

N12<517781858 021



UBTÜBINGEN



86
JG

Zeitschrift für **Missionswissenschaft** **und** **Religionswissenschaft**

86. JAHRGANG · 2002 · HEFT 1

GÜNTER RIBBE Die Brückenbauer von Assisi

1

HANS-JOSEF KLAUCK Die antiken Mysterienkulte und das Urchristentum
– Anknüpfung und Widerspruch

3

JAKOB SPEIGL Zur apologetischen und antihäretischen Ausrichtung
des Religionsbegriffes Augustins

26

Kleine Beiträge:

ELISABETH GÖSSMANN Wie Maria in den japanischen Buddhismus kam

44

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissen-
schaft und Religionswissenschaft im akademischen
Jahr 2000/2001

49

In Memoriam Isacio Pérez Fernández OP

62

Buchbesprechungen

63

128h
nd5

Gk I 85

EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien



Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

Redaktion: Mariano Delgado (Fribourg), verantwortlicher Schriftleiter
in Zusammenarbeit mit
Christoph Elsas (Marburg)
Joachim Piepke SVD (St. Augustin),
Günter Riße (Vallendar),
Hans Waldenfels SJ (Bonn)
Basilius Doppelfeld OSB (Münsterschwarzach)

Redaktionssekretariat: Oliver Schnappauf



Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten.

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 Stadtsparkasse Bonn, Konto-Nr. 25 002 874. Geschäftsstelle des IIMF: Postfach 1162, 65531 Limburg

Für die Schriftleitung bestimmte Sendungen werden erbeten an:

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado (ZMR)
Universität Freiburg / Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg – Schweiz
Tel.: ++41 / +26 / 3 00 74 03; Fax: ++41 / +26 / 3 00 96 62
e-mail: mariano.delgado@unifr.ch
internet: <http://www.unifr.ch/skg/zmr/zmr.htm>

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

© Verlag: EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, D-86941 St. Ottilien,
Telefon 08193 / 71261, Fax 6844, mail@eos-verlag.de
www.eos-verlag.de

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.

GK 185

DIE BRÜCKENBAUER VON ASSISI

Der Gewalt und dem Hass abzusprechen und für den Religionenfrieden sich einzusetzen, hatte Papst Johannes Paul II., nach der ersten Begegnung der Religionen in Assisi 1986, die Vertreter der Religionen der Welt erneut für den 24. Januar 2002 zu einem Gebets-treffen nach Assisi eingeladen, um in der Sorge um das Schicksal der Welt für »die Überwindung der Gegensätze und für die Förderung des wahren Friedens zu beten«. Der Einladung des Papstes folgten die Vertreter der orthodoxen Kirchen unter ihrem Ökumenischen Patriarchen, Seine Heiligkeit Bartholomaios I., die Delegierten der altorientalischen Kirchen, den Delegat der anglikanischen Kirche sowie zahlreiche Vertreter der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, Verbände und christliche Vereinigungen des Westens, der Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen und die Vertreter des Judentums. Teilgenommen haben sodann die Vertreter des Islam, die Vertreter des Buddhismus und des Hinduismus, verschiedene Repräsentanten der afrikanischen Naturreligionen, wie auch Vertreter verschiedener Religionen und religiöser Bewegungen aus Japan. In Assisi nahmen weiterhin teil die Beauftragten der Sikh, die Delegierten des Konfuzianismus, Zoroastrismus und des Jainismus.

In seiner Ansprache an die Vertreter der in Assisi versammelten Weltreligionen unterstrich der Papst das Grundmoment der Begegnung, das Aufeinander-Hören. Im Wahrnehmen und Hören des Anderen und damit des Fremden, lichten sich »die Nebel des Misstrauens und Unverständnisses«. Dass Assisi beispielhaft der Ort des Zusammentreffens ist, wo in unterschiedlichen Formen gebetet und so die religiöse Tradition der Anderen geachtet wurde, zeigt sich in dem Propheten des Friedens, Franziskus, er »wird nicht nur von den Christen, sondern auch von vielen Andersgläubigen geliebt, von Menschen, die der Religion fern stehen, aber sich zu seinen Idealen der Gerechtigkeit, der Versöhnung und des Friedens bekennen«. Gleich Franziskus gibt es in allen Religionen Männer und Frauen, die als Zeugen des Friedens, in ihrem Einsatz für die Gerechtigkeit und die Bereitschaft zur Vergebung, Brücken bauen für die friedvolle Begegnung miteinander und untereinander.

Fast ein halbes Jahr nach den Anschlägen vom 11. September 2001 in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ist die politische Weltlage, hier vor allem im Nahen Osten, noch immer sehr ernst. Das Bewusstsein der Menschen für ein friedvolles Zusammenleben der Menschheit ist, so den jüngsten Meinungsumfragen zufolge, weitgehend zerstört. Die Religionen der Welt werden nicht mehr nur als friedensstiftend erfahren. Gewalt und Religion ist ein Thema in unseren Tagen. Theologen und Religionswissenschaftler werden sich künftig in ihrer Arbeit von dieser Thematik nicht dispensieren können. Schon ein Blick in die Inhalte der Religionen – die sich im ureigentlichen Sinne als Heilswege verstehen – zeigt, dass die Religionen der Welt zum Thema Gewalt und Gewaltanwendung keine einheitliche Position einnehmen. Unter Gewalt und Krieg um der Religionen willen, wird in den jeweiligen Religionen ganz Unterschiedliches verstanden. Fakt ist jedenfalls, dass es in den Epochen der Menschheitsgeschichte gewalttätige Ausschreitungen im Namen der

Religion gegeben hat, wobei – wie der Papst in Assisi nachdrücklich betonte – »die tragischen Konflikte oft aus der unrechten Verbindung der Religion mit nationalistischen, politischen, wirtschaftlichen oder anderen Interessen erwachsen. [...] Darum ist es Pflicht, dass die Personen und religiösen Gemeinschaften der Gewalt, jeder Form von Gewalt, eine ganz klare und radikale Absage erteilen, angefangen von der Gewalt, die den Anspruch erhebt, sich als Religiosität zu bemänteln, indem sie sogar den heiligen Namen Gottes anruft, um den Menschen zu beleidigen. [...] Niemals kann eine religiöse Zielsetzung die Gewaltanwendung des Menschen gegen den Menschen rechtfertigen«.

Eindrucksvolles Symbol für den Religionenfrieden war die gemeinsame Zugfahrt aller Teilnehmenden nach Assisi, wo für einen Tag eine Solidarität des Friedens zu spüren war, die man sich, angesichts der fortwährenden Kriege auf der Welt, alle Tage erhofft. Mit der gemeinsam verabschiedeten Erklärung, in der sich die Religionsvertreter zum Einsatz für den Frieden, Gerechtigkeit und Völkerfreundschaft, gegenseitigem Respekt, Achtung der Menschenwürde und geduldigem Dialog verpflichteten, wurden in Assisi Brücken gebaut, die langfristig der Begegnung der Religionen Stabilität verliehen.

Günter Riße

DIE ANTIKEN MYSTERIENKULTE UND DAS URCHRISTENTUM

// Anknüpfung und Widerspruch*

von Hans-Josef Klauck

Manchmal gibt es Fragen, die als längst erledigt gelten, aber sich daran einfach nicht zu stören scheinen, sondern mit schöner Regelmäßigkeit von Zeit zu Zeit wieder auftauchen, teils in leicht veränderter Gestalt. Dazu würde ich die Frage nach dem Verhältnis von Urchristentum und antiken Mysterienkulten (nicht: Mysterienreligionen!) rechnen, die insbesondere auf dem Feld der Sakramententheologie in alter und neuer Zeit für heftige Kontroversen gesorgt hat. Davon wird gleich im ersten Teil unserer Überlegungen zu berichten sein, ehe wir in den weiteren Abschnitten die Fragestellung ins Grundsätzliche (Phänomenologie und Semantik) und Exemplarische (die Gemeinde von Korinth als Beispiel) hinein voranzutreiben suchen.

Überlegen kann aber hier schon, warum es überhaupt zu solchen Wellenbewegungen kommt. Warum dieses ständige Auf und Ab, warum die weiten Ausschläge des Pendels? Das wird zu einem nicht unerheblichen Teil an den jeweiligen Zeitkontexten liegen, die für selektive Wahrnehmung sorgen und die Suchbewegung steuern. Ein wenig aber mögen auch Fortschritte mitspielen, die in der Forschung gemacht werden, z.B. durch das Bereitstellen von neuen Paradigmen (Inkulturation!) und durch neue Gewichtungen innerhalb der Methodik. Eine Blick in die Problem- und Forschungsgeschichte kann deshalb nie schaden, und damit setzen wir auch ein.

1. Der Blick zurück: Von Justin bis Odo Casel

1.1 Theologen der frühen Kirche: Justin und Tertullian

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. kommt Justin in seiner *Apologie* auf die Vergleichbarkeit des christlichen Herrenmahls mit bestimmten Riten in den Mithrasmyste-

* Für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags, der innerhalb eines Studentags der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema: »Anknüpfung und Widerspruch. Das frühe Christentum in der ›multireligiösen‹ Welt der Antike« am 17. März 2001 in München gehalten wurde.

rien zu sprechen (*Apologie I* 66,3f.). Zunächst zitiert er die Abendmahlsüberlieferung in der Fassung: »Jesus habe Brot genommen, das Dankgebet gesprochen und gesagt: ›Dies tut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib‹; und ebenso habe er den Becher genommen, das Dankgebet gesprochen und gesagt: ›Dies ist mein Blut‹, und er habe nur ihnen (d.h. den Aposteln) davon mitgegeben.«

Daran schließt Justin unmittelbar die folgende Überlegung an: »Das haben auch die bösen Dämonen nachgeahmt und in den Mysterien des Mithra zum Vollzug überliefert [παραδιδόνται, ein *terminus technicus* der Traditions- und Kultsprache]. Denn dass dort Brot und ein Becher mit Wasser bei den Weihungen des Initianden gereicht werden mit begleitenden Worten, das wisst ihr oder könnt ihr erfahren.«

Dem wird später der Lateiner Tertullian voll und ganz beipflichten: Häresien röhren vom Teufel her, »der sogar die Handlungen der göttlichen Sakramente in seinen Götzenmysterien nachhäfft ... und wenn ich an Mithra denke, so bezeichnet er dort [sc. der Teufel in den Mysterien] seine Soldaten auf der Stirn, feiert auch eine Darbringung von Brot, führt eine bildliche Darstellung der Auferstehung vor und nimmt unter dem Schwert den Kranz hinweg« (*De praescriptione haereticorum* 40,2-4).

Tertullian weitet die Fragestellung über das Abendmahl hinaus auf andere Riten und auf die Auferstehungsfrage aus, aber auch Justin hat an anderer Stelle die Taufe miteinbezogen: »Auch von diesem Bad [der Taufe] hatten die Dämonen gehört, da es durch den Propheten [z.B. Jes 1,16-20: ›Wascht euch, reinigt euch ...‹] vorausgesagt worden war. Darum veranlassten sie, dass auch die sich besprengen, die ihre Heiligtümer betreten ..., ja dass sie sich vollständig baden« (*Apologie I* 62,1).

Justin und Tertullian versuchen hier auf ihre Weise, ein Problem zu lösen, das nie völlig zur Ruhe gekommen ist: Wie erklären sich bestimmte Analogien, die zu konstatieren man einfach nicht umhin kann, zwischen christlichen Sakralhandlungen einerseits und den Riten und Mythen hellenistischer Mysterienkulte andererseits? Justin und Tertullian führen das auf bewusste Nachhäffung durch böse Dämonen oder durch den Teufel selbst zurück. Was aber tun, wenn die nichtchristlichen Parallelen nachweislich älter sind als die christlichen Gegenstücke und die Nachahmungstheorie versagt? Hier arbeitet Justin, der die Schwierigkeit offenbar erkennt, mit dem Konzept der Prophetie. Die alttestamentlichen Propheten deuteten auf die christlichen Sakramente voraus, und das können deshalb im Rückgriff auf sie auch die Dämonen in pervertierter Weise tun. Im Übrigen bricht Justin im zweiten Zitat die Engführung auf die Mysterienkulte hin, die für die Fragestellung typisch ist, doch schon etwas auf, wenn er vom Betreten von Heiligtümern bzw. Tempeln ganz allgemein spricht. Mysterienkulte sind auch für ihn, und das gilt es für das Folgende durchgehend zu beachten, nur ein Sonderfall, sind mit Walter Burkert »eine persönliche Option im Rahmen des allgemeinen polytheistischen Systems – vergleichbar in etwa vielleicht mit einer Pilgerreise nach Santiago di Compostella im Rahmen mittelalterlicher Religiosität«¹.

¹ W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*, München 1970, 17.

