Kulturtexte zu »lesen«, die wiederum Teil umfassender Texte sind und semiotische Bereiche darstellen. Kulturanalyse wird unter diesen Voraussetzungen zu einer hinhörenden, verstehenden und interpretierenden Tätigkeit.

Eine semiotische Kulturanalyse ist nach Schreiter am brauchbarsten für die Entwicklung kontextueller Theologien, da sie den wesentlichen Aspekten des »hinhörenden« Zugangs zur

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> AGE, 73–77.

<sup>36</sup> Ebd., 78–84.

<sup>37</sup> Ebd., 84.

<sup>38</sup> Vgl. N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten*, a.a.O., 80–94.

Kultur zusammen mit einer Klarheit über die *Perspektive* in der Kulturanalyse am besten nachkommen kann: Erstens ist sie interdisziplinär angelegt und betrachtet die Kultur in einer integrativen und vernetzten Weise. Zweitens vermag sie die Identität von Mitgliedern einer Kultur zu achten; insofern sie die unterschiedlichen Zeichensysteme und deren Konfiguration in einer Kultur genau beobachten kann, versteht sie die Mechanismen der Identitätsbildung zu beschreiben. Drittens ist es ihr möglich, Veränderungsmuster und -verarbeitungen einer Kultur festzustellen. Diese Möglichkeiten der Kultursemiotik sind insofern bedeutsam, als kontextuellen Theologien nach Schreiter gerade diese wichtigen Rollen der kulturellen Integration, Stabilitätsentwicklung und der Transformation eigen sind.<sup>39</sup> Schließlich sind große Bereiche der christlichen Theologie an Symbole und Metaphern geknüpft.<sup>40</sup>

### *Der kultursemiotische Ansatz*

Ausgangspunkt der *Kultursemiotik* ist die allgemeinere Semiotik, die Wissenschaft von den Zeichen (griech: semeion) und Zeichensystemen. Sie selbst ist dann die Beschreibung der Kultur als Zeichenphänomen und Zeichensystem. Neben dem semiotischen Kulturkonzept von Clifford Geertz bezieht sich Schreiter vor allem auf den kultursemiotischen Spezialdiskurs der Moskau-Tartu-Schule innerhalb der Semiotik.

Die Theorie der »dichten Beschreibung« von Clifford Geertz<sup>41</sup> stellt für Schreiters Kulturverständnis einen wichtigen Ausgangspunkt dar; sie entspricht seinem Gedanken vom Hinhören auf eine Kultur. Geertz geht von einem deskriptiven Kulturbegriff aus, nach dem Menschen sich in einem selbst gesponnenen semiotischen Netzwerk von Bedeutungen befinden.<sup>42</sup> In diesem Bedeutungsgewebe verständigen sich Menschen über den Austausch von Informationen, Botschaften, Zeichen und Symbolen. Geertz begrenzt seinen Kulturbegriff auf den Bereich der Kommunikation und die mit ihr verbundenen Bedeutungssysteme. Sein Kulturbegriff ist damit auf Einzelphänomene ausgerichtet; diese werden hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Rolle, ihrer Funktion und ihrer Form befragt, um den »sozial festgelegten Bedeutungscharakter«<sup>43</sup> einer bestimmten Kultur oder Subkultur auszumachen. Zeichen und Kommunikationsformen sollen in ihrer »öffentlichen Bedeutung«<sup>44</sup> dargestellt werden. *Diese* Methode wie auch die Darstellung von Zeichen und -komplexen als kulturelle Systeme (wie z.B. Religion, Ideologie, Kunst, »common sense«)<sup>45</sup>

<sup>39</sup> CLTh, 44f.

<sup>40</sup> Ebd., 52f.; DERS., *Culture, Society and Contextual Theologies*, a.a.O., 269.

<sup>41</sup> C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung*, a.a.O., 7–43.

<sup>42</sup> Ebd., 9.

<sup>43</sup> Ebd., 19.

<sup>44</sup> Ebd., 18.

<sup>45</sup> Vgl. C. Geertz' Beiträge »Religion as a Cultural System« und »Ideology as a Cultural System«, in: C. GEERTZ, *Interpretation of Cultures*, New York 1973, 87–124 und 193–233; DERS., *Art as a Cultural System*, in: *Modern Language Notes* 91 (1976), 1473–1499; DERS., *Commonsense as a Cultural System*, in: *Antioch Review* 33 (1975), 5–26.

ist eine ethnographische. Sie liefert eben eine »dichte Beschreibung« derselben. Ist Geertz' dichte Kulturbeschreibung wichtig für Schreiter's eigenes Kulturverständnis und seine Betonung des Hinhörens auf eine Kultur, so verdankt seine Auffassung zur semiotischen Kulturanalyse sicherlich der russisch-osteuropäischen Kultursemiotik noch weit mehr: Bestimmend für Schreiter's kulturologisches Denken sind daraus vor allem die grundsätzlichen Überlegungen über die Kultur und die *Perspektiven* (in) einer Kultur,<sup>46</sup> über den Begriff des *Zeichens* und der *Semiosphäre*,<sup>47</sup> über das Textverständnis und den *Kulturtext*,<sup>48</sup> wie auch über den Begriff des *kulturellen Gedächtnisses*<sup>49</sup> und zu anderen semiotischen Mechanismen einer Kultur. Mit Geertz und Lotman versteht Schreiter die Kultur als ein komplexes Phänomen, das in einem integrativen und hierarchischen Zeichensystem besteht. Dem Kulturbegriff der MTS bzw. Lotmans ist er unter anderem auch deshalb verpflichtet, weil da die Verwobenheit der verschiedenen Zeichensysteme betont wird, wogegen Geertz' unterschiedliche Systeme eher unsystematisch nebeneinander stehen. In Anlehnung an Geertz und Lotman definiert Schreiter die Kultur als ein »riesiges Kommunikationsnetzwerk, in dem sich verbale und nonverbale Botschaften auf genau ausgearbeiteten und ineinander vernetzten Bahnen bewegen.«<sup>50</sup>

Botschaften schaffen ein Bedeutungssystem und Bedeutungen bilden das Zentrum einer Kultur. Bedeutungen sind selbst wie Regeln in einem System. Die Botschaften zirkulieren innerhalb einer Kultur mittels Codes und Zeichen.<sup>51</sup> Die Codes sind wesentlich für die Verständlichkeit einer Botschaft, insofern das gleiche Zeichen verschiedene Bedeutung haben kann. Sie fungieren eben wie eine Grammatik in einem Kulturtext.<sup>52</sup> Zeichen haben einen sehr unterschiedlichen Charakter.<sup>53</sup> Sie sind Teil einer sogenannten »Semiosphäre«,

<sup>46</sup> Hier beruft er sich vor allem auf die 1973 veröffentlichten kultursemiotischen Thesen von J.M. LOTMAN / B.A. USPENSKIJ / V.V. IVANOV / V.N. TOPOROV & A.M. PIJATIGORSKIJ, *Theses on the Semiotic Study of Culture*, in: J.V.D. ENG and M. GRYGAR (Hg.), *Structures of Texts and Semiotics of Culture*, The Hague 1973, 1–28.

<sup>47</sup> Vgl. SLTh, 104f. Vermutlich kennt Schreiter diesen bereits 1984 von Lotman eingeführten Begriff [siehe J.M. LOTMAN, O Semiosfere, in: *Trudy po znakovym sistemam XVII (Beiträge zur Erforschung der Zeichensysteme XVII)* (1984) 5–23; Dt.: DERS., Über die Semiosphäre, in: *Zeitschrift für Semiotik* 12,4 (1990), 287–305] erst mit der Veröffentlichung in Y. LOTMAN, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, Bloomington 1990, 121–214.

<sup>48</sup> AGE, 92f. Schreiter sieht den »Textbegriff« zum ersten Mal bei A.M. PIJATIGORSKIJ, Nekotorye obščie zamečanija otnositel'no rassmotrenija teksta kak raznovidnost' signala (Allgemeine Notizen über die Betrachtung des Textes als Variante des Signals), in: K. EIMERMACHER (Hg.), *Texte des sowjetischen literaturwissenschaftlichen Strukturalismus*, München 1971, 78–88, a.a.O., erarbeitet.

<sup>49</sup> Es bleibt allerdings unklar, ob Schreiter die entsprechenden Gedächtnis- und Erinnerungstexte aus der MTS gekannt hat, wie vor allem J.M. LOTMAN, 'Pamjat' v kulturologičeskom osveščeenii (Das Gedächtnis unter kulturologischem Gesichtspunkt), in: *Wiener Almanach* 16 (1985), 5–9, und J.M. LOTMAN, Pamiat' kul'tury (Das kulturelle Gedächtnis), in: R.I. PAVILĖNIS (Hg.), *Jazyk, nauka, filosofija: logiko-metodologičeskij i semiotičeskij analiz*, Vilnius: Akad. Nauk Litovskoj SSR, Inst. Filosofii, Sociologii i prava 1986, 193–204.

<sup>50</sup> Ebd., 84. Vgl. SLTh, 103f.

<sup>51</sup> Ebd., 104.

<sup>52</sup> Vgl. CLTh, 49f. 67. Schreiter folgt hier im Wesentlichen den Ansichten der MTS, welche die Codes auf die Gebiete der Syntax, Semantik und Pragmatik verlegt (ebd., 50).

<sup>53</sup> SLTh, 104: »Signs carry the messages along the pathways that codes establish. Signs can be physical (such as sounds, gestures, persons, objects in the environment) or non-physical (such as concepts). They may carry but a single meaning (as in a numeral), or many meanings (as do water or fire). Signs may interact with other signs, creating sign systems.«

in der es zu vielfältigen »semiotisierenden« Prozessen der Bedeutungsgenerierung kommt. In der Semiosphäre wird nach Schreiter durch die semiotischen Aktivitäten des Kulturgedächtnisses (memory), der Selbstbeschreibung (worldview) und durch die Grenze (boundary) einer angestrebten Gruppenzugehörigkeit die Identität herausgebildet – alles Elemente, die für Schreiters theologisch relevante Kulturanalyse von Bedeutung sind.<sup>54</sup>

### *Die theologisch relevante Kulturanalyse*

Die umfassende semiotische Kulturanalyse, sagt Schreiter, »verlangt geradezu die Entwicklung einer systematischen Theologie.«<sup>55</sup> Durch diese Art der Kulturanalyse ist nämlich die systematische Theologie nicht mehr lediglich »Übersetzung aus einem anderen Lebenszusammenhang«.<sup>56</sup> Aufgrund der Anwendung der semiotischen Kulturbeschreibung verläuft ihre Entwicklung als kontextuelle Theologie langsam und in vielen kleinen Schritten. Schreiter hebt bezüglich der theologischen Relevanz folgende Richtlinien und Themenstellungen hervor: (1) Die Perspektive in der Beschreibung einer Kultur, (2) die semiotische Beschreibung von Kulturtexten, (3) die semiotische Beschreibung von Identität, (4) die semiotische Beschreibung gesellschaftlicher Veränderungen.

Von der Theorie der Kultursemiotik her ist klar, dass die Beschreibung einer Kultur von der jeweiligen Perspektive abhängt und von daher unterschiedlich ausfällt. Schreiter betont in Anlehnung an die entsprechenden Konzepte der MTS zwei jeweils binäre Perspektiven: die Perspektiven der Insider und Outsider und der Sprecher und Hörer. Innerhalb der Entwicklung kontextueller Theologien hat jede Perspektive ihren eigenen Stellenwert: »Inner descriptions help a community to find its authentic voice. Outer descriptions help it to deal with change and with cross-cultural communication. Speaker-oriented descriptions help it to preserve the integrity of its traditions; hearer-oriented descriptions are necessary to ensure continued intelligibility and liveliness of those traditions.«<sup>57</sup> Schreiter zieht allerdings deutlich das Hörerorientierte Modell vor; dieses liegt vor allem seinem Zugang zu Kulturen zugrunde.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Für weitere Hinweise zu Schreiters Bezugnahmen vgl. N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten*, a.a.O., 80–94. 278f. – Verwunderlich ist in diesem Zusammenhang, dass die bisherigen deutschen Arbeiten zu Schreiters Ansatz diese Abhängigkeit ganz außer Acht gelassen haben. Siehe M. RIED, *Kirchliche Einheit und kulturelle Vielfalt*, a.a.O., 277: »Der semiotische Ansatz, den Schreiter ausführlicher darstellt und sich zu eigen macht, geht auf die Arbeiten von Clifford Geertz zurück.« Ried führt auch genau dies dann aus (ebd., 277–280). Die Bezüge zu Lotman und die russische Kultursemiotik werden nicht einmal erwähnt. Ebenso unterlässt B. FRESACHER, *Gedächtnis im Wandel*, a.a.O., in seiner Behandlung von Schreiters Traditionskonzeption (ebd., 312–323) die entsprechende Verbindung zur MTS.