Dass das Vorgehen von Justin und Tertullian Methode hat und als Vorbild wirkt, bestätigt im 4. Jahrhundert n. Chr. Firmicus Maternus in seiner Streitschrift *De errore profanarum religionum*. Eine Salbung des Halses, die vermutlich im Osirkult praktiziert wurde, nimmt er zum Anlass für das drastische Wortspiel: *Habet ergo diabolus christos suos*, »Es hat also auch der Teufel seine Christusse«, d.h. seine Gesalbten (22,4). Dass wir mit diesem dämonologischen Erklärungsmodell auf Dauer nicht recht glücklich werden können, bedarf eigentlich keines Kommentars.

1.2 Neuzeitliche Entwicklungen: die Religionsgeschichtliche Schule

Wir machen einen Sprung in die Neuzeit. Wie sieht es hier mit dieser Konfrontation aus? Hat man sie überhaupt empfunden, und wenn ja, wie und wo? Es kommt gleich zu Beginn zu einer Vertauschung der Fronten. Wohl als einer der Ersten unternahm es der Calvinist und klassische Philologe Isaac Casaubon (1559–1614), das Verhältnis von Christentum und Mysterienkulten aufzuhellen. Nach ihm stammt der frühchristliche Sakramentsbegriff nirgends anders her als aus den hellenistischen Mysterien, wo ihn die Kirchenväter aus pädagogischen Gründen entlehnten. Süffisant fügt er hinzu: »Ob dieses Vorgehen, das zum damaligen Zeitpunkt nützlich schien, sich nicht später in einen Nachteil für die Wahrheit verkehrt hat, will ich hier nicht diskutieren². Die religionshistorische Forschung wird hier schon unverkennbar in den Dienst der konfessionellen Polemik gestellt. Es fehlt ihr unter anderem noch die solide Fundierung aus den Quellen, die in überzeugender Weise erst durch C. A. Lobeck in seinem *Aglaophamus* geschaffen wurde³.

Ihre eigentliche Zusitzung erfahren solche Gedankengänge, wie Casaubon sie bereits äußerte, um die Jahrhundertwende in der so genannten Religionsgeschichtlichen Schule⁴. Um 1880–1890 fanden sich in Göttingen einige junge protestantische Exegeten und Theologen zusammen (Hermann Gunkel war einer von ihnen), die zu der Überzeugung gelangt waren, man müsse das Neue Testament viel stärker als bisher von seinen nichtjüdischen Voraussetzungen her interpretieren. Man müsse sehen, wie vielen Einflüssen das frühe Christentum, auch in zentralen Punkten, in seiner Entstehungsphase seitens des hellenistisch-kaiserzeitlichen Synkretismus ausgesetzt war. Das Urchristentum selbst wird von ihnen als zutiefst synkretistisches Phänomen definiert. Die Mysterienkulte spielen dabei wieder eine zentrale Rolle. Ihren Einweihungsriten, Waschungen, Salbungen und heiligen Mählern habe das Christentum seine Sakramente entlehnt. Mehr noch, auch der Glaube an

² ISACI CASAUBONI, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii Prolegomena in annales et primam eorum partem ...*, London 1614 und Genf 1655, 380f.: *An hoc consilium pro tempore utile, in damnum veritatis postea verterit, non hic dispuo.*

³ C. A. LOBECK, *Aglaophamus sive de theologia mystica Graecorum causis libri tres*, Königsberg 1829, Repr. Darmstadt 1961.

⁴ Vgl. zum Folgenden G. LÜDENMANN / M. SCHRÖDER, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen*. Eine Dokumentation, Göttingen 1987; G. LÜDENMANN (Hrsg.), *Die »religionsgeschichtliche Schule«. Facetten eines theologischen Umbruchs (Studien und Texte zur religionsgeschichtlichen Schule 1)*, Frankfurt a.M. 1996.

Tod und Auferstehung Jesu Christi sei bereits im Mythos vom Sterben und Wiederaufleben einer Gottheit, die das Mysteriengeschehen trägt, vorgebildet. Durch Publikationen, Vortragstätigkeit und akademische Lehre gelang es dieser Gruppe verhältnismäßig rasch, ihre Ideen zu verbreiten. Ein Indiz dafür ist die Existenz der populären Reihe *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, die offenbar ein breites Publikum fand. Wie sich das von uns angesprochene Themenfeld darin niederschlug, zeigt ein rascher Blick auf die drei Beiträge von Adolf Jacoby zu den antiken Mysterienreligionen⁵, von Martin Brückner zum Sterben und Wiederaufleben der Gottheit⁶ und von dem seinerzeit recht bekannten Neutestamentler Wilhelm Heitmüller, einem der Lehrer von Rudolf Bultmann, zu den urchristlichen Sakramenten⁷.

Bis ca. 1920 blieb diese Schule als eigenständige Bewegung identifizierbar, danach wurde es stiller um sie. Das hängt nicht zuletzt mit dem Aufkommen der dialektischen Theologie zusammen, die von Religion nicht viel wissen will, ja sie, so in extremer Form Karl Barth, als menschliches Werk und als Sündenfall schlechthin brandmarkt. Offenbarung breche ohne jeden Anknüpfungspunkt steil von oben in die Menschenwelt herein⁸. Auch davon abgesehen hatten heftige Gegenreaktionen gegen die Religionsgeschichtliche Schule eingesetzt, der man sicher zu Recht manche voreiligen Schlüsse und fehlende Solidität in der methodologischen Absicherung vorwerfen kann. Im Gegenzug bestritt man aber nicht nur jegliche Abhängigkeit, sondern auch jede Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit. Das Christentum sollte und musste in allem seine Originalität und Überlegenheit beweisen. Was man als Korrektiv einbrachte, war das Bemühen, möglichst viel im Neuen Testament aus dem Alten Testament und dem Judentum zu erklären. Dass man dadurch zu einer intensiveren Erforschung der jüdischen Quellen gezwungen war, ist ein positiver Effekt dieser Kontroverse. Unterschwellig aber hat religionsgeschichtliches Denken überdauert, wie auch das folgende Beispiel zeigt, und ich wage zu behaupten, dass sich seine Renaissance in geläuterter Form seit einiger Zeit schon vollzieht.

1.3 Ein einflussreicher Außenseiter: Odo Casel

Odo Casel (1886–1948) war ein Benediktinermönch aus Maria Laach, der bei Hermann Unger in Bonn zum Dr. phil. promoviert wurde mit einer Arbeit über »Das mystische Schweigen bei den griechischen Philosophen«⁹, die es inhaltlich mit der Metaphorisierung von Mysterienterminologie zu tun hat. Den theologischen Doktorgrad hatte er zuvor mit

⁵ A. JACOBY, *Die antiken Mysterienreligionen und das Urchristentum* (RV III/12), Tübingen 1910.

⁶ M. BRÜCKNER, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum* (RV I/16), Tübingen 1908.

⁷ W. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (RV III/22.23), Tübingen 1911.

⁸ Treffende Kritik daran übt E. BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (AAWLM.G 1960,5), Mainz 1960.

⁹ O. CASEL, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (RVV XVI/2), Gießen 1919.

einer Dissertation zur Eucharistielehre des eingangs erwähnten Justin erworben¹⁰. Casel übernimmt den Ansatz der Religionsgeschichtler, stellt ihn aber sozusagen auf den Kopf. Er wertet die antiken Mysterienkulte als eine Vorschule des Christentums. Sie hatten eine providentielle Funktion zu erfüllen, weil sie Denkmodelle und Begriffe bereitstellten, die anderswo nicht zu holen waren, auch nicht im Alten Testament, die aber unbedingt gebraucht wurden für die Entwicklung der christlichen Sakramентenlehre. Dabei übersieht Casel nicht die, wie er es nennt, erlösungsbedürftige Gestalt der heidnischen Kulte, wie ein »blumiges« Zitat verdeutlichen mag¹¹:

»Dicht neben den edelsten Regungen der Seele sind die finsternen Mächte der Sinnlichkeit und Selbstsucht am Werke und ersticken nur allzu oft das bessere Streben. Es ist wie ein köstlicher Wein, dem ein übler Bodensatz beigemischt ist. Man kommt sich vor wie ein Wanderer in tropischer Landschaft. Ihn erfreut die üppige Fruchtbarkeit, die bunte Pracht der Blumen und Vögel. Aber sein Fuß bricht oft im Moder ein; schwüle Düfte verwirren seine Sinne; im Dickicht lauert das Raubtier und züngeilt die Giftschlange.«

Casel war ein systematischer Denker, kein Historiker und kein Exeget. Er hat sich um die historische Absicherung seiner Analogieschlüsse wenig gekümmert, darin liegt wohl eine Schwachstelle seines Entwurfs. Aber mit der Theorie von der Mysteriengegenwart, die er entwickelt hat, übte er nachhaltigen Einfluss auf die Sakramententheologie im letzten Jahrhundert aus, bis hin zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo der Begriff auftaucht, auch wenn nicht alle Denkvoraussetzungen und -implikate mitübernommen wurden. Mysteriengegenwart definiert Casel dahingehend, dass in »gottesdienstlichen Handlungen ... göttliche Taten und Wirklichkeiten unter Symbol und Ritus gegenwärtig« gesetzt werden¹², und eben dies sei das Charakteristische am »Kulteidos Mysterium«, an dem die antiken Mysterienkulte und das Urchristentum gemeinsam partizipieren.

Dieses breite forschungsgeschichtliche Panorama könnten wir jetzt dadurch abrunden, dass wir festhalten, was sich aus heutiger Sicht zu dieser Debatte sagen lässt¹³. Wer nämlich darauf zurückblickt, ohne sich von hitziger Polemik und Apologetik zu sehr beeindrucken zu lassen, wird den ein oder anderen Gesichtspunkt, der wesentlich zur Erklärung beiträgt, vermissen. Wir kommen darauf zurück, aber erst in unserem letzten Paragraphen. Zuvor wollen wir noch zwei andere Dinge tun. Zum einen müssen wir uns wenigstens in groben Zügen vergegenwärtigen, worüber wir eigentlich sprechen, wenn wir die Dinge miteinander vergleichen, was mit anderen Worten Mysterien überhaupt sind. Das tun wir unter phänomenologischem und semantischem Aspekt. Zum anderen wollen wir uns anhand eines konkreten Einzelbeispiels Rechenschaft über Möglichkeiten und Grenzen einer Kontaktnahme zwischen Urchristentum und Mysterienkulten geben.

¹⁰ O. CASEL, »Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr«, in: *Kath.* 94 (1914), 153–176.243–263.331–355. 414–436.

¹¹ O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (EcOra 9), Freiburg i.Br. 1922 u. ö., 43f.

¹² O. CASEL, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Münster 1941, 47.

¹³ Vgl. z.B. C. COLPE, »Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente«, in: DERS. U.A. (Hrsg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992, 203–228; S. LÉGASSE, »Paul et les mystères«, in: J. SCHLOSSER (Hrsg.), *Paul de Tarse* (LeDiv 165), Paris 1996, 223–241.

2. Μυστήρια – eine phänomenologische und semantische Orientierung

2.1 Zur Terminologie

Wir beginnen mit der Terminologie, weil sie auch in der innertheologischen Auseinandersetzung gegen Odo Casel instrumentalisiert wurde. Wenn wir von Mysterienkulten reden, nehmen wir einen Sprachgebrauch auf, der in der Antike schon üblich war. Auch antike Autoren bezeichneten bestimmte Religionsformen als Mysterien, griechisch *μυστήρια*, meist im Plural verwendet, was über das lateinische Lehnwort *mysterium* in einige europäische Sprachen einging und dort »Geheimnis« bedeutet (vgl. »mystery« im Englischen, »mystère« im Französischen, »mistero« im Italienischen und »misterio« im Spanischen; im Deutschen »mysteriös«). Über die nicht restlos geklärte Herkunft und Grundbedeutung der Wurzel *μυ-* (vielleicht lautmalerische von einem »mm« her genommen, das man mit geschlossenen Lippen nur noch hervorbringen kann) brauchen wir uns hier nicht weiter auszulassen, ebenso wenig über die vorherrschenden kultischen Konnotationen des Begriffs bei den Griechen und über seine Metaphorisierung in der Philosophie¹⁴. Uns interessiert, wie der Terminus *μυστήριον* auf verschlungenen Wegen auch in das theologische Vokabular von Judentum und Christentum eingedrungen ist. Die Vermittlung führte über die jüdisch-hellenistische Weisheitsliteratur und über die jüdische Apokalyptik.

Der Brückenschlag ist in der späten Weisheitsliteratur erfolgt. Im Buch der Weisheit, in Alexandrien entstanden und nicht früher als im 1. Jahrhundert v. Chr. anzusetzen, finden wir sowohl Polemik gegen die heidnischen Kulte als auch die Adaptation von *μυστήριον* für die eigene theologische Sprache¹⁵.

Polemisch ausgerichtet ist Weish 14,15: »Da ließ ein Vater, durch vorzeitige Trauer gebeugt, von seinem jäh dahingerafften Kind ein Bild herstellen; den nunmehr toten Menschen verehrte er jetzt wie einen Gott und ordnete für seine Untergebenen geheime Feiern (*μυστήρια*) und Weihe (*τελετάς*) an«, ebenso Weish 14,23: »Denn entweder feiern sie kindermörderische Weihe (*τελετάς*) und geheime Feste (*μυστήρια*) oder tolle Gelage unter absonderlichen Gebräuchen.« Mysterien, so wird hier gesagt, entspringen dem finsternen Aberglauben, sie sind typisch für das Heidentum, und sie arbeiten regelmäßig in Orgien aus. Einschlägig ist auch Weish 12,3-5, weil dort der Götzendienst der Kanaanäer, die das Volk Israel bei der Landnahme antrafen, mit Mysterienvokabular beschrieben wird: »Zwar hastest du auch die früheren Bewohner deines heiligen Landes, weil sie die widerwärtigsten Zauberkünste übten und gottlose Mysterienfeiern begingen. Daher

¹⁴ Sehr schön dargestellt bei C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (UaLG 26), Berlin u.a. 1987; dazu die Rez. von H. J. KLAUCK, in: *WiWei* 50 (1987), 217f.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden die Kommentare zum Weisheitsbuch, die derzeit ein förmliches »revival« erleben: A. SCHMITT, *Das Buch der Weisheit*. Ein Kommentar, Würzburg 1986; H. ENGEL, *Das Buch der Weisheit* (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 16), Stuttgart 1998; H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons* (ATD. Apokryphen 4), Göttingen 1999; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*. Bd. 1-3 (EtB.NS 1), Paris 1982-1985; G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*. Bd. 1-3 (Biblica. Testi e Studi 1, 3, 6), Brescia 1989-1999.

beschlossest du, die erbarmungslosen Kindermörder, die bei ihren Schmausereien Menschenfleisch und -blut genossen, und die Geweihten mitten in der Festschar umzubringen.«

Die positive Übernahme treffen wir dagegen an folgenden Stellen an: in Weish 2,22, wo gesagt wird, dass die Toren nichts wissen »von den Geheimnissen Gottes« ($\mu\nu\sigma\tau\eta\rho\alpha\theta\epsilon\omega\tilde{u}$, hier vielleicht zum ersten Mal als Zusammenfassung der göttlichen Offenbarung), in Weish 6,22: «Was aber die Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden, und ich will euch ihre Geheimnisse nicht verbergen, sondern von Uranfang an ihre Spuren aufzusuchen, ihre Kenntnis offen darlegen und nicht an der Wahrheit vorbeigehen» (anscheinend in bewusstem Gegensatz zu den Mysterienkulten sollen hier die Geheimnisse der Weisheit offen verkündet werden, sind also kein Geheimwissen für einen esoterischen Zirkel), schließlich noch Weish 8,4: die Weisheit als »Eingeweihte« ($\mu\nu\sigma\tau\iota\zeta$) in das Wissen Gottes.

Diese beiden Linien sind auch für den jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien bestimmend¹⁶, bei dem wir sie viel breiter ausgeführt wieder antreffen, teils also scharfe Polemik gegen heidnische Mysterienkulte, verbunden aber mit einer Rezeption des Mysterienvokabulars, das den Stellenwert der Offenbarung und die Dignität des theologischen Erkenntnisvorgangs umschreiben soll. Wahrscheinlich kommen bei Philo auch missionarisch werbende und apologetische Momente hinzu. Philo will sagen: Seht her, was ihr Heiden in euren Mysterien feiert, hat das gläubige jüdische Volk schon immer besessen, und es besitzt es in einer besseren Weise. Die Geheimnisse finden sich in der Schrift, und die Feier besteht im immer tieferen Eindringen in den Sinn der Schrift und in ihrem Umsetzen in die tägliche Lebenspraxis.

Eine besondere inhaltliche Füllung erhält der Mysterienbegriff noch einmal durch die jüdische Apokalyptik. Das Buch Daniel, die einzige apokalyptische Schrift im Kanon des Alten Testaments, ist in hebräischer und streckenweise in aramäischer Sprache abgefasst¹⁷. Die griechischen Übersetzungen verwenden an den Stellen, wo im Urtext des Öfteren von Geheimnissen die Rede ist (*sod* im Hebräischen, *raz* im Aramäischen), zur Wiedergabe $\mu\nu\sigma\tau\eta\rho\iota\omega\tilde{u}$. Man braucht dazu nur als Schlüsselstelle Dan 2,27f. zu vergleichen: »Daniel antwortete dem König und sprach: ›Das Geheimnis, nach dem der König fragt [es geht um die Deutung eines unverständlichen Traums], können weder Weise noch Beschwörer, weder Gelehrte noch Sterndeuter dem König kundtun. Aber es ist ein Gott im Himmel, der Geheimnisse enthüllt; der hat dem König Nebukadnezzar zu wissen getan, *was am Ende der Tage geschehen wird*.«

¹⁶ Vgl. zu ihm jetzt C. NOACK, *Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria* (WUNT II/116), Tübingen 2000; sowie zu einem wichtigen Einzelaspekt H. J. KLAUCK, »Ein Richter im eigenen Innern. Das Gewissen bei Philo von Alexandrien«, in: DERS., *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments* (NTOA 29), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1994, 33–58.

¹⁷ Ein guter Kommentar dazu ist D. BAUER, *Das Buch Daniel* (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 22), Stuttgart 1996.

Dieses Zitat sagt in kürzester Form, was μυστήριον in der Apokalyptik inhaltlich bedeutet. Die Geheimnisse Gottes, die enthüllt werden, beziehen sich auf alles, was die Endzeit angeht, auf ihren Zeitpunkt, auf die dann ablaufenden Ereignisse, auf die Folgen. Geheim sind diese eschatologischen Größen insofern, als sie bei Gott verborgen liegen und nur auserwählten Sehern in Visionen gezeigt und erklärt werden. Dieser gibt sie an einen Kreis von Auserwählten weiter. Das kultische Moment ist in der Apokalyptik aus dem Mysterienbegriff völlig eliminiert, lehrhafte Aspekte überwiegen, und als Besonderheit tritt die eschatologische Füllung hinzu.

Im Neuen Testament kommt nach Ausweis der Statistik μυστήριον, meist im auffälligen Singular, 28mal vor. Wir brauchen uns bei den einzelnen Stellen nicht sonderlich lange aufzuhalten, denn eins steht fest: Das kultische Moment, das im außerbiblischen Bereich vorherrscht, fehlt im Neuen Testament völlig. Allein auf der Begriffsebene lässt sich eine Verbindung zwischen Urchristentum und Mysterienkulten nicht herstellen. Der neutestamentliche Mysterienbegriff verdankt sich im Grunde der Apokalyptik, mit einer Besonderheit: Das eschatologische Geheimnis hat sich jetzt enthüllt, als sein Inhalt erweist sich das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. In diesem Sinne heißt es in Mk 4,11: »Euch ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben, denen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen zuteil.« Den eschatologischen Gehalt spürt man z.B. noch sehr stark heraus bei Paulus in Röm 11,25: »Ich will euch nämlich über dieses Geheimnis nicht in Unkenntnis lassen«; es folgt eine Belehrung über das Schicksal Israels in Gegenwart und Endzeit.

Aufgrund dieses recht eindeutigen neutestamentlichen Befunds muss es an sich verwundern, dass später in der Alten Kirche im Griechisch sprechenden Osten ab dem 4. Jahrhundert die Sakamente überhaupt als musthria bezeichnet wurden, und das bis heute. Partiell kommt so die kultische Konnotation, die dem Begriff von seiner Herkunft her anhaftet, doch wieder zum Tragen.

2.2 Zur Phänomenologie

a) Geheimkulte

In einem weiteren Schritt versuchen wir, uns einige Grundzüge dessen zu vergegenwärtigen, was einen Mysterienkult ausmacht. Mysterien sind zunächst einmal, so einfach es auch klingen mag, Geheimkulte. Das setzt sie in Relation zu etwas anderem, nämlich zum öffentlichen Kult im Stadtstaat, aber auch zum alltäglichen, nicht geheimnisvollen häuslichen Brauchtum. Mysterienkulte scheuen die Öffentlichkeit, sie finden im Verborgenen statt, oft in der Nacht. Sie sind nicht allgemein zugänglich, sondern für eine besondere Gruppe von Eingeweihten reserviert. Dieser Kontrast legt den Schluss nahe, dass es ein Bedürfnis nach Intimität im religiösen Bereich gab, das die Großveranstaltungen nicht befriedigen konnten, ein Bedürfnis auch nach dem Außerordentlichen, das in der Routine

des Alltags zu kurz kam. Doch bleiben Mysterien auch als Geheimkulte Formen des Kults und auf ihn bezogen. In ihnen wiederholt sich vieles, was wir sonst an kultischen Möglichkeiten kennen: Opfer, rituelle Mäher, Reinigungsriten, Umzüge, Verehrung von Götterstatuen. Das führt zu verschwimmenden Grenzen mit mannigfachen Überlagerungen.

b) Einweihung (Initiation)

Die Selektion, die für die Konstituierung eines beschränkten Kreises von Mysten notwendig ist, geschieht durch die Einweihung oder Initiation (im Lateinischen lautet das Fachwort für die Mysterienkulte *initia*). Die Einweihung als wesentliches Merkmal jedes Mysterienkults konnte auf einmal erfolgen oder in verschiedenen Abstufungen vor sich gehen, vom niedrigsten bis zum höchsten Weihegrad. In Eleusis waren es drei, im Mithraskult sieben.

c) Ablauf

Was den Ablauf der Feier angeht, unterschied man schon in der Antike drei Bestandteile: Dromena, Deiknymena und Legomena (dies wird für die Antike verschiedentlich bestritten, vgl. jedoch Plutarch, *De Iside et Osiride* 3 [352C]: »was bezüglich dieser Gottheiten vorgezeigt [δεικνύμενα] und getan [δρώμενα] wird«, und 68 [378A]: »alles einzelne von dem, was hier gelehrt [τῶν λεγομένων] und getan [καὶ δρωμένων] wird«¹⁸). Mit »Dromena« ist also das gemeint, was sich abspielt, der äußere Vollzug, das »Drama«, wenn man so will. Die »Deiknymena« sind Gegenstände, Kultobjekte, die vorgezeigt werden, z.B. vom Hierophanten, der seinen Namen daher hat, dass er die heiligen Dinge ($\tauὰ \iota\epsilon\rho\alpha$) durch Vorzeigen sichtbar macht ($\phi\sigma\tau\vee\sigma\theta\alpha$). »Legomena« schließlich bezieht sich auf alles, was bei der Handlung gesagt wird, im Sinn von Zurufen und kurzen Deuteworten, nicht im Sinn einer belehrenden Ansprache oder einer längeren Unterweisung. Man hat die Mysterienfeiern unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten definiert als »kollektive, symbolisch-esoterische Kommunikationshandlungen hauptsächlich analogen Charakters auf der Basis alter (z.T. orientalischer) Mythen«¹⁹.

¹⁸ T. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris*. Bd. 1–2 (MOU 9), Prag 1940/41; J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press 1970.

¹⁹ R. RECK, *Kommunikation und Gemeindeaufbau*. Eine Studie zur Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike (SBB 22), Stuttgart 1991, 137.

d) Schweigegebote, Arkandisziplin

Ebenso konstitutiv wie die Einweihung gehört zum Mysterienkult das korrespondierende Schweigegebot, das sich auf das Geschehen bei der Mysterienfeier bezieht. Was man dort erlebte, durfte man auf keinen Fall weitersagen. Es unterlag der Arkandisziplin. Verletzungen der Geheimhaltungspflicht wurden bestraft, gegebenenfalls sogar von Staats wegen mit Verbannung oder Tod. Dennoch entwickelte es sich zu einem regelrechten Sport, mehr oder minder deutlich auf die Mysterien anzuspielen und die Grenzen des Erlaubten zu strapazieren. Ohne Verletzung der Geheimhaltung gab es so viele Einzelheiten zu berichten, dass in der Antike monographische Abhandlungen über Mysterienkulte entstehen konnten.

Man darf auch fragen, ob es überhaupt sehr viel zu verraten gab. Wahrscheinlich vertrug das Erlebnis des Mysten es nicht, dem Licht des Tages ausgesetzt zu werden, weil es dem kritisch analysierenden Blick als Banalität erscheinen musste. Die Geheimhaltungspflicht hätte dann weniger eine inhaltliche als vielmehr eine formale und soziale Funktion. Sie verleiht dem ganzen Unternehmen die Aura des Geheimnisvollen und erhöht dadurch seine Attraktivität: »Das Erfolgsgeheimnis liegt vermutlich im ausgewogenen Verhältnis von Bekanntem und Verborgenem«²⁰.

e) Mythos und Ritus

Die Frage, was durch den Mysterienvollzug bezeichnet werden sollte, was, anders formuliert, die Heilsverheißung der Mysterienkulte war, gehen wir am besten an, indem wir das Verhältnis von Mythos und Ritus zu bestimmen versuchen. Allen Kulten liegt ein je verschiedener Göttermythos zugrunde, der vom Schicksal einer Gottheit erzählt. Meist legt sie einen Leidens- und Irrweg zurück, der am Ende aber oft zum Sieg führt. Der Ritus stellt in verkürzter Form diesen Weg dar und ermöglicht es so, dass der Einzuweihende hineingenommen wird in das Götterschicksal, Anteil gewinnt an ihren Mühen und vor allem an ihrem Sieg. So kommt eine rituelle Partizipation zustande, die in sich die Aussicht auf Gewinn von Heil, σωτηρία, birgt. Die Heilshoffnung kann innerweltlich angelegt sein und sich auf Schutz vor den mannigfachen Bedrängnissen des Lebens wie Krankheit, Armut, Gefahren auf Reisen und Tod richten. Sie kann aber auch ein besseres Schicksal nach dem Tod im Jenseits zum Inhalt haben. Es geht immer um eine Steigerung von Lebenskraft und Lebenserwartung, die durch die Teilhabe am unzerstörbaren Leben einer Gottheit gewährleistet werden soll (wiederum mit Walter Burkert: Mysterien vermitteln »durch Erfahrung des Heiligen einen neuen Status der Bewusstheit«²¹).