<sup>55</sup> AGE, 95.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> CLTh, 61.

<sup>58</sup> Ebd., 60.

Hat man in der Entwicklung einer kontextuellen Theologie die Perspektiven bestimmt, besteht der nächste Schritt darin, den »Kulturtext« festzustellen. Wie für die MTS ist dieser auch für Schreiter die grundlegende Analyseeinheit. Kultur wird eben als ein Macrotext begriffen, der aus vielen aufeinander bezogenen Subtexten besteht.<sup>59</sup> Diese Texte werden auch als »semiotische Domäne« bezeichnet.<sup>60</sup> Das Lesen der Kulturtexte bildet nun das Hauptaugenmerk der Kulturanalyse. Sie besteht in der Lokalisierung der Zeichen, der Codes, welche die Zeichen in eine dynamische Interaktion setzen und der damit vermittelten Botschaften.<sup>61</sup> Entsprechend der Funktion von kontextuellen Theologien gibt Schreiter jenen Kulturtexten Priorität, die über die Identität und sozialen Veränderungen sprechen.<sup>62</sup>

Die Frage der kulturellen Identität liegt im Zentrum von Schreiters Ansatz. Die dafür wichtigen Elemente der Gruppenzugehörigkeit und der Weltanschauung stehen auf vielfache Weise zueinander in Beziehung und haben Auswirkungen auf die Form, die Interessen und Inhalte kontextueller Theologien.<sup>63</sup> Gruppenzugehörigkeit unterscheidet vor allem das *Interne* vom *Externen* einer Gruppe. Die Unterscheidung von Außen und Innen betrifft aber nicht nur diese, sie formt auch gleichzeitig die Weltanschauung der Menschen. Die interne Welt wird dabei als wirklich aufgefasst, während die äußere als unterlegen und weniger wertvoll gilt.<sup>64</sup> Damit geht ein anderer zentraler Begriff für die Identität einer Kultur einher: der Begriff der *Grenze*.<sup>65</sup> Um die Grenzen und Grenzmarkierungen ausfindig zu machen, muss man die Verhaltenscodes im Zeichensystem eruieren. Die Rekonstruktion der Grenzen bedeutet die Rekonstruktion der Identitäten. Sicherlich sind die Grenzen ein Gebiet der Mehrdeutigkeit. Die Machtverhältnisse sind im Grenzgebiet nicht eindeutig nach Zeichen und Codes eines internen oder externen Systems bestimmbar. Daher sind sie für Schreiter bedeutsame Transformationsquellen.<sup>66</sup> Die semiotischen Vorgänge rund um die *Grenzen* der Semiosphäre werden aber insgesamt als einheits- und identitätsstiftend aufgefasst.

Schließlich betrachtet Schreiter die Phänomene des sozialen Wandels. Veränderung kann nach ihm als Einfügung neuer Zeichen, Codes und Botschaften in ein kulturelles System verstanden werden. Weiters kann ein sozialer Wandel als konflikthafter Prozess betrachtet werden, in dem zwei Zeichensysteme in Konkurrenz zueinander stehen. Insofern dann ein System als unvollständig beurteilt wird, können die neuen Zeichen, Codes und Botschaften

<sup>59</sup> Vgl. R. LACHMAN, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt/M. 1990.

<sup>60</sup> CLTh, 61: »It can consist of a single sign, but more commonly it is a series of interlocking signs, held together by a set of codes and/or by a common message. One culture text can serve as a subset of a larger culture text as well (e.g., the gestures that are part of a ritual; the gestures can be understood as a separate sign system).«

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Ebd., 62.

<sup>63</sup> CLTh, 44.

<sup>64</sup> CLTh, 63–66.

<sup>65</sup> SLTh, 105.

<sup>66</sup> CLTh, 66. – Neben seiner Abhängigkeit vom kulturelsemiotischen Grenzverständnis ist Schreiters Grenzbegriff auch angelehnt an Victor Turners Schwellenbegriff (liminality), z.B. in V.W. TURNER, *Between and Between: The Liminal Period in Rites De Passage*, in: *The Proceedings of the Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society* (1964), 234–243.

als Ergänzung in ein existierendes System aufgenommen werden. Das existierende System bleibt aber die dominante Basis für die Identität der betreffenden Kultur. Im konflikthafter Prozess dominiert zuletzt ein System das andere.<sup>67</sup> Die Überschreitung der Grenzen ist der eigentliche Anlass für einen Wandel. Sie ruft eine Reorganisation der semiotischen Domäne, einschließlich einer Transformation der Zeichensysteme hervor. Dieser Prozess provoziert eine Veränderung der Beziehungen der Zeichen zu ihren Botschaften und Codes, welche die Interaktion der Zeichen bestimmen. Die Veränderung sollte nach Schreiter aus zweierlei Gründen in der semiotischen Analyse Beachtung finden: Der erste Grund liegt in der Tatsache, dass wir uns beständig in einer kulturellen Veränderung befinden und daher die Wirkung der Veränderungen auf die Identität der Menschen und einer Kultur nicht gelegnet werden kann. Der zweite Grund ist ein theologischer und beruht auf dem Verwandlungsprozess, welcher nach der christlichen Erfahrung mit der Erlösung durch Gott einhergeht. Indem sich Schreiter mehr auf die Konsistenz der internen Kriterien denn auf die externen beschränkt, liegt sein Augenmerk stärker auf der kulturellen Analyse und weniger auf der sozialen.

### 3. Die Traditionsfrage in der Entwicklung kontextueller Theologien

In den vorausgegangenen Abschnitten habe ich Schreiters interkulturelles Konzept der Entwicklung kontextueller Theologien und seinen kultursemiotischen Ansatz skizziert. Damit ist der Horizont erarbeitet, von dem aus das Thema der *christlichen Tradition* und Schreiters Arbeit an einem *traditionstheoretischen* wie *traditionstheologischen* Ansatz verständlich wird.

Nach Schreiter ist die Begegnung junger Kirchen und ihrer Kulturen mit der christlichen Tradition im Wesentlichen ein Dialog zwischen den beiden. Die vorgestellte semiotische Kulturanalyse war seine »missiologische« Methode gewesen, um sich der kulturellen Verfasstheit einer zu christianisierenden Kultur anzunähern oder jungen Kirchen ein »kulturologisches Werkzeug« zu bieten, mit dem sich kontextuelle Theologien auf der Grundlage ihrer Kulturen entwickeln können. Ebenso bedarf es nach Schreiter eines adäquaten Verständnisses von der *christlichen Tradition*, um die Probleme ihres Verhältnisses zu den Theologien der jungen Kirchen zu verstehen.

In dieser Hinsicht besteht sein grundsätzlicher Vorschlag darin, die christliche Tradition als eine *Aufeinanderfolge regionaler Theologien* aufzufassen.<sup>68</sup> Davon ausgehend gewinnen Probleme, die sich aus der Begegnung zwischen den lokalen Theologien in den jungen Kirchen auf dem Hintergrund ihrer Kulturen und der christlichen Tradition ergeben, einen anderen Stellenwert. So sieht sich Schreiter insgesamt dazu veranlasst, Grundzüge einer *Traditionstheorie* zu entwickeln, die der interkulturellen Öffnung des Christentums

---

<sup>67</sup> CLTh, 70f.

<sup>68</sup> AGE, 58f., 148f.

entsprechen. Die Adäquatheit einer solchen Theorie liegt nach Schreiter in ihrer Fähigkeit, die Fragen der Identität und Kommunikation zu erfassen.<sup>69</sup>

Ein erstes grundsätzliches Problem in der Begegnung kontextueller Theologien der jungen Kirchen mit der christlichen Tradition besteht nach Schreiter darin, wie mit der vorhandenen überlieferten christlichen Tradition selbst umgegangen wird. Um diesbezüglich zu einer Antwort zu kommen, geht Schreiter im Anschluss an seine semiotische Analyse-methode von einer grundsätzlichen Kontextgebundenheit der Theologie aus: »Eine Annäherung an die kirchliche Tradition in der Entwicklung regionaler Theologien bedeutet nicht nur, zu verstehen, wie Fragen und Inhalte dieser Tradition Gestalt gewinnen, sondern auch die kulturelle Bedingtheit der Paradigmen dieses Denkens selber zu erfassen. Diese Paradigmen des Denkens sowie ihre Beziehung zur jeweiligen Kultur müssen bei der Bildung einer entsprechenden regionalen Theologie berücksichtigt werden.«<sup>70</sup> Schreiter weist zudem folgende Zugänge zum Verständnis christlicher Tradition zurück: Erstens, Zugänge, die eine eindeutige »neutestamentliche Kirche« voraussetzen. Denn die neutestamentlichen Autoren präsentieren eine Vielfalt von Kirchen mit unterschiedlichen sozio-kulturellen Hintergründen. Zweitens weist er diejenigen Zugänge zurück, welche die traditionellen westlichen theologischen Auffassungen direkt in eine bestimmte lokale oder regionale Situation »übersetzen« und dabei davon ausgehen, dass die Theologie immer an einen bestimmten philosophischen Rahmen gebunden ist, weshalb in der Begegnung der christlichen Tradition mit anderen Kulturen versucht werden müsste, ähnliche Rahmen zu finden bzw. zu konstruieren.<sup>71</sup>

Für die Überprüfung der Beziehung von Theologieformen zu ihren kulturellen Kontexten und zur Behandlung der Fragen der christlichen Tradition in ihrer eigenen Integrität verwendet Schreiter Einsichten der Wissenssoziologie.<sup>72</sup> Seine Soziologie der theologischen Reflexionsformen unterscheidet vier grundlegende Theologieformen, die mit bestimmten kulturellen Bedingungen in Beziehung stehen: 1. Theologie als situationsbedingte Variation eines heiligen Textes. Diese Theologieform hat ihren sozio-kulturellen Ort vornehmlich in mündlichen Kulturen und geschlossenen Gesellschaften. 2. Theologie als Weisheit. Sie findet sich in einheitsfähigen und einheitsfördernden Kulturen, »in denen menschliches Wachstum nicht als persönliches Verdienst gesehen wird, sondern als Entdecken der zugrundeliegenden und unveränderlichen Strukturen des Universums.«<sup>73</sup> Diese ersten beiden Theologieformen sind bedeutsam für die Entwicklung kontextueller Theologien. 3. Theologie als sicheres Wissen. Das ist für Schreiter die im Westen, sowohl in der römisch-katholischen als auch im Hauptstrom der protestantischen Kirche vorherrschende Theologie,

<sup>69</sup> Ebd., 150–187; vgl. auch SLTh.

<sup>70</sup> Ebd., 125.

<sup>71</sup> Ebd., 124f.

<sup>72</sup> Ebd., 130–147. Die Wissenssoziologie befasst sich gerade damit, wie sich Ideen und Gedankensysteme zu ihrem sozio-kulturellen Kontext verhalten. Schreiter erkennt die Wurzeln dieser Disziplin in den Arbeiten von Francis Bacon und Karl Marx. Vgl. auch P.L. BERGER / TH. LUCKMAN, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY 1966.