Für das Zeitverständnis, das hinter dem Mythos und seiner Aktualisierung im Ritus steht, ist trotz ihrer unverkennbaren neuplatonischen Färbung eine Bemerkung in einer theologi-

²⁰ Ebd. 140.

²¹ A.a.O. (s. Anm. 1) 18.

schen Schrift aus der Spätantike aufschlussreich. Von Pseudo-Sallustius erfahren wir, dass die im Mythos geschilderten Ereignisse niemals geschehen sind, immer aber da sind. »Und der Verstand sieht sie alle zugleich, die Rede aber sagt die einen zuerst, die anderen danach.«²² Trotz seiner narrativen Oberflächenstruktur berichtet der Mythos also nicht geschichtliche Ereignisse, sondern kündet vom ewigen, unveränderlichen Sein. Nur die Sprache entfaltet in chronologischer Abfolge, was der Verstand als zeitlose Einheit erkennt. Dass der Mythos grundsätzlich nicht am einmaligen geschichtlichen Ereignis haftet, erleichtert die Vorstellung von einer ständigen Wiederholung der Geschehensabfolge und eröffnet damit wiederum dem Einzuweihenden die Chance, sich in diesen zyklischen Ablauf hineinzugeben.

3. Überprüfung am Einzelfall

Nach Immanuel Kant ist Anschaulichkeit ohne Begriffe zwar blind, aber ebenso gilt, dass Begriffe ohne Anschauung leer bleiben. Theoretische Verhältnisbestimmungen schweben in der Luft, wenn es nicht gelingt, sie durch Rückführung auf ein gleichsam materielles Substrat zu erden. Wir wählen als geeignete Größe für eine Art Probebohrung die korinthische Gemeinde des Apostels Paulus aus.

3.1 Die Stadt Korinth

a) Literarische Zeugnisse

Verschaffen wir uns als Erstes einen Überblick über das Stadtbild, näherhin über die religiöse Landkarte der Stadt, in die Hinweise auf Mysterienkulte im engeren Sinn eingebettet sind. Ein literarisches Bild vom religiösen Leben Korinths entwirft Pausanias, der ca. 100 Jahre nach Paulus Korinth besucht, im zweiten Buch seiner Beschreibung Griechenlands²³. Er stößt bei seinen Wanderungen auf Altäre, Heiligtümer und Statuen des Melikertes, eines Lokalheros, dem in römischer Zeit anscheinend ein Mysterienkult gewidmet war (II 1,3)²⁴, des Poseidon, der ephesinischen Artemis, des Dionysos als Lysisos

²² PSEUDO-SALLUSTIUS, *De diis et mundo* 4,9: Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεὶ καὶ ὁ μὲν νοῦς ἡμα πάντα ὄρῃ, ὁ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα, τὰ δὲ δεύτερα λέγει. Bei G. ROCHEFORT, *Saloustios: Des dieux et du monde* (CUFr), Paris 1960.

²³ Vgl. E. MEYER / F. ECKSTEIN, *Pausanias: Reisen in Griechenland*. Bd. 1, Bücher 1–4 (BAW), Zürich 1986; vgl. auch J. WISEMAN, »Corinth and Rome I: 228 B.C.–A.D. 267«, in: ANRW II/7.1 (1979) 438–548; J. MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology* (GNT 6), Collegeville 1983.

²⁴ Vgl. H. KÖSTER, »Melikertes at Isthmia: A Roman Mystery Cult«, in: D. L. BALCH / E. FERGUSON / W. MEEKS (Hrsg.), *Greeks, Romans, and Christians* (FS A. J. Malherbe), Minneapolis 1990, 355–366.

und als Bakchios, der bei den benachbarten Sikyonier im Mittelpunkt einer Geheimfeier stand (man hat dort in seinem Heiligtum einen Geheimgang ausgegraben, der möglicherweise der Erzielung mysterienhafter Effekte diente). Pausanias erwähnt ferner Zeus Hypsistos, Asklepios und einen Mysterienkult der großen Mutter. Auf dem Weg hinauf nach Akrokorinth liegen zwei Isis- und Sarapisheiligtümer und ein Tempel der eleusinischen Gottheiten Demeter und Kore mit Kultbildern, die man verborgen hält (II 4,7: οὐ φανερὰ ἔχουσι τὰ ἀγάλματα). Auf der Höhe selbst befindet sich ein Aphroditatemple, den man in der Forschung lange Zeit wohl zu Unrecht als Ort sakraler Prostitution verdächtigt hat.

Bei Apuleius im 11. Buch der *Metamorphosen* finden die Isisprozession, bei der Lucius aus einem Esel wieder zurückverwandelt wird in einen Menschen, und seine anschließende Einweihung in die Isismysterien nirgends anders statt als in Kenchreai, einem der beiden Häfen Korinths. Von Veranstaltungen bei den Isthmischen Spielen, die in der Nähe Korinths ihre Heimstatt haben, schreibt Plutarch, sie hätten des Nachts stattgefunden und eher einer *τελετή* (Einweihung, Mysterienfeier) geglichen als einem *πανηγυρισμός* (normales Fest; vgl. Thes 25,4). Zur Rahmung der Spiele zählt das Opfer eines schwarzen Stiers zu Ehren des Heros Palaimon, das Philostrat eine ehrwürdige, geheimnisvolle Sache nennt (*Imagines* 2,16).

b) Die Archäologie

Manches von dem, was Pausanias und die anderen Autoren beschreiben, können wir durch archäologische Funde sehr schön absichern. Wir übergehen die Agora von Korinth mit ihren zahlreichen Sakralbauten, unter anderem für Poseidon, Herakles und Hermes. Die Tempelanlage des Heilgottes Asklepios liegt an der nördlichen Stadtmauer. Dass man dort zahlreiche Nachbildungen von Körperteilen entdeckt hat, die als Votivgaben nach erfolgter Heilung dargebracht wurden, sollte uns wenigstens eine Anmerkung wert sein. Interessanter noch ist im Blick auf den ersten Korintherbrief die Tatsache, dass es dort auf einer Ebene unterhalb und seitlich von Tempel, Opferaltar und Abaton, d.h. dem »unzugänglichen Raum«, in dem sich die Heilsuchenden für den Inkubationsschlaf aufhielten, noch einen Hof mit angeschlossenen Speiseräumen gibt. Hier verzehrten die Tempelbesucher nach erfolgtem Dankopfer mit Familienangehörigen und Freunden das übrig gebliebene Fleisch der Opfertiere²⁵.

Ähnlich sieht es im Heiligtum von Demeter und Persephone auf halber Höhe aus. Zu den beiden Göttinnen ist zunächst festzuhalten, dass sie als Mutter und Tochter im Mittelpunkt der Mysterien von Eleusis, dem klassischen Vorbild aller griechischen Mysterienkulte, stehen. In ihrem Tempelareal stoßen wir gleichfalls, wie beim Asklepieion, auf Speiseräu-

²⁵ Vgl. M. LANG, *Cure and Cult in Ancient Corinth. A Guide to the Asklepieion* (American Excavations in Old Corinth. Corinth Notes 1), Princeton 1977.

me, klein in ihren Ausmaßen, für ca. 10–12 Personen gedacht, dafür in größerer Zahl vorhanden²⁶.

Für Isis und Sarapis haben die Ausgrabungen in Korinth²⁷ zumindest eine Weiheinschrift, zu datieren um ca. 50 n. Chr., zutage gefördert (*Excav.* 8,3 Nr. 57), und die archäologischen Funde im Hafen Kenchreai scheinen, wenn man den Auswertungen Glauben schenken darf, den Apuleiusbericht zu bestätigen²⁸. Im Areal der Isthmischen Spiele hat man Lampen eines eigentümlichen Typs gefunden, von denen man annimmt, dass sie Mysterienfeiern zuzuordnen sind. Außerdem wurden im Theater unterirdische Kammern entdeckt mit steinernen Liegen, Tischen, Kochgeschirr und Herd. Sie haben wahrscheinlich den am Wettkampf beteiligten Künstlervereinen für rituelle Mähler gedient.

3.2 Die korinthische Korrespondenz

Dass hier ein entsprechendes Umfeld gegeben war, wird man also schwerlich bestreiten können. Wie sieht es nun von der anderen Seite, von der christlichen Gemeinde her aus? Ich stelle im Folgenden einfach einige Daten zusammen, die einschlägig sein könnten und die in der Forschung genannt werden, ohne sie alle abschließend zu bewerten.²⁹

a) Einzelmotive

Der größere Teil der Gemeinde hat sich vom Heidentum weg, z.T. mit einer Vermittlung, die über die jüdische Synagoge verlief, dem christlichen Glauben zugewandt. Paulus redet seine Adressaten in 1 Kor 12,2 an: »Ihr wisst doch, als ihr noch Heiden wart, wie ihr da willenlos fortgerissen wurdet zu der Verehrung stummer Götzen.« Das enthält auch eine Anspielung auf den ekstatischen Charakter dieser Kulte, wie wir ihn z.B. bei der Dionysosverehrung vermuten dürfen. Dass Paulus in 1 Kor 1,11 »Leute der Chloe« als Überbringer von Nachrichten erwähnt, darf man sicher nicht überbewerten, wie es schon geschehen ist: Chloe, die »Grüne«, sei Beiname der Demeter, und Paulus verrate hier Bekanntschaft mit Demetermysten. Eher kann man schon die enge Verbindung von Täufer

²⁶ Vgl. N. BOOKIDIS / R. S. STROUD, *Demeter and Persephone in Ancient Corinth* (American Excavations in Old Corinth. Corinth Notes 2), Princeton 1987; N. BOOKIDIS, »Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions«, in: O. MURRAY (Hrsg.), *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford 1980, 86–94.

²⁷ Vgl. dazu: *Corinth. Results of Excavation Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*. Bd. 1–16 (in mehreren Teilbänden), Cambridge, Ma. / Princeton 1929–1977 (und Fortsetzungen).

²⁸ Vgl. R. SCRANTON u.A., *Kenchreai: Eastern Port of Corinth. I. Topography and Architecture*, Leiden 1978, 53–78 (Isisheiligtum).

²⁹ Dazu nenne ich nur die neuesten Kommentare: R. F. COLLINS, *First Corinthians* (Sacra Pagina 7), Collegeville 1999; H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther*. Kapitel 5,1–11,1 (ÖTBK 7/2), Gütersloh / Würzburg 2000; A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/I), Tübingen 2000; A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC), Grand Rapids 2000.

und Täufling bei den Korinthern, die Paulus in 1 Kor 1,12–18 erstaunt feststellt und die sich bis zur Verleihung des Vatertitels an den, der getauft hat, steigert (4,15), in Analogie zum Verhältnis von Myste und Mystagoge bei Apuleius verstehen. In 1 Kor 13,1 spricht Paulus wegwerfend vom »klingenden Kymbalon«, einem klassischen Instrument im Kybele- und Attiskult. Die Verbindung von Begriffen wie *μυστήριον* und *τέλειος* (»vollkommen« oder »vollendet eingeweiht«) in 1 Kor 2–3 und den damit verbundenen Anschein von Esoterik – Paulus verkündet verborgene Weisheit im Geheimnis unter Vollkommenen (2,6f.) – wird man eher mit der Apokalyptik im oben beschriebenen Sinn zusammenbringen, muss sich aber auch überlegen, wie das auf manche Korinther gewirkt haben mag. Wenn Paulus in 2 Kor 12,4 bekennt, bei einer visionären Erfahrung habe er *ὅρητα ψῆματα* gehört, »unsagbare Worte, die kein Mensch aussprechen darf«, kann er sich dafür nicht mehr auf die Apokalyptik berufen, sondern macht eindeutig eine Anleihe bei der Sprache der Mysterienkulte mit ihrer Arkandisziplin. Das Bild von der Ernährung mit Milch in 1 Kor 3,2 wiederum ist zu einem solchen Gemeinplatz geworden, dass man dafür nicht unbedingt auf den Verzehr von Milch in den Mysterienkulten zu rekurrieren braucht.

b) Die Taufe

Auffällig ist die korinthische Sitte einer stellvertretenden Taufe für die Verstorbenen, die Paulus sogar als Argument für seine Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung einsetzt: »Was tun denn die, die sich für die Toten taufen lassen? Wenn Tote überhaupt nicht auferstehen, weshalb lassen sie sich dann für sie taufen?« (1 Kor 15,29). Hier berufen sich die Ausleger in der Regel auf Parallelen in den Mysterien und erschließen daraus für die Korinther ein nahezu magisches Sakramentsverständnis, letzteres zu Recht, weil es auch im Umkreis des Herrenmahls seine Bestätigung findet. Wir stoßen damit erneut auf das Sakrament der Initiation, auf die Taufe, und das ist sicher einer der neuralgischen Punkte der Diskussion.

In der korinthischen Korrespondenz werden wir diesbezüglich nicht weiter fündig, wohl aber im Römerbrief, den Paulus immerhin in Korinth niederschrieb bzw. dort dem Tertius in die Feder diktierte. In Röm 6,1–11 steht der große Tauftext, innerhalb dessen Paulus von der Taufe sagt, sie nehme uns mit hinein in das Sterben Jesu Christi und mache uns damit gleichförmig, schenke aber auch Hoffnung auf Teilhabe an Jesu Auferstehung. Rein formal gesehen, kann man sich schon an das erinnert fühlen, was Plutarch in *De Iside et Osiride* 27 (361D) über den Inhalt der Isismysterien sagt³⁰:

»Nach ihrem Sieg über Typhon vergisst Isis nicht ihr Ringen und die Kämpfe, die sie ertragen hat, noch wollte sie, dass ihre Irrfahrten und die vielen Taten ihrer Weisheit und Mannhaftigkeit in Vergessenheit und Schweigen untergingen. Deshalb vermischt sie Bilder, Andeutungen und Nachahmungen (*εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μημάτων*) der damaligen Leiden mit den heiligsten Mysterienweihen (*τελεταῖς*). So schuf sie ein

³⁰ Vgl. dazu die Monographien von HOPFNER und GRIFFITHS oben in Anm. 18.

Lehrstück der Frömmigkeit und einen Trost für Männer und Frauen, die sich in ähnlichem Unglück befinden.«

Allerdings fehlt dabei die Auferstehung. Auf Isis bezogen, würde das auch keinen Sinn machen. Betroffen wäre ihr Brudergemahl Osiris, den Seth-Typhon zerstückelt hat und dessen Teile Isis zusammensucht. Aber Osiris wird im Endergebnis als Herrscher in der Unterwelt eingesetzt, was im ägyptischen Denkrahmen sehr viel bedeutet, jedoch etwas anderes ist als die neutestamentliche Rede von der Auferstehung. Persephone, Demeters Tochter, kehrt, um ein anderes Beispiel zu wählen, zwar aus der Unterwelt zu ihrer Mutter zurück, aber nur für einen Teil des Jahres. Den Rest verbringt sie bei ihrem Gatten Pluto im Hades. Bei Attis wachsen die Haare weiter, und ein kleiner Finger bewegt sich. Hier muss man schon genau hinsehen, und man wird, wenn man das tut, auch gravierende Unterschiede entdecken.

c) Das Herrenmahl

Wenn wir wieder zum ersten Korintherbrief zurückkehren, steht hier im Vordergrund zweifellos das Herrenmahl, das direkt in 1 Kor 10 und 1 Kor 11 Thema ist und indirekt auch an anderen Stellen angesprochen wird (z.B. im Gleichnis von der Gemeinde als Leib in 1 Kor 12). Allein damit könnte man ein Buch füllen³¹. Wir müssen uns hier beschränken und wählen zum Abschluss dieses Teils nur noch drei weitere Kontaktstellen aus.

– Koinonia

Paulus schreibt in 1 Kor 10,16, dass beim Herrenmahl κοινωνία, auf lateinisch *communio*, entstehe, Gemeinschaft mit Christus, vertreten durch seinen Leib und sein Blut, Gemeinschaft, die in der gemeinsamen Teilhabe am Brot, das gebrochen wird, und am Becher, aus dem getrunken wird, zustande kommt. Das wertet er in 10,20f. dann so aus, dass sich daraus die Unvereinbarkeit einer Teilnahme am Herrenmahl und einer Partizipation am Tisch und am Becher der Dämonen ergibt. Durch Letzteres würde man zum κοινωνός, zum Genossen der Dämonen.

Anvisiert sind damit heidnische Opfermähler, vor allem solche vom Kommuniontyp, die also die Herstellung eines Gemeinschaftsverhältnisses betonen. Das können vor allem auch Mysterienmäher gewesen sein. Das Wort κοινωνία kommt in der griechischen Bibel, der Septuaginta, kaum vor, wohl aber begegnet es häufiger in der Sakralsprache paganer Texte. Sarapis, eine graeco-ägyptische Neuschöpfung, war uns oben schon in Korinth begegnet. Von ihm führt 143/44 n. Chr. der Rhetor Aelius Aristides in einen überschwänglichen Lobpreis aus (*Oratio 45,17.32.49f.*)³²:

³¹ Vgl. H. J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA NF 15), Münster 1982, ²1986; s. jetzt auch A. B. MACGOWAN, *Ascetic Eucharist: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999.

³² Vgl. A. HÖFLER, *Der Sarapishymnus des Ailius Aristides* (TBAW 27), Stuttgart 1935.

»Und ferner feiern die Menschen mit diesem Gott allein in besonderer Weise die Opfergemeinschaft im wahren Sinn des Wortes (κοινωνοῦσιν ... τὴν ἀκριβῆν κοινωνίαν): Sie laden ihn zu ihrem Herd, geben ihm als Tischherr und Gastgeber den besten Platz. Während an den anderen Festmählern bald der, bald jener Gott teilnimmt, bedeutet Sarapis gleicherweise bei allen die ehrende Krone, indem er als Symposiarch waltet inmitten derer, die sich in seinem Namen versammeln ... So ist dieser Gott Spendengeber und Spendenempfänger in einem, ist zum Jubelfest Kommender und zugleich die Festteilnehmer zu sich Ladender.«

– Götzenopfermähler

Dazu passt eine weitere Beobachtung. Die Thematisierung des Koinoniagedankens steht bei Paulus im Kontext der Frage, wie man als Christ mit Götzenopfermählern und Götzenopferfleisch umgehen soll, ob man an der Feier teilnehmen und vom Fleisch essen darf oder nicht bzw. welche Bedingungen zu beachten sind. In diesem Zusammenhang konstruiert Paulus in 1 Kor 8,10 einen realen Fall: »Wenn nun einer dich im Götzentempel (ἐν τῷ εἰδωλείῳ) zu Tische liegen sieht ...« Der Angesprochene ist ein Christ mit hohem Selbstgefühl, der meint, ihn tangiere das alles nicht. Bei dem unbestimmten Beobachter handelt es sich um einen Christen mit »schwachem Gewissen«, der sich skandalisiert fühlt. Wir denken dabei sofort an die Speiseräume im Asklepieion und im Heiligtum von Demeter und Kore. Später bespricht Paulus noch die Möglichkeit, dass ein Nichtchrist seinen christlichen Bekannten einlädt (10,27: καλεῖ), wahrscheinlich ins eigene Haus. Was auch die Einladung ins Privathaus implizieren konnte und wie man sich die Einladung ins Tempelrestaurant vorzustellen hat, illustrieren Einladungsbilletts zu Sarapismählern und ähnlichen Veranstaltungen. Auch wenn die erhaltenen Zeugnisse aus dem Ägypten des 2. Jahrhunderts n. Chr. stammen, dürfen wir in heuristischer Absicht einiges davon auch hier heranziehen³³.

POxy 523.

»Es bittet Dich Antonius, Sohn des Ptolemäus,
bei ihm zum (Speise)lager des Herrn
Sarapis, in den (Gebäuden) des Claudius Sarapion,
am 16., von 9 Uhr an.«

POxy 110.

»Es bittet Dich Chairemon,
zum Speisen zum Lager des Herrn
Sarapis im Sarapistempel morgen,
das ist der 15., ab 9 Uhr.«

³³ Eine Zusammenstellung der Einladungsbillets findet sich bei M. TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion* (SubEpi 21), Hildesheim 1985.

PFouad 76:

»Es bittet dich Sarapous
zum Speisen ins Heilig-
tum der Herrin Isis
im Haus, morgen,
das ist der 29., ab 9 Uhr.«

Auch »in seinem väterlichen Haus« (PYale 85) und »in seinem eigenen Haus« (POslo 157) kommt vor. Das Gymnasium wird als Ort der Festivität genannt (POxy 2147), aber auch das Heiligtum der Demeter (POxy 1485) oder das einer sonst wenig bekannten Thoeris, und dorthin lädt der Gott sogar selbst ein, vertreten wohl durch einen seiner Priester (PKöln 57: »Es lädt Dich ein der Gott zum Lager, das stattfindet im Heiligtum der Thoeris ...«). Bei solchen Mählern, kann man sich vorstellen, gelten der Gott Sarapis oder auch die Göttin Isis mit den Worten des Aristides wenigstens pro forma als Spendengeber und Spendenempfänger in einem, als Gastgeber, der einlädt, oder als Gastgeberin, die einlädt, und als Anwesende beim Mahl. Es kommt hinzu, dass Sarapis wie andere orientalische Gottheiten auch als Kyrios, »Herr«, bezeichnet wurde. Dass manche Neugetauften ein wenig durcheinander kamen mit den verschiedenen Kyrioi und ihrer Präsenz beim Mahl, kann man nachempfinden.

– Kultätiologie

Als Letztes beschäftigen wir uns mit dem Stichwort Kultätiologie. Eine Kultätiologie dient der erzählenden Begründung und Erklärung einer Kulthandlung, die in einer Gemeinschaft geübt wird, und spiegelt zugleich deren Vollzug wieder. Um was es geht, können wir uns am Beispiel des homerischen Demeterhymnus und des Mysterienkultes von Eleusis klar machen. Der Hymnus erzählt: Die Göttin Demeter gelangt bei der Suche nach ihrer Tochter Persephone in den eleusinischen Königspalast. Schweigend und fastend sitzt sie auf einem fellbedeckten Hocker, wie die Mysten es beim ersten Weihegrad tun. Wein zu trinken lehnt sie ab, bittet aber um einen Mischtrank, »Kykeon« geheißen und bestehend aus Gerste, Wasser und Minze; ihn nimmt die Göttin zu sich »des heiligen Brauches wegen« (*Homerischer Hymnus auf Demeter* 206-211)³⁴:

»Metaneira aber füllte den Becher und bot ihr
honigsüßen Wein; doch die Göttin verneinte und sagte,
roten Wein zu trinken sei ihr nicht gestattet, sie solle
Gerste und Wasser mit zarter Minze ihr mischen zum Schlürfen.
Diese rührte wie befohlen den Trank (κυκεῶν) und gab ihn der Göttin.
Deo nahm ihn des heiligen Brauches wegen (όστης ἐνεκεν) und trank ihn.«

³⁴ Vgl. A. WEIHER, *Homerische Hymnen* (TuscBü), München 1970; N. J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974; H. P. FOLEY (Hrsg.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton 1994.

Wir können »um des heiligen Brauches willen«, ὄστις ἔνεκεν im Griechischen, gar nicht mit einem einzigen Satz wirklich wiedergeben, wir können es nur verschieden umschreiben: um den Ritus zu stiften, um ihn zu bewahren und einzuhalten, um ihn vorzuerzieren und einzuüben. In der mythischen Erzählung begründet Demeter den Ritus, gleichzeitig agiert sie aber auch schon als Prototyp aller künftigen Mysterien und vollzieht selbst nach, was sie gestiftet hat. Hier wird der ätiologische Charakter der mythischen Erzählung an der Textoberfläche sichtbar. Eine solche Stelle erlaubt es, das ganze Erzählgeschehen transparent werden zu lassen auf den Vollzug des Mysterienrituals hin. Ovid hat dieses Entsprechungsverhältnis folgendermaßen ausformuliert: »Weil bei beginnender Nacht die Göttin ihr Fasten beendet, halten auch heute beim Anblick der Sterne die Mysterien ihr Mahl.«³⁵ Es verwundert daher nicht, wenn etliche Jahrhunderte später Clemens von Alexandrien eine Parole aus den Eleusinischen Mysterien zitiert, wo der Myste u.a.bekennt: »Ich habe den Mischtrank (Kykeon) getrunken« (*Protr* 21,2: ἔπιον τὸν κυκεῶνα).

Auch die neutestamentlichen Abendmahlstexte geben, obwohl sie sich ausdrücklich auf das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern beziehen, indirekt einen Durchblick frei auf die Gemeindefeier, die in dem Anfangsgeschehen gründet. Dass wir es mit kultbegründenden, heiligen Texten zu tun haben, sieht man bei Paulus schon an der Einleitung in 1 Kor 11,23: »Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch auch übergeben habe ...« Mit diesen Verben »empfangen« und »übergeben« (λαμβάνειν und παραδίδοναι) wird in der Philosophie die Weitergabe von Traditionen beschrieben und in der Mysterieninschrift aus Andania (SIG³ 739) die Weitergabe von heiligen Geräten und Texten³⁶. Es gibt in dieser Hinsicht nicht zu leugnende Analogien zwischen der Ätiologie des Herrenmahls und den Kulterzählungen der Mysterien.