<sup>73</sup> Ebd., 139.

mit ihren Wurzeln im Mittelalter. Sie unterstreicht die exakte, durch die menschliche Vernunft geleitete Wissensform. Diese Theologieform erweist sich innerhalb hoch spezialisierter und differenzierter urbaner Situationen sowie in Kontexten des Pluralismus und konkurrierender Weltanschauungen als adäquate Denkform. Wegen ihres abstrakten Systemcharakters hat sie sicherlich in vielen anderen kulturellen Kontexten der Welt keinen Platz: unter den Armen, den Ungebildeten, der Landbevölkerung, vielen lokalen christlichen Gemeinden. 4. Theologie als Praxis. »*Theologie als Praxis* entwickelt sich dort, wo Menschen unterdrückt werden. Als Form der Reflexion zielt sie auf Transformation und bleibt der wirksamste Weg zur Veränderung gesellschaftlicher Strukturen, den Theologie heute zur Verfügung hat.«<sup>74</sup> Diese Theologieform zielt auf eine religiöse und politische Ideologiekritik, auf eine kritische Reflexion der Glaubenspraxis und eine theologische Unterstützung einer transformierenden Praxis. Sie weist zum Teil Schwachstellen auf in der Frage der Identität und im Umgang mit den komplexen Zusammenhängen einer Volksreligion. – Indem Schreiter diese Theologieformen auf das Gebiet der christlichen Tradition bezieht, wird die christliche Tradition als Ausdruck und Aufeinanderfolge von unterschiedlichen kontextuellen Theologien erkennbar.

Um die kontextuellen Theologien als gültigen Beitrag christlich-theologischen Erbes bestimmen zu können, müssen sie im Bezug zur christlichen Tradition verstanden sein. Die Herstellung dieses Bezuges und seine Gestaltung ist ein wechselseitiger dialektischer Prozess. Dabei benennt Schreiter Probleme, die sich in der Auseinandersetzung kontextueller Theologien mit der christlichen Tradition ergeben,<sup>75</sup> und solche, welche das Aufeinandertreffen von christlicher Tradition und regionaler Theologie betreffen.<sup>76</sup> Es sind Probleme, welche für die Kirchenleitung in Hinblick auf die Traditionsfrage mitunter zentraler sind als für jene, die innerhalb der regionalen Kirche nach Lösungen suchen. Diese Probleme der Auseinandersetzung kreisen um zwei Grundthemen: Paternalismus und kultureller Romantizismus. Diese wiederholen sich in den Fragen der kulturellen Vielfalt und Einheit des Christentums, genauso wie in den Anfragen der Normativität der christlichen Tradition und der Suche nach der Identität einer christlichen Gemeinschaft. Im Umfeld dieser Problemkontexte ist es für Schreiter wichtig, ein adäquates Verständnis der christlichen Tradition zu finden. Um der Bandbreite der erwähnten Probleme entsprechen zu können, sollte eine Theorie der Tradition einen möglichst integrativen und holistischen Charakter haben.

#### 4. Zu einer interkulturellen Theorie und Theologie der Tradition

Seine Konzeption von der christlichen Tradition und die Probleme, die im Verhältnis der christlichen Tradition zu den jungen Kirchen und kontextuellen Theologien (meist außerhalb

<sup>74</sup> Ebd., 147.

<sup>75</sup> Ebd., 150–159.

<sup>76</sup> Ebd., 159–162.

Europas) virulent sind, hat Schreiter in seinen Arbeiten an Überlegungen zu einer Traditionstheorie gebunden. Grundsätzlich entscheidend ist dabei der durchgehaltene epistemologische Ausgangspunkt: Es geht ihm darum, Tradition insgesamt in kontextuellen, kulturellen Begriffen und nicht in von der Aufklärung geprägten epistemologischen Denkformen der Rationalität oder Historizität zu entwickeln: »[W]hereas the basic challenge to the concept of tradition during the Enlightenment and subsequent modernity was from the side of rationality and historicity, in late- or postmodernity the challenge comes from issues of culture and identity. ... A challenge tradition faces in both periods its communicability, both as to its credibility and its intelligibility.«<sup>77</sup> Ist schon Schreiters systematisch-theologische Arbeit insgesamt »kulturologisch« angelegt, so basiert auch sein traditions-theoretischer Ansatz auf einem »kulturologischen« Denkformenbündel.

Er macht mehrere sozial- und kulturwissenschaftliche Diskursstränge für die Entwicklung seines Traditionsverständnisses nutzbar. Sein traditionskulturologisches *cluster concept*<sup>78</sup>, ein »semiotisch-linguistisches Modell«<sup>79</sup> der Konzeptualisierung von Tradition, stützt sich dabei neben den erwähnten Thesen der russisch-osteuropäischen Kultursemiotik auf den amerikanischen soziologischen Diskurs über Tradition in den späten siebziger Jahren, insbesondere nach Edward Shils.<sup>80</sup> Schließlich rezipiert er die generative Linguistik von Noam Chomsky speziell für ein aktualisiertes theologisches Verständnis von Tradition.<sup>81</sup> Seine jüngste kommunikationswissenschaftliche Reflexion zur interkulturellen Hermeneutik blieb bislang mit dem Traditionsthema unverbunden.<sup>82</sup>

In seinem Buch CLTh und im Aufsatz SLTh (1998; vorgetragen 1995 in Frankfurt) war von Schreiter das Traditionsthema in semiotisch-linguistischer Hinsicht formuliert worden.<sup>83</sup> Die semiotische Beschreibung der Tradition kam innerhalb der Benennung von Elementen einer traditionstheoretischen Matrix zum Tragen, als es Schreiter darum ging, einige Überlegungen zu Funktion und Charakteristika der Tradition in einer Kultur menschlicher Gemeinschaft und Kultur anzustellen und das Thema der Perspektiven in die Traditionsfrage einzuführen.<sup>84</sup> In beiden Texten werden als Funktionen der Tradition Identität, Kommunikation und Information, als besondere Verhältnismerkmale des Bezuges zwischen Tradition und Kultur, Glaubwürdigkeit, Verstehbarkeit, Autorität und Innovation hervorgehoben. Hinsichtlich der Perspektive wurde die kultursemiotische Unterscheidung

<sup>77</sup> SLTh, 89.

<sup>78</sup> Der Begriff *cluster concept* stammt von H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Cambridge 1972, 2.

<sup>79</sup> Der Ausdruck »semiotisch-linguistisches Modell« zur Bezeichnung von Schreiters Traditionsansatz stammt von Siegfried Wiedenhofer anlässlich einer internationalen Fachtagung zum Thema »Zwischen Neuer Kontextualisierung und Neuem Universalismus«, vom 20.–22. Mai 1993 in Salzburg.

<sup>80</sup> E. SHILS, *Tradition*, Chicago 1981. In den Fußnoten seiner Beiträge zu Tradition verweist Schreiter auch auf die Arbeit von R. SENNETT, *Authority*, New York 1981.

<sup>81</sup> N. CHOMSKY, *Aspects of a Theory of Syntax*, Cambridge, MA 1965.

<sup>82</sup> Vgl. DNK, 53–76, 77–96; DERS., Theorie und Praxis interkultureller Kommunikationskompetenz in der Theologie, in: E. ARENS (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation* (Quaestiones disputatae 156), Freiburg 1995, 9–30.

<sup>83</sup> CLTh, 104–117; SLTh, 87–118.

<sup>84</sup> AGE, 163–176; SLTh, 106–108.

Insider/Outsider auf die Traditionsfrage bezogen. Erst in SLTh hat Schreiter den kultursemiotischen Basisbegriff des kulturellen Gedächtnisses aufgegriffen, ihn mit dem Identitätsthema verbunden und damit den Traditionsbegriff noch deutlicher in einen kultursemiotischen Rahmen gestellt.<sup>85</sup>

In Hinblick auf die Traditionstheologie griff Schreiter in beiden Texten jedoch auf den linguistischen Theorierahmen von Noam Chomsky und dessen Unterscheidung von Kompetenz, Performanz und Grammatik in Sprachsystemen zurück. Damit sollte eine Traditionstheorie angeboten werden, in der erklärt werden kann, wie die »christliche Tradition« als eine vermittelnde und identitätsbildende kulturelle Größe zwischen Glaubensfähigkeit (competence) und ihren interkulturellen Ausformungen (performances) denkbar ist.<sup>86</sup>

### *Kultursemiotischer Traditionsprospekt*

Bevor Schreiter eine Traditionstheorie vorschlägt, »die den Bedürfnissen regionaler Theologien in der Kirche entspricht«,<sup>87</sup> versucht er, kultursemiotische Elemente einer Matrix für eine solche zu entwickeln. Will man diese rekonstruieren, ist man im Wesentlichen auf zwei Theoriestränge verwiesen: (1) auf die kultursemiotischen Aspekte rund um das »kulturelle Gedächtnis« und (2) auf jene rund um die Themen Grenze, Translation und Dialog.

Zunächst werden der Tradition und der Kultur analoge Funktionen im Leben einer Gemeinschaft zugeschrieben: Sowohl die Tradition als auch die Kultur sind wichtige Faktoren im Prozess der Identitätsbildung einer Gemeinschaft. Kultursemiotisch gesehen dürfte der Schnittpunkt beider Begriffe (Tradition und Kultur) das kulturologisch gedachte Gedächtnis sein. Hatte sich für Schreiter bereits 1985 die kultursemiotische Konzeption des *kulturellen Gedächtnisses* als Basisbegriff für einen entsprechenden theologischen Traditionsbegriff angeboten,<sup>88</sup> war ein solcher erst zehn Jahre später explizit eingeführt worden. Das Traditions geschehen wird jetzt grundsätzlich als *kulturelles Gedächtnis* (*memory*) aufgefasst. Entsprechend dem kultursemiotischen Konzept kommt der Tradition hinsichtlich der De- und Resemiotisierungsprozesse innerhalb und an den Grenzen der Semiosphäre daher eine bedeutsame Rolle zu.<sup>89</sup> Von da aus vermag Schreiter mehrere

<sup>85</sup> SLTh, vor allem 105–118.

<sup>86</sup> CLTh, 104–117; AGE, 177–182.

<sup>87</sup> Ebd., 164.

<sup>88</sup> In CLTh (1985) hatte Schreiter vermerkt: »Kultur ist aber auch *Erinnerung*, gespeicherte und abrufbare Information, die die Auswahl und das Ausschließen neuer Informationen innerhalb eines Kultursystems regelt; außerdem stellt sie die zur Entwicklung von Identität notwendigen Informationen zur Verfügung. *Das Konzept der Erinnerung ist besonders wichtig für unser Verständnis von Tradition.*« (Hier nach AGE, 93, Hervorhebung NH). Leider wird diese programmatische Ansage in Schreiters Traditionskapitel von 1985 nicht in theoretische Rückbindungen umgesetzt; zu Lotmans entsprechenden Texten, vgl. oben Anm. 49.

<sup>89</sup> SLTh, 105f.

funktionale Gesichtspunkte seines Traditionsverständnisses anzugeben: Identität, Kommunikation, Information und Innovation.