Vorbehalte sind dann am Platz, wenn mit der Gattungsbestimmung unter der Hand auch ein negatives historisches Urteil gefällt und der Abendmahlsbericht als mythische Stiftungssage klassifiziert werden soll. Dem steuert im Text selbst die Formulierung entgegen: »Unser Herr Jesus, in der Nacht, da er ausgeliefert wurde ...« Anders als in der Mythendefinition des Sallustius ist die narrative Struktur nicht bloßes Beiwerk, sondern die rituelle Praxis der Gemeinde wird auf einen fixierbaren Zeitpunkt der jüngsten Vergangenheit zurückgeführt und damit in der Geschichte verankert.

³⁵ OVID, *Fasti* 4,535f.: *quae quia principio posuit ieunia noctis tempus habent mystae sidera visa cibi*; bei N. HOLZBERG, *Ovid: Fasti / Festkalender* (TuscBü), Zürich 1995.

³⁶ Eine Übersetzung leider nur von Teilen dieser Inschrift aus dem Jahr 92 v. Chr., die eine Mysterienprozession in Messenien regelt, bei J. LEIPOLDT / W. GRUNDMANN, *Umwelt des Urchristentums*. Bd. 2: Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1967, 89f.; eine vollständige Übersetzung ins Englische findet sich bei M. W. MEYER, *The Ancient Mysteries. A Sourcebook*, San Francisco 1987, 51–59.

4. Zur Auswertung

Was wir jetzt eigentlich tun müssten, wäre ein Doppeltes: Die Auswertung der Beispiele aus dem ersten Korintherbrief könnte sicher noch wesentlich vertieft werden. Wir brauchten aber auch eine ganze Serie von solchen Einzelstudien, die es uns allmählich erlauben würden, ein einigermaßen zuverlässiges Gesamtbild zusammenzusetzen. In einem notwendigerweise abgekürzten Verfahren versuchen wir nun, von der Basis des bisher Erarbeiteten aus einige allgemeine, hermeneutisch orientierte Schlüsse zu ziehen.

4.1 Anthropologie

Machen wir einmal ein Gedankenexperiment. Nehmen wir an, antike Mysterienkulte und frühes Christentum hätten zeitlich und geographisch rein gar nichts miteinander zu tun. Selbst dann wäre immer noch zu fragen, wie sich manche auffällige Verwandtschaften auf dem Gebiet der kultischen Praxis und ihrer Sinngebung erklären. Wir würden dann zu einem anthropologischen Lösungsansatz greifen. Das sähe etwa so aus: Bestimmte Verhaltensweisen und Erlebnisformen sind tief im Menschen, in seiner Psyche verankert, weil bestimmte Grunderfahrungen, die gemacht werden, sich ähneln, Erfahrungen mit Tod und Leben, mit Werden und Vergehen, mit Wachstum und Verfall, auch mit der Suche nach Erfüllung, nach einer Hoffnung, die trägt, und nach Möglichkeiten der Lebensbewältigung. Das Ausdruckspotential, mit dem der Mensch darauf reagieren kann, ist begrenzt. So groß ist der Vorrat an denkbaren Gesten und Handlungen, auf die man verfallen könnte, nicht. Deshalb drängen sich von der Erfahrungsbasis her (die man in modischem Zugriff auch noch soziobiologisch und ethologisch verbreitern kann) als religiöse Ausdrucksweisen immer wieder auf: rituelle Mäher, Waschungen, Salbungen, die Elemente Wasser und Feuer, Symbole wie Licht und Finsternis. Lebensübergänge bedürfen einer eigenen Gestaltung, was die Religionswissenschaft mit dem berühmten Begriff der »rites de passage« einfängt.

Auf dieser Grundlage würden sich sicher zahlreiche Konvergenzen und Parallelen bereits verstehen lassen, und das dürfen wir z.T. auch auf unsere Problemstellung ausweiten. Diese Einsicht ist keineswegs theologisch irrelevant. Es stellt sich dann nämlich die Frage, inwieweit Offenbarung an menschlichen Vorgegebenheiten anknüpft und darauf eingeht, ob sie wirklich immer nur als das ganz Fremde hereinbricht, so die dialektische Theologie, oder ob sie nicht auch Welt- und Lebenswirklichkeit annimmt und transformiert, wie es eine in manchen Zirkeln verpönte *theologia naturalis* sieht. Auch hier wäre also eine echte fundamentaltheologische Aufgabe gestellt.

4.2 Systemtheorie

Diese Überlegungen wären auch zu übertragen auf einen zweiten, religionssoziologisch inspirierten Ansatz. In der Systemtheorie (mit Niklas Luhmann als einem ihrer Hauptvertreter) wird Religion als soziales Zeichensystem verstanden, mit ganz bestimmten Funktionen innerhalb der Gesellschaft, die nur sie erbringen kann³⁷. So trägt sie (a) dazu bei, die erforderliche Reduktion von Handlungsmöglichkeiten mit sinnvollen Begründungen zu versehen. Das will sagen: Der Einzelne sieht sich einer theoretisch unendlichen Fülle von Handlungsmöglichkeiten konfrontiert (denken wir nur an die Berufswahl oder die Partnerwahl). Das ruft geradezu Schwindelgefühle hervor, und es könnte sich immer der nagende Verdacht einstellen, dass man das Schlechtere bevorzugt und das Bessere ausgeschlagen hat. Damit das Individuum nicht völlig verzagt, muss die Anzahl der Alternativen auf einen überschaubaren Komplex reduziert werden, und die einmal getroffene Entscheidung bedarf der ständigen Stabilisierung. Hilfe bei Lebensübergängen – die Hochzeitsfeier fällt uns unwillkürlich ein – sind genau hier anzusiedeln.

Religion leistet (b) einen unverzichtbaren Beitrag bei der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen. Diese stellen sich da ein, wo es nicht mehr weitergeht, wo Machbarkeit aufhört und Alternativen versiegen. Dazu zählt an prominenter Stelle der Tod, der eigene und der fremde, aber auch Erkrankung, Unglück, Scheitern im Beruf oder in der zwischenmenschlichen Beziehung. Zur Kommunikation über sogenannte letzte Fragen des Lebens baut Religion Symbolwelten auf, die sich aus mythischen Erzählungen, aus ritualisierten Gesten, aus Bildern und Bauwerken, aus Andachtsgegenständen und Gebetstexten zusammensetzen. Solche Symbolwelten tragen kulturspezifischen Charakter. Auch von hier aus braucht man sich nicht über die Ähnlichkeiten in den Bewältigungsstrategien zu wundern, vor allem dann nicht, wenn sich die einzelnen Antworten in einem kulturell relativ homogenen Raum herausgebildet haben.

4.3 Rezeption

Tatsächlich war es ja nicht so, wie im Gedankenexperiment angenommen. Tatsächlich werden Mysterienkulte und frühes Christentum von einem gemeinsamen kulturellen und zeitlichen Raum umschlossen. Was hier über das bisher Gesagte hinaus noch vor sich ging, kann man für die christliche Seite am besten als Rezeptionsprozesse charakterisieren. Bleiben wir bei den Sakramenten Taufe und Herrenmahl: Die radikale Spitzenthese der Religionsgeschichtler, beide Größen seien direkt aus den Mysterienkulten ausgeborgt, lässt

³⁷ Vgl. nur N. LUHMANN, *Funktion der Religion* (Theorie), Frankfurt a.M. 1977; DERS., *Die Religion der Gesellschaft*, Hrsg. von A. Kieserling, Frankfurt a.M. 2000; F. X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989; sehr geeignet als allgemeine Einführung ist H. WILLKE, *Systemtheorie*. Bd. 1: Grundlagen (UTB 1161), Stuttgart ⁶2000; Bd. 2: Interventionstheorie (UTB 1800), Stuttgart ³1999; Bd. 3: Steuerungstheorie (UTB 1840), Stuttgart ²1998.

sich in dieser Form nicht halten. Ebenso wenig aber genügt es, auf einen expliziten Stiftungsauftrag Jesu zu verweisen, mit dem wir bei den meisten Sakramenten doch in erhebliche Schwierigkeiten geraten. Die Taufe ist älter als das Christentum. Sie entstammt der jüdischen Täuferbewegung mit Johannes dem Täufer als ihrem Exponenten und greift auf priesterliche Reinheitsvorschriften und prophetische Endzeitverheißenungen im Alten Testament zurück. Für Jesus selbst sind u.a. Zeichenhandlungen und Symbolhandlungen charakteristisch, mit denen er bestimmte Aussagen sinnfällig zur Darstellung brachte. Als eine solche Zeichenhandlung kann man seine Mahlpraxis ansehen, die im Letzten Abendmahl einen markanten Knotenpunkt findet. Diese Ansätze werden in die nach-österliche Situation hinein übermittelt, hier rezipiert und ausgestaltet. Das war dann auch der Ort, sie gegebenenfalls anzureichern mit Ideen, die dem eigenen Verständnishorizont entstammten, was bei den Korinthern prompt eintrat und zu einer regelrechten Überschätzung der christlichen Zeichenhandlungen führte.

Man muss dabei auch noch bedenken, dass Waschungsriten und sakrale Mäher im Judentum zwar vorgegeben waren, dass aber das Judentum seinerseits nie eigentliche Sakramente entwickelt hat, sondern im Gegenteil christlicher Sakramentspraxis bis heute teils sehr kritisch gegenübersteht. Was kam hinzu? Ein Impuls, der von Jesus ausgeht, gewiss, aber doch nicht nur das. Ich wage zu behaupten, dass es ganz ohne die Interaktion mit griechisch-römischem Denken im Verlauf der Rezeptionsvorgänge zur Entstehung der christlichen Sakramentenlehre, wie wir sie kennen, nicht gekommen wäre.

4.4 Inkulturation

Nun steht uns für das, was hier geschehen ist, seit drei bis vier Jahrzehnten eine Denkfigur zur Verfügung, die wir früher so nicht kannten, nämlich die Kategorie der Inkulturation³⁸. Den Sitz im Leben dafür bildet die Missionstheologie. Auch die ältere Missionspraxis kannte die Forderung einer Adaptation oder Akkommodation: Die Missionare sollten sich anpassen an Lebensweise, Sprache, Kleidungssitten der einheimischen Kultur, damit das Evangelium nicht als fremder Importartikel erscheine. Die Forderung nach einer Inkulturation des Evangeliums reicht erklärtermaßen weiter. Die einheimischen Träger der jeweiligen Kultur sollen und wollen ihre eigene Theologie entwickeln, die das Evangelium in den Ausdrucksformen ihrer Umwelt auf allen Ebenen neu formuliert. Damit soll zugleich ein Beitrag geleistet werden zur Umwandlung der eigenen Kultur von innen her. Das verhilft auch dem korrespondierenden Gesichtspunkt

³⁸ Vgl. dazu nur K. HILPERT, »Inkulturation. Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie«, in: DERS. / K. H. OHLIG (Hrsg.), *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation der christlichen Gottesvorstellung* (FS G. Hasenhüttl), Zürich 1993, 13–32; A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll 1988; M. DHAVAMONY, *Christian Theology of Inculturation* (Documenta missionalia 24), Rom 1997; oder als exegetische Studie: H. MBACHU, *Inculturation Theology of the Jerusalem Council in Acts 15. An Inspiration for the Igbo Church Today* (EHS.T 520), Frankfurt a.M. 1995.

einer Evangelisierung der Kulturen zur Geltung. Beides gehört untrennbar zusammen, Inkulturation des Evangeliums und Evangelisierung der Kulturen.

Mich verwundert eigentlich etwas, dass der Gesichtspunkt einer Inkulturation des Evangeliums anfänglich so wenig angewendet wurde auf die früheste Phase urchristlicher Theologiegeschichte. Sie vollzog sich nämlich in einem echten Spannungsfeld von alttestamentlich-jüdischem Erbe einerseits und der griechisch-römischen Welt des Mittelmeerraums andererseits. Auch die christliche Botschaft musste sich gleich zu Beginn inkulturieren. Sie musste den Horizont des palästinensischen Judentums überschreiten und Fuß fassen in den Großstädten des westlichen Mittelmeerraums. Manche Ergebnisse dieses Inkulturationsprozesses sind uns selbstverständlich geworden, etwa die Freiheit von jüdischen Speisetabus, der Verzicht auf die Beschneidung, die Ersetzung des Sabbats durch den Sonntag. Damit, einen Vorgang der Inkulturation auch in Bezug auf die Sakramente anzunehmen, tun wir uns erheblich schwerer. Die ältere protestantische Theologie sprach von einer Hellenisierung des Christentums und deutete diese Hellenisierung als Abfall von den reinen Ursprüngen des Evangeliums. In bestimmtem Umfang hat diese Hellenisierung tatsächlich stattgefunden, aber ob sie ein Fluch war oder ein Segen oder einfach eine Notwendigkeit, steht noch längst nicht fest, und man wird das auch von Fall zu Fall kritisch sichten und je für sich beurteilen müssen.