Tradition vermittelt zwischen dem kulturellen Gedächtnis und der Identität einer Gemeinschaft.<sup>90</sup> Tradition befördert ein Kommunikationssystem, welches die *Kohäsion* und *Kontinuität* in einer menschlichen Gemeinschaft verstärkt.<sup>91</sup> Indem Schreiter an den Stellenwert der Codes im semiotischen Raum anknüpft, lässt sich Tradition kultursemiotisch auch als *Kommunikationssystem* betrachten. Ein Kommunikationssystem ist das Traditions-geschehen aufgrund der Bewahrung und unterschiedlichen Ausarbeitung der Codes einer Kultur. Aber wie Schreiter vermerkt, geht es um mehr als nur um Codes: »A semiotic approach would keep an overemphasis on tradition as propositions from occurring, by emphasizing that traditions are more than codes; they are memory and enactment as well, and are embedded in cultures not just through their ideas, but also in their performances and material signs.«<sup>92</sup>

Es ist soweit klar geworden, dass unter Rückgriff auf die Konzeption des kulturellen Gedächtnisses Tradition kultursemiotisch nicht als isoliertes oder erloschenes und totes Gedächtnis einer Kultur zu betrachten ist. Vielmehr stellt sie eine semiotische Aktivität dar, welche mit ihren Codes – und damit kommen wir zur dritten Funktion der Tradition – auch neue *Informationen* verarbeiten und *Innovationen* erzielen kann.<sup>93</sup> Hat eine Kultur mit neuem Informationsmaterial zu tun, dann kommt es nach Schreiter zu folgenden zwei Möglichkeiten: »Entweder wird sie durch Erweiterung und Transformation ihres Codes belebt und gestärkt, indem sie neue Zeichen unterbringt; oder die Codes erweisen sich als unfähig, neue Zeichen und Botschaften untereinander bzw. mit der Tradition als Kommunikationsnetzwerk zu verknüpfen, können also Zusammenhalt und Kontinuität für eine Kultur nicht länger garantieren, was schließlich deren Zusammenbruch zur Folge haben muss. ... Zerbricht aber eine Tradition, dann verliert sie auch das Vertrauen ihrer Anhänger.«<sup>94</sup>

Damit eine Tradition diese Funktionen erfüllen und ihre zentrale Rolle in einer Gemeinschaft einnehmen kann, muss sie nach Schreiter mehrere wesentliche *Charakteristika* aufweisen, welche die Tradition in Beziehung zur umliegenden Kultur bringen. Erstens muss ihr eine *Glaubwürdigkeit* im Sinne einer Akzeptanz unter allen Mitgliedern einer Kultur eigen sein.<sup>95</sup> Ein zweites Charakteristikum ist ihre *Verständlichkeit* (Intelligibilität). Das heißt, sie soll in der Bildung eines »common sense« in der Kultur wirksam sein.<sup>96</sup> Drittens muss ihr eine *Autorität* zukommen, so dass sie für die Mitglieder einer Gemeinschaft normativen Charakter und daher die Macht hat, das Leben der Gemeinschaft zu leiten.<sup>97</sup> Viertens muss Tradition über Mittel der *Bestätigung* und *Erneuerung* verfügen,

<sup>90</sup> Ebd., 106; AGE, 166.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> SLTh, 112.

<sup>93</sup> Ebd., 107.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> SLTh, 107.

<sup>96</sup> Ebd., 107.

<sup>97</sup> Ebd., 108.

besonders wenn es darum geht, neue Ideen in das frühere Kultursystem zu inkorporieren oder zwischen den Problemen einer Kultur zufriedenstellend zu vermitteln bzw. das Vertrauen und die Treue von Anhängern in die Tradition zu erneuern und am Leben zu halten.<sup>98</sup>

Genau wie in der semiotischen Kulturanalyse können auch hier unterschiedliche *Perspektiven* in der Auffassung der Tradition unterschieden werden.<sup>99</sup> Die *Insider-Perspektive* ist stärker am Prozess der Überlieferung der *Tradita* interessiert und versucht, die Autorität einer Tradition zu wahren, die Tradition synchron zu lesen und Innovationen in das Traditionssystem zu inkorporieren. Die Sprecher-Perspektive ist auf die Integrität und Intelligibilität der Tradition angewiesen und wird daher mit der Insider-Perspektive übereinstimmen. Die *Outsider-Perspektive* ist mehr am Überlieferungsprozess der Tradition selbst interessiert. Der »Traditionstext« wird hier eher diachron und in Hinblick auf die Fortentwicklung desselben gelesen. Wert und Normativität des Traditionstextes sind Anliegen der Outsider-Perspektive. Um ein Normativitätspotential und eine entsprechende Wertschätzung einer Tradition zu garantieren, sind für das Traditionsgeschehen zwei Kriterien unerlässlich: die Adäquatheit (adequacy, adaequatio) und die Umfassendheit (comprehensiveness). Die *Hörer-Perspektive* verfolgt schließlich vor allem die Interaktion der Tradition mit ihrem Umfeld. Indem Hörer die Glaubwürdigkeit einer Tradition bestätigen, garantieren sie ihre Autorität. – Diese unterschiedlichen Perspektiven sind nach Schreiter in der interkulturellen Tradierung der christlichen Tradition im Rahmen der Entwicklung kontextueller Theologien am Werk.

### *Interkulturelle Traditionsprozesse*

Der kultursemiotische Traditionsprospekt von Schreiter erfährt in seinem »Traditionsaufsatz« (1998) noch eine interessante Erweiterung. Schreiter stellt auch eine Verbindung zu den semiotischen Mechanismen der Grenze, der Übersetzung und des Dialoges her.<sup>100</sup>

In einem semiotischen System entstehen an den Grenzen semiotische Binärismen und Asymmetrien, Einheiten von Identität und Differenz.<sup>101</sup> *Binärismen und Asymmetrien*, so zitiert Schreiter Lotman, sind die bindenden Gesetze eines jeden semiotischen Systems.<sup>102</sup> Sie werden für Schreiter ein zweites (neben dem kulturellen Gedächtnis) kultursemiotisches Grundelement für seine kultursemiotische Konzeptualisierung von Tradition: in den Asymmetrien liegt eine kreative Kraftbewegung und ein Übersetzungsprozess hin zur

<sup>98</sup> Ebd., 113.

<sup>99</sup> AGE, 170–176.

<sup>100</sup> Zu den genannten semiotischen Mechanismen vgl. Y. LOTMAN, *Universe of the Mind*, a.a.O.; N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten*, a.a.O., 90ff.

<sup>101</sup> SLTh, 114: »Boundaries create binarisms, beginning with sameness and difference.«

<sup>102</sup> Ebd., 114: »Binarism and asymmetry are the laws binding on any real semiotic system.« Vgl. Y. LOTMAN, *Universe of the Mind*, a.a.O., 123.

semiosis.<sup>103</sup> Unter dem Gesichtspunkt der Binärismen und Asymmetrien einer Kultur lässt sich für Schreiter die Tradition grundsätzlich als Prozess der Kreativität und kulturellen *Imagination* vorstellen.<sup>104</sup>

Im Zusammenhang der Binärismen und Asymmetrien gewinnt Schreiter auch eine Möglichkeit, den Zusammenhang von *Tradition und interkultureller Kommunikation* in doppelter Hinsicht kultursemiotisch zu bestimmen. Zum Ersten: In der Kultursemiotik Lotmans war die Überwindung der binären, asymmetrischen Verfasstheit der Kultur an *semiotisierende Übersetzungsprozesse* gekoppelt. Die Konzepte der »Übersetzung« und des »Dialoges« bekamen damit eine zentrale Bedeutung. An diese Überlegungen dürfte auch Schreiter hinsichtlich der interkulturellen Kommunikation der Tradition anschließen, denn auch er versteht diese mitunter als Übersetzungsproblem.<sup>105</sup> Dies wird dann ausdrücklich auf das christliche Traditionsverständnis übertragen.<sup>106</sup> Zum Zweiten: Über den Übersetzungscharakter der interkulturellen Kommunikation der Tradition hinaus weist Schreiter auch auf die Möglichkeit der Kreativität hin, die in asymmetrischen Strukturen der interkulturellen Kommunikation liegen kann. Die Asymmetrien in der interkulturellen Kommunikation der Tradition werden auch das Beziehungsgefälle von Dominanz und Unterdrückung signalisieren.<sup>107</sup> Unter Einbeziehung der Handlungsfähigkeit der Unterdrückten<sup>108</sup> kann die Asymmetrie aber als Quelle der Kreativität aufgefasst werden. In dieser Hinsicht müssten die Lehrsätze des christlichen Glaubens unter der Rücksicht ihrer Asymmetrien untersucht werden, um Bereiche der Kreativität freizulegen.<sup>109</sup>

Ich schließe damit die Darstellung des kultursemiotischen Aufrisses des Traditionsthemas bei Schreiter ab. Es hat sich gezeigt, dass wesentliche Überlegungen von ihm zur Funktion und den wichtigsten Merkmalen einer Tradition sowie hinsichtlich der unterschiedlichen Perspektiven in der Traditionsfrage im Zusammenhang mit kultursemiotischen Grundbegriffen und Grundfiguren entwickelt wurden. Allerdings muss man gleichzeitig festhalten, dass Schreiter nur in sehr kurzen Strichen auf den kultursemiotischen Theoriehintergrund selbst eingeht und seine Anwendung mancher kultursemiotischer Grundbegriffe und Grundfiguren auf den Traditionsbegriff eine vertiefte konzeptionelle Verschränkung vermissen lässt.

<sup>103</sup> SLTh, 114.

<sup>104</sup> Ebd., 102; Schreiter verweist auf C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris 1975.

<sup>105</sup> SLTh, 115.

<sup>106</sup> Ebd.: »A fruitful place to explore this would be to examine the different understandings of tradition within the ecumene of Christian Church to see how the message has been translated across cultural boundaries. A semiotic of culture could explore the transformation and elaboration of codes in the process of the move of the message across those boundaries.«

<sup>107</sup> Ebd., 116.

<sup>108</sup> Ebd. Schreiter macht die lokalen Gemeinschaften zu Autoren der kontextuellen Theologien und bemüht so die Handlungsfähigkeit (agency) marginalisierter Kirchen mit ihren Kulturen und Theologietraditionen.

<sup>109</sup> Ebd., 116f.

### *Theologische Traditionstheorie in linguistischer Analogie*

In Hinblick auf den linguistischen Teil seiner Traditionstheorie greift Schreiter, wie gesagt, auf den linguistischen Theorierahmen von Noam Chomsky mit der Unterscheidung von Kompetenz, Performanz und Grammatik in Sprachsystemen zurück.<sup>110</sup> Diese nach den Komponenten einer linguistischen Theorie gebildete Traditionsauffassung wird dann analog auf den Prozess der gesamten christlichen Tradition übertragen.

Beim Versuch, ein Modell zur Beschreibung natürlicher Sprachen zu entwickeln, unterschied Chomsky in seiner *generativen Transformationsgrammatik* zwischen *Kompetenz* und *Performanz* in der Sprache. Sprachkompetenz besitzt jeder Mensch in seiner Muttersprache. Kompetenz meint in diesem Rahmen die Kenntnis angeborener sprachlicher Universalien und das Potential, eine bestimmte natürliche Sprache während der Kindheit zu erlernen. Die tatsächlich produzierten sprachlichen Äußerungen nennt Chomsky Performanzen. Ob eine Performanz korrekt gebildet ist oder nicht, wird durch die *Grammatik* beschrieben. Kompetenz und Performanz werden durch die Grammatik vermittelt. Die Chomsky'sche Idee der Kompetenz ist nach Schreiter zwar nur ein logisches Konstrukt, aber dennoch notwendig. Zwei weitere Schlüsse betreffen zum einen das Verhältnis der Grammatik zur Performanz und Kompetenz und zum anderen das Verhältnis der Grammatik zur Sprache als solcher: »Obwohl Grammatik Performanztexte beschreiben und dabei den Bereich der Kompetenz betreffen kann, stellt sich ihre Beziehung zur Kompetenz anders dar als jene zur Performanz, die vergleichsweise viel enger ist, die Abhängigkeit von ihr viel stärker. Grammatik ist daher bestenfalls ein nützliches, keineswegs aber immer adäquates Mittel zur Beschreibung von Kompetenz. ... Die Grammatik stellt nicht die Norm für eine Sprache dar, produziert auch nicht alle insgesamt möglichen Performanzen. Dennoch aber hat sie eine normative Funktion, die sich weiterentwickelt, während sich Sprachperformanzen vervielfachen.«<sup>111</sup>

Das System der drei Faktoren der Sprache, von Chomsky als traditionstheoretisches Erklärungsmodell verstanden, wendet Schreiter theologisch<sup>112</sup> und versucht damit die Tradition in der Kirche zu erklären. Die christliche Tradition ist dabei analog zum Sprachsystem zu verstehen. Glaube wird analog zur Sprachkompetenz, Theologie und ihre Tradition (kontextuelle Theologien, Liturgie oder andere Formen der Praxis) analog zu Sprachperformanz aufgefasst und die Orthodoxie (d.h. der Kanon der Heiligen Schrift, Glaubensbekenntnis, Dogmen und Lehrsätze, Lehrentscheidungen und Konzilien, etc.) repräsentiert die Grammatik, welche Kompetenz und Performanz verbindet.<sup>113</sup> Er bietet damit eine Traditionstheorie an, in der erklärt werden kann, wie die »christliche Tradition« als grundsätzliche Glaubensfähigkeit aller (competence) in ihren interkulturellen, diachronen wie synchronen Ausformungen (performances) und hinsichtlich ihrer normativen

<sup>110</sup> SLTh, 109f. Schreiter bezieht sich im Wesentlichen auf N. CHOMSKY, *Aspects of the Theory of Syntax*, a.a.O.