Prinzipiell brauchten wir selbst mit Abhängigkeiten christlichen Glaubensgutes von anderen Gedankensystemen keine unüberwindlichen theologischen Probleme zu haben, wenn eine Überlegung von Karl Rahner, sicher einem unverdächtigen Zeugen, zutrifft, der einmal bemerkte, »daß der christliche Glaube gar kein Interesse daran haben muß und kann, daß seine Inhalte und Aussagen als grundsätzlich und faktisch sonst nirgends vorkommende nachgewiesen werden«, denn Ähnlichkeiten, selbst Abhängigkeiten würden nichts anderes beweisen, »als daß der lebendige Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, mit seinem Licht und seiner Gnade auch außerhalb der Zone am Werk ist, die die der Heilsgeschichte im engeren, theologischen Sinn ist«³⁹.

Zusammenfassung: Die Frage nach der Verhältnisbestimmung von antiken Mysterienkulten und Urchristentum, insbesondere auf dem Gebiet der Sakramente, hat schon Justin und Tertullian bewegt, und sie ist nie ganz zur Ruhe gekommen, auch wenn sie des Öfteren schon für überholt erklärt wurde. Manchmal helfen neue methodische Ansätze und neue Gesamtperspektiven aus Sackgassen heraus, in die sich die Forschung manövriert hat. Hilfestellungen bieten in unserem Fall die Systemtheorie und das Konzept der Inkulturation. Als konkreter Testfall dient die christliche Gemeinde in Korinth zur Zeit des Paulus. Wir befragen archäologische und literarische Quellen und zeichnen in das Bild, das sich für die Stadt Korinth daraus ergibt, die Daten ein, die wir aus der korinthischen Korrespondenz des Paulus noch gewinnen können.

Summary: The evaluation of the relationship between ancient mystery cults and early Christianity, especially with regard to the Christian sacraments, is an old problem, which has already troubled the

³⁹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*. Bd. 1, Einsiedeln ³1958, 93f.

fathers of the Church, among them Justin and Tertullian. And it is still an issue scholarship has do deal with, even though some have declared that this problem doesn't exist any more. Sometimes new methodologies and new perspectives provide help, when the scholarly discussion seems to have reached a dead end. In our case we can draw now on systemic theory and on the concept of acculturation. The Christian community in Corinth at the time of Paul will serve as a test case. We'll look for archaeological and literary sources first, and then we will fill the picture, which evolves from them, with the data we can still win from Paul's Corinthian correspondence.

Sumario: La pregunta por la relación de los antiguos cultos de misterios y el cristianismo, sobre todo en lo que se refiere a los sacramentos, ha interesado ya a Justino y Tertuliano; y no ha dejado de seguir interesando, aunque haya sido declarada con frecuencia como superada. Nuevos métodos y nuevas perspectivas globales pueden sacarnos a veces del callejón sin salida en que se encuentra la investigación. De especial ayuda son en nuestro caso la teoría del sistema y el concepto de incultura. Como caso concreto de estudio parte el artículo de la comunidad cristiana de Corinto en la época de Pablo. Se interpretan las fuentes arqueológicas y literarias y se dibujan en la imagen que de ellas se desprende para la ciudad de Corinto los datos que podemos tomar de la correspondencia coríntica de Pablo.

ZUR APOLOGETISCHEN UND ANTIHÄRETISCHEN AUSRICHTUNG DES RELIGIONSBEGRIFFES AUGUSTINS

von Jakob Speigl

Man darf davon ausgehen, dass Augustin die bunte Vielfalt der Religionen wahrnahm, die es zu seiner Zeit trotz des Sieges des Christentums weiterhin gab.¹

Aber er redete nicht gerne von den Religionen in der Mehrzahl.² Religiones sind bei ihm oft nur einzelne Religionsbräuche oder auch einzelne religiöse Überzeugungen, wie er solche Redeweise im Sprachgebrauch der Gegenseite vorfand.³ So leicht wie der Manichäer Faustus, der ungeniert von den drei Weltreligionen des Heidentums, Judentums und Christentums sprach⁴, tat Augustin sich nicht. Da er aber eine Schrift mit dem Titel »Die wahre Religion« hinterlassen hat, kommt dieser für seine Beurteilung der Pluralität der Religionen große Bedeutung zu. Außerdem sind aus seinen Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus, Donatismus und Pelagianismus, die ihn jahrzehntelang beschäftigten, Aufschlüsse zu erwarten, wie er die Häresien und Schismen im Verhältnis zur einen Religion beurteilte.⁵ Natürlich ist die Frage des Religions- und Konfessionspluralismus für Augustin nicht losgelöst von der Gottesfrage und von der Ekklesiologie zu beantworten. Aber es ist doch zu vertreten, einmal von seinem religio-Begriff her, an seine Wahrnehmung und Einschätzung des Pluralismus in Religionen und Konfessionen heranzugehen. So können aus der Schrift über die wahre Religion und aus den Kontroversen mit Manichäismus, Donatismus und Pelagianismus sicher die apologetischen und antihäretischen Akzentuierungen seines Religionsbegriffes besser verstanden werden. Die Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus scheint allerdings für diese Fragestellung auf den ersten Blick zunächst weniger interessant zu sein.

¹ Zu den heidnischen Religionen bei Augustin A. MANDOUZE, Saint Augustine et la religion romaine, in: *RechAug* I (1958), 187–223; H.-A. STEMPFL, *Die heidnische Religion in der Theologie Augustins*, Diss. Heidelberg 1964.

² Wenn er in ganz allgemeiner Weise die Pluralität von Religionsphänomenen und religiösen Gruppen ansprechen wollte, gebrauchte er gelegentlich auch den Ausdruck nomen religionis im Sinn von jeder Religion oder keiner Religion. c. *Faust.* XIX 11. *Mor.* 1,10. *Pecc. mer.* 3,17. Vgl. ep. 184 A,5. Die Werke Augustins werden nach dem Augustinus-Lexikon abgekürzt wiedergegeben.

³ c. *Faust.* XIII 13; ep. 102,8.

⁴ Tres in mundo religiones ... Iudaeos, christianos et gentes, c. *Faust.* XXXI 2.

⁵ Es wird kaum beachtet, dass es in den drei genannten Kontroversen nicht nur allgemein um die eine Religion ging, sondern dass dabei auch ausdrücklich mit dem Religionsbegriff, was oder bei wem religio sei oder nicht sei, gegeneinander argumentiert wurde. Vgl. zum Manichäismus c. *Faust.* XX 1f. 13. XIX 11. Zum Donatismus *Cresc.* II 3,4–7,9.

In der Schrift *De vera religione* geht er offensichtlich sehr hart auf die religiösen Irrwege los.⁶ Seine drastischen Kennzeichnungen als confusio (der Heiden), purgamenta (der Häretiker), squalor (der Schismatiker) und caecitas (der Juden) sind traditionell polemisch und inhaltlich unergiebig. Damit er zur Orientierung für den Weg zur wahren Religion etwas beitragen konnte⁷, musste er schon noch Genaueres sagen. Das apologetische Ziel, das er erreichen wollte, war sehr klar. Er wollte zeigen, dass die wahre Religion ebenso wenig bei Heiden und Juden wie bei Häretikern und Schismatikern zu finden ist. *Vera rel.* V 8f, wo er das sagt, ist eine der wenigen Stellen, an der er über alle religiösen Gruppierungen redet, von den Heiden angefangen über die Häretiker und Schismatiker bis zu den Juden. Hier ist in aller Kürze eine Kriteriologie für seine Beurteilung der verschiedenen Religionsgruppierungen im Verhältnis zur einen Religion zu finden.

Die Juden nehmen eine Sonderstellung ein. Das Judentum ist für den Bischof von Hippo unzertrennlich mit der einen und einzigen Religion verbunden. Denn der Ausgangspunkt und die Perspektive der wahren Religion sind und bleiben die von der göttlichen Vorsehung im Judentum »in der Zeitordnung« gestiftete »Geschichte und Prophetie« der Religion.⁸ So sehr man die Trennung von Judentum und Christentum auch bei Augustin als einen Überholvorgang in der Zeit verstehen kann, muss man doch beachten, dass er alles vom Alten Testament festhalten wollte, wenn auch nicht ad religionem, so doch ad testificationem.⁹ Als hinweisendes Zeugnis blieb das Judentum für die eine Religion erhalten. Das Judentum war nicht etwa ein für allemal und gänzlich aus der einen und wahren Religion herausgefallen. Es blieb ja auch für die nach Christus lebenden Juden die Möglichkeit, den Zeichen, die sie unverlierbar besaßen, zu folgen und so ihren sozusagen unterbrochenen Heilsweg fortzusetzen. Immer galt für Augustin die paulinische Einteilung des Heilswegs der Menschen ›vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade Christi‹. Er forderte, diese Zeiten nicht auseinanderzureißen, non dividamus tempora.¹⁰ Das hieß, es musste für den Einzelnen der ganze Heilsprozess gegenwärtig bleiben, damit jeder von seinem gegenwärtigen Standort aus einsteigen und forschreiten konnte. In diesem Sinn blieb das Judentum mit seiner Erwählung, seiner Propheten- und Messiasgeschichte in der einen Religion erhalten. Wenn somit die Juden die besten Voraussetzungen für die Religion

⁶ Kurz und bündig konnte er dabei so zusammenfassen: »So ist die Religion weder im Wirrwarr des Heidentums noch im Unflat der Häretiker, weder bei der Krankhaftigkeit der Sektierer noch bei der Blindheit des Judentums zu suchen. *Vera rel.* V 9: Quae cum ita sint, neque in confusione paganorum neque in purgamentis hereticorum neque in languore schismaticorum neque in caecitate Iudeorum quaerenda religio est. Übersetzung tlw. nach W. THIMME (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 971. 1991) 21. In *vera rel.* VI 10 spricht er über die Aufgabe der Kirche gegenüber Heiden, Häretikern, Schismatikern und Juden.

⁷ Nachdem Heiden, Häretiker und Schismatiker, sowie Juden zurückgewiesen seien, bliebe nur noch übrig, »uns an die christliche Religion zu halten«. *Tenenda est nobis christiana religio.* VII 12.

⁸ *Vera rel.* VII 13: Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae.

⁹ c. *Faust.* X 2. Testificatio meint den Hinweischarakter auf das Christentum, der auch in den Teilen des Alten Testaments noch zu finden ist, die für die Christen zu keiner direkten Gottesbeziehung (ad religionem) mehr führen können, wie z. B. die alten Speisengesetze.

¹⁰ So in der Kontroverse mit den Pelagianern *gr. et pecc.* or. 2, 26, 30.

haben, werden sie aber dann als »blind« bezeichnet¹¹; wenn sie diese Voraussetzungen nicht weiter verfolgen.

1. (*Wahre*) Philosophie und (*wahre*) Religion sind das Gleiche

Die Konzeption von der einen und einzigen Religion folgte für ihn aus dem Glauben an den einen Gott und sein geschichtliches Heilshandeln an den Menschen. Die Religion ist und bleibt von Gott der heiligen Geschichte eingestiftet und durch die in der Geschichte sich erfüllende Prophetie bestätigt. Die sich etwa findende Pluralität der religiösen Phänomene (*religiones*) war von der Konzeption der einen und einzigen Religion her zu klären, nach der immer gefragt werden musste. Die Frage, wie sie zur einen Religion stand, stellte er vor allem der Philosophie bzw. den besseren Philosophen, die dafür aufgeschlossener waren. Augustin ging davon aus, dass die Philosophie, wenn sie wirklich Erkenntnis der einen Wirklichkeit und auch der Wahrheit Gottes war, nicht in eine andere religiöse Richtung gehen konnte als auf die Verehrung des einen Gottes hin. Ein Verfehlen der Verehrung des einen Gottes musste auch als ein Versagen der Philosophie angemerkt werden. Bei den Philosophen war nach seiner Auffassung meistens der Fehler zu kritisieren, dass sie ihre Wahrheitssuche nicht mit der Religion/zusammenzuführen vermochten.¹² Die heidnischen Philosophen waren für ihn Leute, die Religion und Philosophie in einem Gegensatz stehen ließen, die in den heiligen Religionsdingen (*sacris*) keine Wahrheit suchten (*neque philosophantur*) und in der Wahrheitssuche (*philosophia*) nicht geheiligt wurden (*nec consecrantur*).¹³ Philosophie, d.h. Wahrheitsstreben (Lehre), und Religion, das heißt Gottesverehrung, dürfen sich aber nicht als etwas anderes und Verschiedenes gegenüberstehen. Non aliam esse *philosophiam* ... et aliam *religionem*.¹⁴ Das heißt, dass zur Religion zwei Dinge untrennbar zusammenstimmen müssen, die Wahrheitssuche (*philosophia*) und der Kult. Wegen des Auseinanderlaufens von Philosophie und Religion durfte man bei den Heiden »die Religion nicht suchen«. Er sah es als großes Verdienst des Christentums an, dass es diesen Hauptfehler des Heidentums, das Auseinanderklaffen von Lehre und Kult, beseitigt hat.¹⁵ Daraus folgte aber, dass Religion weder nur Kult sein konnte, noch eine religiöse Lehre ohne Kult schon Religion war. Mit dem Grundsatz, dass

¹¹ *Vera rel.* V 9 (Anm. 6).