<sup>111</sup> AGE, 179.

<sup>112</sup> Ebd., 179–182.

<sup>113</sup> Ebd., 177–182; SLTh, 108–110.116.

Orientierung (grammar) denkbar ist und eine identitätsbildende, performative, kommunikativ-vermittelnde wie steuernde kulturelle Größe darstellt. Diese Theorie soll abschließend in ihrer Skizzenhaftigkeit wiedergegeben werden.

Wird die christliche Tradition analog zum Chomsky'schen Sprachsystem verstanden, muss auch in seiner traditionstheologischen Wendung die Kompetenz den Ausgangspunkt bilden: »Christliche Kompetenz ist der Glaube, auf den jeder Christ getauft ist. Er ist die Quelle unserer Beziehung zu Gott und nicht nur Gelehrten und Weisen zugänglich, sondern (ganz wie die Sprache) auch Kindern und sogar geistig Behinderten. Er ist die Quelle christlicher Performanzen. Glaube als unerschöpfliches, unendlich kreatives Phänomen kann nie gänzlich beschrieben werden. Was uns vom Glauben her für unsere beschreibenden Absichten zur Verfügung steht, ist nicht die unsichtbare Welt, sondern die Welt der christlichen Performanzen – d.h. der theologische Ausdruck in all seiner Vielfalt ...«<sup>114</sup>

Der Ausgangspunkt der christlichen Tradition ist also nach Schreiter die kreative Glaubenskompetenz aller Glaubensgemeinschaften in ihren pluralen Äußerungen. Aus der Glaubenskompetenz einzelner Gemeinschaften entstehen kontextuelle Theologien. Sie sind christliche Traditionen. Aus ihrer jeweiligen Perspektive betrachten und gestalten sie die Glaubensäußerungen, integrieren andere Glaubenstraditionen und gestalten sie um. Schreiters Traditionsmodell betrifft sowohl das ›Lesen‹ als auch die Produktion von kontextuell-theologischen Performanzen.<sup>115</sup> Es kann den Beitrag der jüngeren Kirchen würdigen.<sup>116</sup> Die Normativitätsfrage innerhalb der Glaubenskompetenz und der anerkannten Vielzahl der kontextuellen Ausformungen des christlichen Glaubens wird in dieser linguistischen Traditionstheologie über das Thema der Grammatik eingeführt: »Den Loci der Grammatik entsprechen in der christlichen Tradition die Loci der Orthodoxie.«<sup>117</sup> Die Loci ihrer (der Orthodoxie) Grammatik sind Antworten auf die Performanzen christlicher Gemeinschaften. Wie die Grammatik, so zielt auch die Orthodoxie meist darauf, die schlechten Ausdrucksformen zu erkennen, obgleich ihre Formulierungen mitunter auch positiv sein können.<sup>118</sup> Glaubenssätze grenzen den Glauben ab. Sie wollen nicht alle Ausdrucksvarianten innerhalb der Grenzen vorgeben: »Die Loci der Orthodoxie schaffen keine Theologie für eine Gemeinschaft.«<sup>119</sup> Vielmehr gilt wie für die Grammatik, dass die Loci der Orthodoxie selbst Transformationen unterworfen sind, sobald sich Performanztexte (regionaltheologische Texte) ändern.<sup>120</sup>

Schließlich fasst Schreiter seine traditionstheologische Skizze folgendermaßen zusammen: »Folgen wir diesem Modell, so ist Tradition das Äquivalent zum Sprachsystem. Tradition

<sup>114</sup> AGE, 179f.

<sup>115</sup> Ebd., 181.

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> Ebd., 180.

<sup>118</sup> Vgl. SLTh, 110.

<sup>119</sup> AGE, 180f. »Die Theologie einer Gemeinschaft rein von einem theologischen oder auch biblischen Lehrsystem abzuleiten wäre dasselbe, als würde man Idiome aus grammatikalischen Regeln ableiten wollen. ... Orthodoxie ist nicht so sehr Quelle von Texten als vielmehr Garant für korrekt gebildete Performanztexte.« Ebd., 180.

<sup>120</sup> Ebd., 181. Ein Sonderfall in dieser Hinsicht ist die Bibel. Sie kann einerseits als Performanztext begriffen werden, andererseits als normativer Teil christlicher Grammatik (siehe ebd., 182).

ist mehr als unartikulierter Glaube, schließt ihn jedoch mit ein. Tradition ist auch mehr als die Loci der Orthodoxie, hat aber auch sie zum Inhalt. Weiters umfasst Tradition zwar die Geschichte der Theologie, ist aber mehr als nur dies. Ohne die Kompetenz des Glaubens sind die Loci der Orthodoxie leer. Und ohne die Performanztexte der Gemeinschaften bleibt der christliche Glaube stumm. Ohne die Grammatik der Orthodoxie lösen sich Performanztexte in leere Worthülsen auf. ... Um aber die Autorität der Grammatik zu bewahren, muss sie verständlich und glaubwürdig sein. Sie muss Kompetenz und Performanz entsprechen.«<sup>121</sup> Im Wechselspiel von Kompetenz, Performanzen und Grammatik wird der christliche Glaube als lebendiger Traditionsprozess offengehalten für den neuen Ausdruck, das Fremde und das Idiomatische. Die lebendigen idiomatischen Traditionen der Kirche und ihre kontextuellen Theologien lassen sich nicht einfach in Deckung mit dem Ganzen der Tradition, insbesondere ihrer orthodoxen Gestalt bringen.<sup>122</sup>

## 5. Schluss

So bleibt abschließend zu fragen, ob es Schreiter gelingt, mit der expliziteren kulturtheoretischen Ebene sowohl den empirischen Gehalt und die theoretische Valenz des theologischen Traditionsbegriffes überzeugender zur Geltung bringen als auch geeignete Ansatzpunkte für einen interkulturellen theologischen Traditionsbegriff in den Blick zu rücken.

Dazu lässt sich festhalten: 1. Die Diskussion über die theologische Adäquatheit bestimmter traditionstheoretischer Denkformen, in denen sich ein theologisches interkulturelles oder interreligiöses Traditionsverständnis entwickeln lässt, steht insgesamt erst am Anfang. 2. Schreiter geht es hier darum, aus seiner Arbeit mit den kontextuellen Theologien das Gespräch mit dieser Diskussion aufzunehmen<sup>123</sup> und eine interdisziplinäre theologische Traditionstheorie zu skizzieren; er beerbt hierfür ansatzweise Stränge aus der amerikanischen Traditionsliteratur als auch aus der osteuropäisch-sowjetischen Traditionologie und verbindet sie mit kommunikationswissenschaftlicher und linguistischer Theoriebildung. Seine Skizze hat vom theoretischen Gerüst her einen gewissen Sprach- und Kulturgrenzen überschreitenden Charakter. 3. Inhaltlich ist sein Modell in der Lage, die Normativität der christlichen Tradition und deren Entwicklung zu erklären. Sie kann dabei die Vielfalt innerhalb der christlichen Tradition wie auch ihr Bemühen um Orthodoxie anerkennen. 4. Es gelingt ihm, angesichts der Komplexität interkultureller Kommunikations- und Kulturprozesse einen globalen Horizont anzugeben. Er heißt bei ihm die »Neue Katholizität«: »Eine neue Katholizität ist durch eine einschließende Ganzheit und Glaubensfülle entlang von interkulturellem Austausch und interkultureller Kommunikation gekennzeichnet.

<sup>121</sup> Ebd., 181.

<sup>122</sup> Vgl. SLTh, 116.

<sup>123</sup> Vgl. R.J. SCHREITER, *Interkulturelle Hermeneutik: Anliegen und Perspektive*, in: DNK, 53–76.; R.J. SCHREITER, *Theorie und Praxis interkultureller Kommunikationskompetenz in der Theologie*, a.a.O.

In dem Maße, wie diese Katholizität realisiert wird, kann eine heutige universale Theologie entstehen, die paradigmatisch Gleichheit und Differenz einschließt, in einer Orthopraxis verwurzelt ist und teloi für eine globalisierte Gesellschaft bereithält.«<sup>124</sup> 5. In der neuen Diskussion um die Entwicklung einer entsprechenden Traditionstheorie und Traditionstheologie gibt es natürlich weitere Modelle und Paradigmen. Mit ihnen müsste ein separates Gespräch geführt werden.<sup>125</sup> Das aktuelle Bemühen um eine interkulturell brauchbare Traditionstheorie und Traditionstheologie hat jedenfalls in Schreiters Arbeit einen über kulturelle Grenzen hinweg überzeugenden amerikanischen Gesprächspartner gefunden.<sup>126</sup>

*Zusammenfassung:* Die Entwicklung einer interkulturellen Traditionstheorie ist ein dringend notwendiges wie auch schwieriges Unterfangen. Seine Dringlichkeit liegt im Entstehen der Weltkirche. Wie kann eine Religion wie das Christentum, das eine lebendige Tradition für ihre Identität zentral erachtet, grenzüberschreitend ihren Selbstaussdruck in den vielen Kulturen der Welt von heute finden? Der Beitrag stellt Robert J. Schreiters Ansatz als einen Entwurf einer interkulturellen Traditionstheorie dar. Er beginnt mit seinen Überlegungen zur Entwicklung regionaler Theologien als eigentlicher Anfang eines interkulturellen Traditionsprozesses (1). Dann wird seine semiotisch-linguistische Kulturtheorie rekonstruiert, die diesen Prozess reflektiert (2). Mit Schreiters Entwurf ist es insgesamt nicht nur möglich, zentrale Fragen im Verhältnis von ›der christlichen Tradition‹ und ihren unterschiedlichen kulturellen Ausformungen zu verstehen und darzulegen (3), sondern auch einen Traditionsbegriff zu entwickeln, der sich jenseits der epistemologischen Herausforderungen im Gefolge der Aufklärung stärker den Themen der Identitätsbildung und der kulturellen Konstruktion im aktuellen Wirbel der Globalisierung stellen kann (4). Der Vorschlag macht jedenfalls klar, dass das Christentum nicht ohne eine interkulturelle Traditionstheorie auskommt, wenn es ihrer Mission treu bleiben will.

*Summary:* The possibility of developing an intercultural theory of tradition presents itself as both an urgent necessity and a formidable obstacle. The urgency has come about because of the emergence of the world church. How can a religion like Christianity, which sees a living tradition as central to its identity, find self-expression across the many cultures in the world today? The article presents Robert J. Schreiter's approach as a proposal for such an intercultural theory of tradition. It starts off with his reflections on constructing local theologues as the very entry towards a process of intercultural traditioning (1), and then reconstructs his semiotic-linguistic theory of culture reflecting this process (2). Schreiter's overall proposal not only allows to understand and to map crucial questions of the relationship between ›the Christian tradition‹ and its various cultural formations (3), but helps to develop a notion of tradition, which goes beyond the epistemological challenges to the concept of

<sup>124</sup> DNK, 203–226, ebd., 225. An anderer Stelle heißt es: »Es scheint mir, dass das Konzept der *Katholizität* ein theologisches Konzept sein kann, das am ehesten geeignet ist, eine theologische Sicht von der Theologie zwischen dem Globalen und dem Lokalen in einer weltweiten Kirche zu entwickeln« (ebd., 206).

<sup>125</sup> Das Gespräch mit anderen Denktraditionen und dem weiteren internationalen traditionstheoretischen Feld hat beispielhaft in den ersten Bänden der von Siegfried Wiedenhofer neu eröffneten Reihe »Studien zur Traditionstheorie / Studies in tradition theory« (LIT-Verlag: Münster / Hamburg / London) einen lebendigen Anfang genommen. Die Stärke des angloamerikanischen Denkens hinsichtlich der Frage nach einem interkulturellen theologischen Traditionsbegriff liegt dabei sicherlich im Vorzug der empirisch-pragmatischen Theoriebildung.

<sup>126</sup> Vgl. dazu N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten*, a.a.O.; J.H. PRANGER, *Redeeming Tradition, Sri Lankan Inculturation, Contextualization and Tradition in a Postcolonial Perspective*, Diss., Groningen 2001.

tradition raised by the Enlightenment, and more to issues of identity formation and cultural construction in the current whirl of globalization (4). After all, the proposal makes it clear that Christianity cannot *not* have an intercultural theory of tradition, if it is to be true to its mission.

*Sumario:* El desarrollo de una teoría intercultural de la tradición es una empresa a la vez urgentemente necesaria y difícil. Su necesidad se debe a la universalidad reinante en la Iglesia. ¿Cómo puede una religión como el cristianismo, que considera una tradición viva como parte central de su identidad, encontrar hoy en las diferentes culturas del mundo una expresión que supere las fronteras culturales? El artículo expone la contribución de Robert J. Schreiter al desarrollo de una teoría intercultural de la tradición. Comienza con sus ideas sobre el desarrollo de teologías regionales como principio de un proceso intercultural de tradición (1). Después se reconstruye una teoría semiótico-lingüística de la cultura que reflexiona sobre dicho proceso (2). Con la Teoría de Schreiter no sólo es posible comprender y exponer preguntas centrales referentes a la relación de la »tradición cristiana« con sus diferentes expresiones culturales (3); también se puede desarrollar un concepto de tradición que, aparte de los desafíos epistemológicos a la sombra de la Ilustración, se ocupe además de los temas de la formación de identidad y de la construcción cultural en el huracán actual de la globalización (4). La teología de Schreiter deja claro que el cristianismo, si quiere seguir siendo fiel a su misión, no puede prescindir de una teoría intercultural de la tradición.

# KLEINE BERICHTE

## 90 Jahre IIMF

Im ersten Jahr des dritten Jahrtausends kann das 1911 in Münster gegründete »Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.« (= IIMF) und die von diesem Institut herausgegebene *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (= ZMR, zunächst als *Zeitschrift für Missionswissenschaft* gegründet) auf neun Jahrzehnte einer wechsellvollen Geschichte zurückblicken. Eine seit 1911 spannungsreiche von Umbrüchen gekennzeichnete Zeit in der Geschichte der Kirche und der Theologie, in den Gesellschaftsformen der einen Welt und der universitären Wissenschaftsdisziplinen, die nicht spurlos an dem Institut vorbeigegangen sind, wie die behandelten Themen in der ZMR bis heute zeigen. Gleichsam am Puls der Zeit hat die ZMR vom Gründungsjahr an bis in die Gegenwart hinein die Zeichen der Zeit in der Missionswissenschaft und der Religionswissenschaft erkannt und thematisiert. Prospektiv bleiben dem Institut und seinem Mitteilungsorgan der ZMR die Aufgaben aufgetragen, die Hans Waldenfels zum 75jährigen Bestehen des Instituts im Jahr 1986 in Würzburg (vgl. ZMR 70, 1986, 100) in vier Punkten formuliert hat: I. Für die Missionswissenschaft heute ist zu prüfen, welchen Stellenwert der theologischen Disziplin Missionswissenschaft im Diskurs des sich stetig wandelnden Fächerkanons in der Theologie zukünftig zugesprochen wird. II. Für die weltweite Kirche und alle Christgläubigen im Kontext der Kulturen bleibt die Mission, als Zu- und Hinwendung zum Einzelnen – dabei bedenkend, dass die Adressaten der Botschaft befähigt werden, ihre je eigene Glaubensantwort in Wort und Tat zu geben – als Gabe vorgegeben. III. Die Missionswissenschaft kann nicht mehr getrieben werden, ohne eine Theologie der Religionen, ohne die Kenntnis der Religionswissenschaft und ihre Forschungsergebnisse. IV. Grundlegend bleiben auch weiterhin Berichte, Informationen, Werkstattberichte und der theologische Austausch aus der aktuellen missionswissenschaftlichen Tätigkeit heraus.

In der nun 90jährigen Zeitgeschichte des IIMF haben viele engagierte Männer und Frauen dem Institut ein Antlitz gegeben. Den verstorbenen Gönnern und Freunden, ist an dieser Stelle zu gedenken; den Lebenden, für ihre Mitarbeit herzlich Dank zu sagen. Besonderer Dank gebührt dem Ehrenvorsitzenden Hans Waldenfels SJ und dem Ehrenschatzmeister Andreas Müller OFM, die beide 2001 ihr 70. Lebensjahr vollendet haben. Beider Leben ist geprägt vom Anliegen der Mission und der Missionswissenschaft.

So arbeitet Hans Waldenfels, geboren am 20. Oktober 1931 in Essen, nach seinen Studien und der Übernahme der Professur für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der nichtchristlichen Religionen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, seit 1974 als Redaktionsmitglied in der Schriftleitung der ZMR mit. Von 1978 bis 1998 war er erster Vorsitzender des IIMF. Neben seiner Mitgliedschaft in der »International Association for Mission Studies«, der »Deutschen Vereinigung für Reli-

gionsgeschichte« und seiner langjährigen Tätigkeit im »Deutschen Katholischen Missionsrat« initiierte Hans Waldenfels – über viele Jahre hinweg als stellvertretender Vorsitzender – das China-Zentrum in Sankt Augustin mit. Als Sprecher des von ihm gegründeten Graduiertenkollegs »Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Forschungen« an der Universität Bonn und Promotor für die jüngst entstandene Sektion »Religionswissenschaft« in der Görresgesellschaft, hat Hans Waldenfels immer wieder den missionarischen Auftrag, der mit der christlichen Berufung und Sendung verknüpft ist, eindringlich in das universitäre und außeruniversitäre Bewusstsein gerufen.

Dass missionarischer Dienst ganz konkret Dienst am Menschen ist, hat Andreas Müller in seinem Leben verwirklicht, gar verinnerlicht. Nach Profess und Studium als Wallfahrtsseelsorger und Volksmissionar tätig, gründete er 1969 die anerkannte Missionszentrale der Franziskaner in Bonn-Bad Godesberg, dessen Geschäfte er bis heute führt. Seit 1974 hat Andreas Müller den Vorsitz der Arbeitsgemeinschaft der Prokuratorinnen und Prokuratoren der missionierenden Orden in Deutschland inne, des Weiteren kommt als Vorstandstätigkeit die Mitarbeit im China-Zentrum, im Deutschen Katholischen Missionsrat, im Franziskanischen Bibelwerk und in der Katholischen Bibelföderation hinzu. Als Schatzmeister gehörte Andreas Müller dem Vorstand des IIMF von 1979 bis 1998 an.

Hans Waldenfels und Andreas Müller haben während ihrer Vorstandstätigkeit mit der Stiftung »Promotio Humana« entscheidend dafür Sorge getragen, dass das IIMF den Weg in die Zukunft gehen kann. Mit den nach-denkenswerten Worten von Madeleine Delbrél »Eine Kirche, die nicht missioniert, demissioniert«, seien dem Ehrenvorsitzenden und dem Ehrenschatzmeister herzlich Vergelt's Gott gesagt für all ihr missionarisches Schaffen.

Vom 6.–7. September 2001 fand im Edith-Stein-Exerzitienhaus in Siegburg bei Köln die Jahrestagung des »Wissenschaftlichen Arbeitskreises der kath. Missions- und Religionswissenschaftler des IIMF« statt. Die Tagung stand unter dem Thema der Mission, der Evangelisierung und der Aufgabe der Missionsorden an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Tübingen, betonte in seinem Vortrag »Missionsorden auch im 21. Jahrhundert gefragt?« die Kraft des Martyriums in der missionarischen Spiritualität der Missionsorden. In der Sendung der Orden, so Ottmar Fuchs, kommt der bezeugten und gelebten Martyria wie der Begegnung der Religionen hohe Priorität zu. Franz Weber MSCJ, vor der Übernahme des Lehrstuhls für interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft an der Universität Innsbruck als Missionar in Brasilien tätig, forderte in seinem Referat »Da fehlt es an einer richtigen Inkulturation. Wie lernfähig und inkulturationsbereit ist der Missionskontinent Europa?«, dass für den deutschsprachigen Diaspora-Raum der Blick in die Lern- und Inkulturationserfahrungen in den verschiedenen Teilen der Weltkirche für die Evangelisierung ebenso lehrreich sei wie der Blick in die eigene Kirchen und Missionsgeschichte. Für den Missionskontinent Europa erwartet Franz Weber – bei aller Offenheit der Fragestellung – im gegenwärtigen Kairos der Erneuerung der Kirche für unsere Breiten mehr pastoral-missionarische Kreativität und Mut zum Experiment. Die Vorträge der Siegburger-Tagung des IIMF, werden in Kürze in der ZMR veröffentlicht werden.

Günter Riße

## 30 Jahre MWI

*Bericht zum Jubiläum »30 Jahre Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.«, der erstmaligen Verleihung des »MWI-Wissenschaftspreis für Kontextuelle Theologie und Philosophie« und der Fachakademie zum Thema »Religionen und Gewalt«, am 3. November 2001 in Aachen*

### *Eine bewegte Geschichte*

Als die Deutsche Bischofskonferenz anlässlich ihrer Vollversammlung vom 20. bis 23. September 1971 in Fulda ihre Zustimmung zur Satzung des »Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e.V.« (im folgenden als MWI abgekürzt) erteilte, ging man allgemein davon aus, dass es sich bei diesem neuen Spross des weltkirchlichen Engagements der deutschen Ortskirche lediglich um einen »Schreibtisch mit Spendentopf« (Höller) handeln würde. Die wachsende Zahl von wissenschaftlichen Projekten aus der so genannten Dritten Welt veranlasste das Internationale Missionswerk *missio*, eine eigenständige juristische Person zu beauftragen, diese zu betreuen und die dafür eingehenden Spendengelder zu verwalten.

Dreißig Jahre nach der Gründung aber ist das MWI zu einer Institution geworden, die weit über die Spendenverwaltung hinaus den theologischen und philosophischen Austausch mit den Jungen Kirchen in der so genannten Dritten Welt pflegt und wesentliche Impulse für den interkulturellen und interreligiösen Dialog vermittelt. In diesen dreißig Jahren wurden nicht nur über 600 Stipendien für Aufbaustudien in Theologie, Philosophie und verwandten Disziplinen vergeben; das MWI hat die theologischen Entwicklungen im Süden fast lückenlos dokumentiert und der interessierten akademischen Welt zur Verfügung gestellt.

Die erste Dekade nach der Gründung am 3. November 1971 war geprägt vom Aufbau einer *Funding Agency* für wissenschaftliche theologische Projekte (Stipendien, Druckkostenzuschüsse, Bibliothekaufbau, Dozentenaustausch usw.) aus den Kontinenten Afrika, Asien und Ozeanien, sowie den ersten vorsichtigen Schritten in der Erfassung und Vermittlung theologischer Entwicklungen im »Süden«. Seit 1975 gab das MWI, in gemeinsamer Trägerschaft mit dem »Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen« (IIMF) die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR), sowie die Buchreihe *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte* (MAT) heraus. Letztere wurde 1985 eingestellt, die ZMR, deren Schriftleitung beim MWI lag, gelangte 1989 wieder nach Münster. In diese Zeit fällt auch die Begründung der kommentierten Bibliographie *Theologie im Kontext* (1979) und Publikation des ersten Bandes der Buchreihe *Theologie der Dritten Welt* (1981), welcher der asiatischen Theologie gewidmet war. Es war die Zeit, als die lateinamerikanische Befreiungstheologie und die großen CELAM-Konferenzen im

deutschen Sprachraum in aller Mund waren; nun galt es, auch den Beiträgen aus Afrika und Asien ein Gehör zu verschaffen.

Die zweite Dekade vertiefte den Auftrag des MWI, Dienstleister für die Jungen Kirchen im »Süden« zu sein. Nicht nur nahmen die Stipendien zu, sondern auch der Bedarf, eigene wissenschaftliche Einrichtungen (Institute, Fakultäten, Bibliotheken) zu errichten und Professoren auszutauschen. 1984 erschien die englischsprachige Ausgabe von *Theologie im Kontext*, ein wichtiger Dienst für die jungen Theologinnen und Theologen in Afrika, Asien und Ozeanien. Von 1986 bis 1989 übernahm das MWI die Schriftleitung von *Mission Studies*, der Zeitschrift der »International Association of Mission Studies« (IAMS). In diese Zeit fällt auch die Einrichtung des Lateinamerika-Referates (1989), womit das MWI eine Aufgabe auf sich nahm, die ADVENIAT selber nicht zu erfüllen vermochte.

Die dritte Dekade schließlich (1991–2001) ist geprägt vom Versuch, ein weltweites Netz von Theologinnen und Theologen zu spannen und zusammen zu wichtigen und aktuellen Themen auszutauschen. Viele neue Initiativen sind diesem Ziel gewidmet: 1993 erscheint zum ersten Mal das *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien*, ein Forum der theologischen Debatte im Weltmaßstab und ein weiterer Versuch, den »ethnozentrischen Provinzialismus« (Kardinal Döpfner) der europäischer Universitätstheologie zu überwinden. Die Verbindungen zu wichtigen TheologInnen-Vereinigungen wie EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) und IAMS, aber auch der theologischen Beratungskommission der FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences) wurden in dieser Zeit ausgebaut.

1994 begann eine Reihe internationaler Fachtagungen, die ein Forum für den interkulturellen Dialog zum Themenkomplex der »Inkulturation« schaffen sollte. Die erste Tagung in Aachen hatte als Thema »Christlicher Glaube und die Kulturen. Bilanz und Perspektiven des Inkulturationsprozesses«. Der zweite Kongress (ebenfalls in Aachen) 1996 war der Problematik von »Konfliktsituationen, Kulturen und christliche Erfahrungen« gewidmet; die dritte Tagung fand 1998 in Delhi statt und hatte als Titel »Globalization from the perspective of the victims of history«. Die vierte Konferenz schließlich fand 2000 in Uganda statt und war den Schwerpunkten des Jubeljahres gewidmet: »The Jubilee contextualised in marginalised Africa«.

Schon 1989, mit der Errichtung des Lateinamerika-Referates, begann ein Nord-Süd-Dialogprogramm in Philosophie, in dessen Rahmen bis 2000 acht internationale Treffen zu der Debatte um die Diskurs- und Befreiungsethik, zur Befreiungsphilosophie und zur Frage der Universalität und Kulturrelativität von Menschenrechten organisiert und durchgeführt wurden. Ab 1995 kam dazu eine Reihe von Konferenzen, die der Entwicklung und Konstitution der Interkulturellen Philosophie gewidmet waren. 2001 fand die vierte Konferenz zum Thema »Interaktion und Asymmetrie der Kulturen im Kontext der Globalisierung« in Bangalore statt.

## Das Jubiläum und die Zukunft

Das dreißigjährige Jubiläum des Bestehens des MWI fällt in eine Zeit, die geprägt ist von politischer Unsicherheit, der Dringlichkeit des interkulturellen und interreligiösen Dialogs und ganz neuen Herausforderungen für die Theologien der so genannten Dritten Welt, die von den Prozessen der Globalisierung und Fundamentalismus, aber auch des Auftauchens neuer Subjekte (Frauen, *Indigenas*, religiöse Minderheiten) bestimmt sind. Im Anschluss an eine vom MWI durchgeführte Weltumfrage zur Situation von Theologie und Philosophie am Ende des 20. Jahrhunderts setzte sich das Institut für die Zeitspanne 2000–2005 die folgenden inhaltlichen Schwerpunkte: 1. Religionen und Gewalt; 2. Reform der Lehrpläne in Theologie und Philosophie; 3. Multiple religiöse Identitäten.

Der erste Schwerpunkt wurde zugleich zum Thema des 2001 erstmals ausgeschrieben und anlässlich des Jubiläums des MWI verliehenen »Wissenschaftspreises für kontextuelle Theologie und Philosophie«. Hauptpreisträger Francis Gonsalves SJ aus Indien hielt an der Fachakademie vom 3. November 2001 ein Referat zu seinem Beitrag »Gods of war and wars of gods«. Der Preis soll in Zukunft alle zwei Jahre ausgeschrieben und einem der Schwerpunktthemen gewidmet sein.

Hinsichtlich des zweiten Schwerpunktes fand im Juni 2001 eine interkontinentale Arbeitstagung in Aachen statt, um die Problemfelder abzustecken, die sich bei der Diskussion um die Reform der Studienpläne in Theologie und Philosophie unweigerlich ergeben. Noch immer sind diese in den meisten nicht-abendländischen Kontexten stark von der europäisch-nordamerikanischen Tradition bestimmt, wenig kontextualisiert und nur sehr bedingt den Herausforderungen der Zeit gewachsen. Das auf mehrere Jahre angelegte Forschungsprojekt zielt eine Kontextualisierung und Internationalisierung der Lehrpläne in den erwähnten Disziplinen an. 2002 finden dazu kontinentale Konsultationen statt.

Der dritte Schwerpunkt trägt der Tatsache Rechnung, dass immer mehr Kulturräume (auch Europa) von verschiedenen religiösen Traditionen bestimmt sind, was sich in der Herausbildung von multiplen religiösen Identitäten zeigt. Völker, Gruppen und Personen gehören nicht einfach mehr einer wohl definierten Religion an, sondern fühlen sich synkretisch oder parallel in mehreren religiösen Traditionen zu Hause. Ein erster Kongress zu diesem Themenbereich findet im März 2002 in Mexiko statt.

Ganz im Sinne der Neuorientierung auf den interkulturellen und interreligiösen Dialog konnte anlässlich der Jubiläumsveranstaltung die Gründung der Stiftung »AGORA – Stiftung für interkulturellen Dialog und Religion« bekannt gegeben werden. Damit hofft das MWI, auch in Zukunft einen wichtigen Beitrag zur Völkerverständigung durch Kultur- und Religionsdialog zu leisten, als Alternative zu einem zunehmend frostigen Klima in der weltweiten Verständigung.

Natürlich bleibt die Dokumentation der theologischen und philosophischen Entwicklungen im »Süden« nach wie vor ein wichtiges Anliegen des MWI. Unser Bereich Bibliothek-Dokumentation-Archiv, seit einem Jahr unter dem Namen »MIKADO« geführt, umfasst gegen 100.000 Bände; alle wichtigen theologischen Fachzeitschriften aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien sind vorhanden. In absehbarer Zeit wird der Katalog

online zu konsultieren sein ([www.mikado-ac.info](http://www.mikado-ac.info)). Von *Theologie im Kontext* liegen inzwischen insgesamt 45, von *Theology in Context* 36 Bände vor; zusätzlich dazu 11 »Supplements« zu spezifischen Themenbereichen. Die Buchreihe *Theologie der Dritten Welt* hat eben den Band 28 zur »Palästinensischen Theologie« herausgebracht; vom *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* erschien die 9. Ausgabe.

Die große Resonanz auf die Fachakademie zum Thema »Religion und Gewalt« hat gezeigt, dass das MWI auch nach dreißig Jahren eine Aufgabe wahrnimmt, die ganz im Sinne der Begründer im deutschsprachigen Raum einen Bewusstseinsprozess in Gang setzt, der Türen nach außen öffnet und Menschen von draußen einlädt, einzutreten. Dass das Institut vielleicht heute eher den Namen der Stiftung (»Institut für interkulturellen Dialog und Religion«) tragen müsste, ist ein Zeichen für die Evolution des Missionsbegriffs in diesen dreißig Jahren.

Für nähere Informationen: [www.mwi-aachen.de](http://www.mwi-aachen.de)

Josef Estermann

*Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:*

Dr. Josef ESTERMANN, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Postfach 1110, D-52012 Aachen; Prof. Dr. Walter Andreas EULER, Theologische Fakultät Trier, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie, Universitätsring 19, D-54296 Trier; Dr. Norbert HINTERSTEINER, Institut für Dogmatische Theologie, Universität Wien, Schottenring 21, A-1010 Wien; Prof. Dr. Dr. h.c. Karl-Josef KUSCHEL, Sandäckerstr. 2, D-72070 Tübingen; Dr. Markus RIEDENAUER, Gentsg. 14/6/18, A-1180 Wien; Prof. Dr. Günter RIBE, Richthofenstr. 43, D-53117 Bonn.

*Vorschau auf das nächste Heft:*

Hans-Josef KLAUCK: Die antiken Mysterienkulte und das Urchristentum – Anknüpfung und Widerspruch  
 Jakob SPEIGL: Zur apologetischen und antihäretischen Ausrichtung des Religionsbegriffes Augustins  
 Elisabeth GÖSSMANN: Wie Maria in den japanischen Buddhismus kam  
 Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 2000/01

## Inhalt des 85. Jahrgangs ZMR 2001

### Editorial

Miteinander leben – aber wie? (THEODOR AHRENS) .....	1
Wechsel in der Schriftleitung (GÜNTER RIBE) .....	97
Mission und Dialog im Dritten Jahrtausend (MARIANO DELGADO) .....	97
Die Religionen und der Friede (MARIANO DELGADO) .....	241

### Abhandlungen

EULER, WALTER ANDREAS: Una religio in rituum varietate. Die Begegnung der Religionen bei Nikolaus von Kues .....	243
FELDTKELLER, ANDREAS: Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft .....	99
GRUNDMANN, CHRISTOFFER H.: Healing – A Challenge to Church and Theology .....	127
HINTERSTEINER, NORBERT: Interkulturelle Traditionshermeneutik. Zur grenzüberschreitenden Kommunikation der christlichen Tradition bei Robert J. Schreiter .....	290
KAMPHAUSEN, ERHARD: »Harmageddon«. Das tragische Ende eines charismatisch-apokalyptischen Marienkults in Uganda .....	3
KIM, JUNG HI: Zur Grundlegung der Ethik in koreanischen Religionen .....	116
KUSCHEL, KARL-JOSEF: Abrahamische Ökumene? Zum Problem einer Theologie des Anderen bei Juden, Christen und Muslimen .....	258
OZANKOM, CLAUDE: Afrikanische traditionelle Religion und Christentum. Perspektiven eines Dialogs .....	65
RIEDENAUER, MARKUS: Dialog der Religionen – Blicke auf die hermeneutische Problemlage ..	279
SIEVERNICH, MICHAEL SJ: Der erste Ethnograph Amerikas. Ramón Pané und sein Bericht von 1498 .....	143
SILVA, GILBERTO DA: »Opfer ist nicht gleich Opfer«. Mimesistheorie und Sündenbockmechanismus im Lichte der Religionstheologie von Bartolomé de las Casas .....	168
WUNN, INA: Der ethnographische Vergleich in der Religionswissenschaft .....	153

Mullen, Eve: Tibetischer Buddhismus im Westen .....	182
MUYA, JUVENAL ILUNGA: »Who do you say I am?« (Mt 16,15) .....	199
PAULUS, CHRISTIANE: Öffentlicher Diskurs in einer modernen islamischen Gesellschaft .....	190
RIBE, GÜNTER: 90 Jahre IIMF .....	315

### In memoriam

In memoriam P. Prof. Dr. Karl Müller SVD (HERIBERT BETTSCHIEDER) .....	210
In memoriam P. Prof. Dr. Josef Kuhl SVD (JOHANN HOLZGARTNER) .....	257

### Miszellen

Herausforderungen in der Mission heute (FRANCIS A. OBORJI) .....	209
--	-----

### Besprechungen

ARINZE, FRANCIS KARDINAL: Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten, (Reihe: Hilfen zum christlichen Leben), Verlag Neue Stadt, München 1999, 108 S. (Kreiml) .....	210
CONTERIUS, WILHELM DJULEI: Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende-Indonesien. Studie zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der Katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission (Deutsche Hochschulschriften 1170), Verlag Dr. Hänsel-Hohenhausen, Egelsbach 1999, 151 S. (Steenbrink) ..	234
D' COSTA, GAVIN: The Meeting of Religions and the Trinity, Orbis Books, Maryknol (New York) 2000; 187 S. (Gerth) .....	212
ELBERFELD, ROLF: Kitarô Nishida (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität (H. Kimmeler / R.A. Mall (ed.), Studien zur Interkulturellen Philosophie 10). Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA 1999, 314 S. (Waldenfels) .....	235
FLEISCH, PAUL: Lutheran Beginnings Around Mt. Kilimanjaro. The first 40 years. Edited by Ernst Jaeschke (Makumira Publications 10), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1998; 208 S. (Brandt) .....	226
GIFFORD, PAUL: African Christianity. Its Public Role, C. Hurst & Co, London 1998, 368 S. (Ott) ..	86

### Kleine Beiträge und Berichte

ESTERMANN, JOSEF: 30 Jahre MWI .....	317
--------------------------------------	-----

GRUBER, FRANZ: Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1997, 495 S. (Waldenfels) . . . . .	88	MIOTK, ANDRZEJ: Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika »Maximum Illud« (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 51), Steyler Verlag, Nettetal 1999, 265 S. (Camps) . . . . .	221
HÄMMERLE, JOHANNES MARIA: Nias – eine eigene Welt. Sagen, Mythen, Überlieferungen, (Collectanea Instituti Anthropos 43), Academia Verlag, Sankt Augustin 1999, 407 S. (Steenbrink) . . . . .	215	MTAITA, LEONARD A.: The Wandering Shepherds and the Good Shepherd. Contextualization as the Way of Doing Mission with the Maasai in the ELCT, Pare Diocese (Makumira publications 11), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1998 (zugl. Diss. 1995); 303 S. (Doppelfeld) . . . . .	229
HEALEY, J. / SYBERTZ, D.: Towards an African Narrative Theology, Orbis Books, Maryknoll 1997, 379 S. (Wijsen) . . . . .	89	NISHIDA, KITARŌ: Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan. Übersetzt und hg. von Rolf Elberfeld, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, 310 S. (Waldenfels) . . . . .	235
HENGSBACH, FRIEDHELM / EMUNDS, BERNHARD / MÖHRING-HESSE, MATTHIAS: Reformen fallen nicht von Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirche?, Herder, Freiburg 1997, 239 S. (Heimbach-Steins) . . . . .	90	PFEIFFER, KLAUS-PETER (Hg.): Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. Festschrift für Heinz Robert Schlette, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996; 318 S. (Waldenfels) . . . . .	239
HORSTER, DETLEF: Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung, Junius, Hamburg 1999; 629 S. (Antes) . . . . .	237	SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Internationale Theologenkommission: Das Christentum und die Religionen (Arbeitshilfen 136), Bonn 1997, 59 S. (Kreiml) . . . . .	94
JASCHINSKI, ECKHARD (Hg.): Das Evangelium und die anderen Botschaften. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 47), Steyler Verlag, Nettetal 1997, 246 S. (Mette) . . . . .	92	THIESBONENKAMP, JÜRGEN: Der Tod ist wie der Mond – niemand hat seinen Rücken gesehen. Bestattung und Totengedenken in Kamerun und Deutschland – Kirchliche Handlungsfelder im interkulturellen Dialog (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen Bd. 23), Neukirchener-Vluyn 1998, XVIII, 516 S. (Probst) . . . . .	222
JÖRNS, KLAUS PETER: Die neuen Gesichter Gottes. Was Menschen heute wirklich glauben, C.H. Beck, München 1997, 267 S. (Waldenfels) . . . . .	93	VOSHAAR, JAN: Maasai. Between the Oreteti-tree and the Tree of the Cross (Kerk en Theologie in Context 34), Kok, Kampen 1998, 262 S. (Doppelfeld) . . . . .	228
KEMUNG, NUMUC Z.: Nareng-Gareng. A Principle for Mission in Papua New Guinea (World Mission Script 5), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1998, 228 S. (Ahrens) . . . . .	216	WEBER, BURKHARD: Ijob in Lateinamerika. Deutung und Bewältigung von Leid in der Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Leonardo Boff, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1999 (zugl. Diss. Basel 1998), 384 S. (Langenhorst) . . . . .	230
LIPNER, JULIUS J.: Brahmabandhab Upadhyay. The Life and Thought of a Revolutionary. Oxford University Press, Delhi u.a. 1999, XXIV + 409 S. (Pulsfort) . . . . .	217	WETZEL, KLAUS: Wo die Kirchen wachsen. Der geistliche Aufbruch in der Zwei-Drittel-Welt und die Folgen für das Christentum, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1998, 117 S. (Weckel) . . . . .	233
MABIALA MA KUBOLA, FÉLIX: Erlösung und Entwicklung der Völker. Die Problematik der Gewalt, der Inkulturationsprozess in Schwarzafrika und die Neugeburt zum Leben in Fülle (Theologia Actualis Bd. 1), Verlag Josef Duschl, Winzer 1992, 476 S. (Ahrens) . . . . .	218	YATES, TIMOTHY (ed.): Mission – an Invitation to God's Future, Papers read at the biennial conference of the British and Irish Association for Mission Studies at St. Stephen's House, Oxford, June 28-July 1, 1999 (Cliff College Academic Series), Cliff Publishing House, Sheffield 2000, 123 S. (Grundmann) . . . . .	220
MALEK, ROMAN SVD (Hg.): Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592–1666) (Monumenta Serica XXXV), 2 Bde., Steyler Verlag, Nettetal 1998; XLVI + 1259 S. (Gründer) . . . . .	218		
MENSEN, BERNHARD (Hg.): Globalisierung (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Vortragsreihe 1997/98), Steyler Verlag, Nettetal 1998; 124 S. (Bünker) . . . . .	232		

# Eingesandte Schriften

(In Auswahl · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion)

- Wolfgang BEINERT: Das Christentum. Atem der Freiheit, Herder / Freiburg 2000, 320 S., ISBN 3-451-26269-X
- Ulrike BRUNOTTE: Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England, Walter de Gruyter / Berlin; New York 2000, 310 S., ISBN 3-11-016729-8
- DEUTSCHE VEREINIGUNG FÜR RELIGIONSGESCHICHTE: Religionswissenschaft: Forschung und Lehre an den Hochschulen in Deutschland. Eine Dokumentation, diagonal-Verlag / Marburg 2001, 150 S., ISBN 3-927165-70-0
- Paulo Fernando DIEHL: »Ein katholisches Volk, aber eine Herde ohne Hirte.« Der Anteil deutscher Orden und Kongregationen an der Bewahrung deutscher Kultur und an der Erneuerung der katholischen Kirche in Süd-Brasilien (1824–1935/38), Gardez! Verlag / Sankt Augustin 2001, 440 S., ISBN 3-89796-046-X
- Andreas FELDTKELLER (Hg.): Konstruktive Toleranz – Gelebter Pluralismus. Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen, (Beiheft der Zeitschrift für Mission Nr. 1), Verlag Otto Lembeck / Frankfurt a.M. 2001, 143 S., ISBN 3-87476-382-X
- Moritz FISCHER: Maasai gestalten Christsein. Die integrative Kraft traditionaler Religion unter dem Einfluß des Evangeliums, (Missionswissenschaftliche Forschungen. N.F. Bd. 14), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Erlangen 2001, 432 S., ISBN 3-87214-344-1
- Rainer FLASCHE / Fritz HEINRICH / Carsten KOCH (Hg.): Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph, (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge Bd. 1), LIT / Münster; Hamburg; London 2000, 198 S., ISBN 3-8258-4505-2
- Manfred HUTTER: Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus, Styria / Graz–Wien–Köln 2001, 295 S., ISBN 3-222-12862-6
- Hans Joachim IWAND: Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. »Väter und Söhne«, (Nachgelassene Werke. Neue Folge, Bd. 3) Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2001, 560 S. ISBN 3-579-01847-7
- Thomas KOTHMANN: Apologetik und Mission. Die missionarische Theologie Karl Heims als Beitrag für eine Missions-theologie der Gegenwart (Missionswissenschaftliche Forschungen. N.F. Bd. 15), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Erlangen 2001, 399 S., ISBN 3-87214-345-X
- John D'Arcy MAY: After Pluralism. Towards an Interreligious Ethic (Religion and Theologie im Asien-Pazifik-Kontext Bd. 1), Münster; Hamburg; London (LIT Verlag) 2000, 155 S., ISBN 3-8258-4527-3
- Antoine Cilumba Cimbumba NDAYAMGO: Wunder, Glaube und Leben bei Johannes. Eine exegetisch-hermeneutische Studie am Beispiel von Joh 3 im Hinblick auf die Inkulturationsaufgabe (Arbeiten zur Interkulturalität Bd. 3), Norbert M. Borengässer / Bonn 2001, 331 S., ISBN 3-923946-55-4
- J. Vicente NICLÓS ALBARRACÍN: Tres culturas, tres religiones. Convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la península ibérica, San Esteban / Salamanca 2001, 354 S., ISBN 84-8260-074-5
- Michael Enyinwa OKORONKOW: The Jerusalem Compromise as a Conflict-Resolution Model (Arbeiten zur Interkulturalität Bd. 1), Norbert M. Borengässer / Bonn 2001, 330 S., ISBN 3-923946-52-X
- Michael Enyinwa OKORONKOW: Conflict Management in Igbo Rhetoric (Arbeiten zur Interkulturalität Bd. 2), Norbert M. Borengässer / Bonn 2001, 330 S., ISBN 3-923946-56-2
- Antonio OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO: Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar, San Esteban / Salamanca 2001, 256 S., ISBN 84-8260-084-2
- Albert RAFFELT (Hg.): Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann, Herder / Freiburg–Basel–Wien 2001, 808 S., ISBN 3-451-27572-4
- J. ROMMERSKIRCHEN / W. HENKEL / M. ROSTOWSKI: Bibliotheca Missionaria. Bd. LXIV 2000 (Pontifical Missionary Library), Pontifical Urbaniana University / Roma 2001, 382 S., ISSN 0394-9877
- Marianne SCHLOSSER: Bonaventura begegnen (Zeugen des Glaubens), Sankt Ulrich / Augsburg 2000, 176 S., ISBN 3-929246-63-5
- Johanna SCHMID: Papst Pius XII. begegnen (Zeugen des Glaubens), Sankt Ulrich / Augsburg 2001, 176 S., ISBN 3-929246-62-7
- Elmar SPOHN: Mission und das kommende Ende. Karl Hartensteins Verständnis der Eschatologie und dessen Auswirkungen auf die Mission, Verlag der Liebenzeller Mission / Lahr 2000, 192 S., ISBN 3-88002-712-9
- Fritz STOLZ: Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares, Pano / Zürich 2001, 263 S., ISBN 3-907576-35-7
- Markus VINZENT (Hg.): Metzler-Lexikon christlicher Denker. 700 Autorinnen und Autoren von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart, Verlag J. B. Metzler / Stuttgart; Weimar 2000, 821 S., ISBN 3-476-01706-0