¹² Th. KOBUSCH, Das Christentum als die Religion der Wahrheit. Überlegungen zu Augustins Begriff des Kultes, in: *REAug* 29 (1983), 97–128.101–104.

¹³ *Vera rel* VII 12. W. THIMME (Anm. 6) 25 übersetzt: »die, welche wohl gottesfürchtig sind, aber unweise, oder wohl wahrheitsbeflissen, aber nicht gottesfürchtig.«

¹⁴ *Vera rel* V 8. Schon Lactantius hatte gesagt, dass Religion und Weisheit nicht voneinander getrennt werden dürfen. *Divin. Inst.* IV 4. BA 9,331. I. BOCHET, »Non aliam esse *philosophiam* (...) et aliam *religionem*« (Augustin, *vera rel.* V 8), in: B. POUDERON / J. DORÉ (ed.), *Les Apologistes chrétiennes et la culture grecque* (ThH 105), Paris 1998, 333–353 zeigt, wie sehr Augustin mit dieser Argumentation in der christlich apologetischen Tradition seit Justin und Laktanz stand.

¹⁵ *Vera rel.* V 8. Vielleicht dachte Augustin hier an Paulus, der diesen Punkt grundlegend schon in Röm 1,21 kritisiert hatte, da die Heiden Gott zwar erkannten, aber ihn nicht verehrten und ihm nicht dankten.

in der Religion Kult und Lehre zusammenstimmen müssen, setzte Augustin sich entschieden ab von der verengenden Identifikation der Religion mit dem Kult, wie sie oftmals in der antiken römischen Religion anzutreffen war. Religion war für ihn nie bloß Kult, ohne eine Lehre der betreffenden Religion, wie auch die Erkenntnis Gottes der Philosophen nicht ohne Verehrung und Dank an Gott bleiben durfte.

2. Den Häresien und Schismen fehlt die Kult- und Glaubensgemeinschaft mit der wahren Religion

Das für die wahre Religion entscheidende Kriterium der nötigen Lehr- und Kulteinheit war in der apologetischen Auseinandersetzung mit dem Heidentum formuliert worden. Dies mag der Grund gewesen sein, warum Augustins Freund und Biograph Possidius das Buch über die wahre Religion zu den Werken gegen die Heiden zählte.¹⁶ In *vera rel.* V 8f hatte Augustin aber nicht nur die Heiden, sondern auch die Häretiker und die Schismatiker im Blick.¹⁷ Da Augustin in dem Prinzip, dass Lehre und Kult in der Religion übereinstimmen müssen, den großen Gegensatz der biblischen Religion und des Christentums zum Heidentum sieht, ist die Götterreligion wegen der Trennung von Philosophie und Religion unzuverlässig und verworren. Die wahre Religion dagegen, die die Übereinstimmung von Kult und Lehre konstitutiv voraussetzt, beweist mit ihrem Vorgehen gegen Häresien und Schismen, wie grundlegend wichtig jenes Prinzip ist. Mit den Häresien, die Abweichungen im Glauben und in der Lehre darstellen, besteht eben nicht nur keine Übereinstimmung in der Lehre, sondern gibt es auch keine Kult- und Sakramentengemeinschaft. Das Fehlen von Sakramentengemeinschaft überrascht in den Fällen nicht, so erklärt er weiter, wo Häretiker neben der Abweichung in Lehrfragen auch noch abweichende Sakramente haben, wie z.B. die Manichäer. Bemerkenswert ist dagegen, dass auch Leute mit gleichen Sakramenten wegen ihrer unterschiedlichen Lehre von der katholischen Gemeinschaft und der Teilnahme an den gleichen Sakramenten ausgeschlossen sind. Er vermerkt hier den Ausschluss von der Sakramentengemeinschaft als Reaktion auf die Irreligion und sieht das als Beweis dafür an, wie in der Religion Kult und Lehre zusammengehören müssen. Bezeichnenderweise, so fährt er fort, haben die Häretiker und Schismatiker völlig zu Recht ihre eigenen Namen und ihre eigenen Versammlungen. Das nicht bloß deswegen, weil sie sich selbst so genannt haben, sondern weil sie sich in den (der Religion feindlichen) Status der *superstitio* begeben haben.¹⁸ Die Häretiker geraten aber wegen der ihnen fehlenden christlichen Lehr- und Sakramenteneinheit in den Status einer *superstitio* im Vergleich zur

¹⁶ *Indiculus I 6* (WILMART 161).

¹⁷ Von den *Retractationes* her wird man besonders die stark antimanchäische Zielsetzung von *vera rel.* beachten, was ja auch der manichäische Adressat des Werkes, Romanianus, nahelegt.

¹⁸ *Vera rel.* V 9: *propria vocabula propriosque conventus non in sermone tantum, sed etiam in superstitione meruerunt.* Mit der Formulierung *non in sermone tantum, sed etiam in superstitione* ist der Unterschied gemeint, der zwischen der Bezeichnung und dem iudizierbaren Rechtsstatus der *superstitio* besteht.

Religion. Dabei ist es offensichtlich die gegensätzliche Lehre, die die unterbrochene Sakramentengemeinschaft zur superstition abgleiten lässt. Letztere Entwicklung zur superstition hat für sie religionspolitische Konsequenzen bei der Behandlung durch den Staat. Dazu s. unten. Die Schismen verstand er als beginnende Unterbrechung der Kult-, d.h. Sakramentengemeinschaft. Sie galten ihm als eine noch heilbare Krankheit, sofern die Betroffenen sich nicht noch weiter auch durch Häresie von der Religion entfernten.¹⁹

3. Der Manichäismus ist nicht gleichermaßen Religion

Wenn man nun der Einschätzung von Häresie und Schisma als Devianz der Religion weiter nachgehen will, dann ist einiges Wichtige dafür über *vera rel.* hinaus aus den entsprechenden Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus und dem Donatismus bzw. aus den antimanchäischen und antidonatistischen Schriften zu holen. Die vorwiegend philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Manichäismus schloss sich an seine philosophischen Frühschriften an. In der Kontroverse mit den Manichäern schrieb Augustin einmal, »es geht um die Religion«.²⁰ In den antimanchäischen Hauptwerken war er auch bestrebt, Freunde zu überzeugen und vom Manichäismus wegzubringen.²¹ Die Auseinandersetzung wurde fortgesetzt in vielen Disputationen mit einzelnen Manichäern bis hin zuletzt mit dem »Bischof« Faustus²², wo die Religionsdiskussion Augustins mit dem Manichäismus einen Höhepunkt erreicht. Da *vera rel.* dem Romanianus, einem der ihnen gewidmet war, hatten sich die Manichäer durch dieses Buch ein weiteres Mal herausgeführt gefühlt. Faustus, der für die Manichäer zur Feder griff, gab als Ziel an, dem Letzten, der es noch nicht verstand, zeigen zu wollen, »dass unsere Religion mit den Heiden nichts zu tun hat«.²³ Der Streit um den Zusammenhang mit dem Heidentum artikulierte sich in der Frage, ob der Manichäismus eine secta oder ein schisma im Verhältnis zum Heidentum ist. Dabei wird der damalige Sekten- und Schismabegriff des Faustus und des Augustinus erkennbar.

Faustus sprach unbefangen von den drei Weltreligionen der Juden, der Christen und der Heiden.²⁴ In seinem Sinn könnte man diese drei auch sectae nennen²⁵, die in Lehre und Kult völlig eigenständige religiöse Gruppen bildeten. Er legte Wert darauf, das zu betonen, wenn Augustinus die Manichäer mit dem Heidentum in Verbindung brachte und gar sagte, wegen

¹⁹ *Vera rel* V 9.

²⁰ *Gn. adv. Man.* XXIX 43.

²¹ Vor allem in *util. cred.* und *vera rel.* Zur antimanchäischen Ausrichtung des augustinischen Religionsbegriffes vgl. auch J. SPEIGL, Der Religionsbegriff Augustins, in: *AHC* 27/28 (1995/96) 44–50.54–58.

²² *CSEL* 25, 249–797.

²³ *c. Faust.* XX 1.

²⁴ *c. Faust.* XXXI 2.

²⁵ Vgl. eine Art Definition von secta in *c. Faust.* XX 3: Das Sectasein aber besteht im Vertreten einer ganz anderen Meinung als der der Übrigen, verbunden mit der Einrichtung eines eigenen und ganz unterschiedlichen Kultes der Gottheit.

ihrer Verehrung der Sonne seien sie nicht eine secta, eine völlig eigenständige Gruppe gegenüber den Heiden, sondern ein schisma von ihnen.²⁶ Dagegen wollte jetzt umgekehrt Faustus beweisen, dass eher die Christen den Heiden nahestanden und nur ein schisma von ihnen waren.²⁷ Eigentlich gebe es nur zwei wirklich unterschiedene sectae, das Heidentum und die Manichäer.²⁸ Dagegen meinte Augustinus, wenn man wolle, könne man in anderer Hinsicht die verschiedenen Glaubensüberzeugungen auch noch in andere Gruppen (sectae) einteilen.²⁹ Er bestand nicht darauf, dass man die Manichäer unbedingt ein schisma von den Heiden und nicht eine secta im Vergleich zu ihnen nennen müsse. Er habe sie weder Heiden genannt noch ein Schisma von den Heiden, sondern gesagt, dass sie mit den Heiden wegen der Verehrung von vielen Göttern eine gewisse Ähnlichkeit haben.³⁰ Er verlässt damit die unfruchtbare Debatte. Gut, so meint er weiter, so sind weder wir ein Schisma von den Heiden, von denen wir uns weit zum Besseren unterscheiden, aber auch ihr seid kein Schisma von ihnen, weil ihr ziemlich weit von ihnen wegsteht zum Schlechteren hin.³¹ Von der unergiebigen Auseinandersetzung bleibt jedoch zurück, dass man nachfolgend das Wort secta von Augustin immer negativ ausgemalt findet, wenn er es von den Manichäern gebraucht.³² Die Diskussion zwischen Faustus und Augustinus dürfte nicht wenig zur Entstehung des historischen Sektenbegriffes beigetragen haben. Ein neutraler Begriff secta wurde vor allem von Faustus verwendet, ist aber auch bei Augustinus vorhanden³³, und bedeutete ursprünglich eine von anderen religiösen Gruppen in jeder Hinsicht unabhängige und eigenständige Religionsgemeinschaft. So wie secta, von Augustinus auf die Manichäer angewendet, einen stark pejorativen Beigeschmack bekam, so ist die Diskussion zwischen den beiden nordafrikanischen Kontrahenten auch für die Bedeutung des Wortes schisma bedeutungsvoll geworden. Beide Seiten hatten versucht, sich gegenseitig ein Zusammengehören mit dem Heidentum anzulasten, und warfen sich ihre Entstehung als eine Trennung vom Heidentum vor. Im Wort schisma schwang bei ihnen geradezu der Trennungsakt von einer anderen religiösen Gruppe mit. Doch auch hier muss man feststellen, mit den gegenseitigen Vorwürfen über das eigentliche Zusammengehören mit dem Heidentum, von dem man sich dann aus weniger tiefgehenden Gründen getrennt habe, konnte man kaum miteinander ins Gespräch kommen.

²⁶ »Warum verehrt ihr die Sonne, wenn ihr nicht vielmehr Heiden seid und eine Abspaltung (schisma) von den Heiden und nicht etwa eine eigene Gruppe (secta)?«, c. *Faust.* XX 1. vgl. ebd. 3: nos non sectam, sed schisma gentium nuncupasti.

²⁷ c. *Faust.* XX 4. Die Christen hätten sich ja nicht weit von den Heiden entfernt, da sie doch von diesen die Meinung übernommen hätten, dass alles von einem einzigen Prinzip (monarchia) seinen Ursprung habe, d.h. alles von Gott komme. Ihre Opfer hätten sie in Agaben verwandelt, die Götzen in Märtyrer usw. Die Juden hätten nur die Götzenbilder weggelassen, Tempel, Opfer, Altäre und Priestertümer jedoch beibehalten, manchmal noch abergläubischer als die Heiden. Darum seien die kirchlichen Christen und die Juden schismata des Heidentums.

²⁸ c. *Faust.* XX 4.

²⁹ c. *Faust.* XX 10.

³⁰ c. *Faust.* XX 5.

³¹ c. *Faust.* XX 23.

³² c. *Faust.* I 1 (nefandus error); V 6 (vanissimus error); XVIII 7 (vanissima); XX 23 (sacrilega vanitas); XXII 50 (detestabilis). In neutralem ebenso wie pejorativem Sinn findet sich secta in den Entscheidungen des Codex Theodosianus XVI 5 gegen die Häretiker.

³³ Außer in *vera rel.* z.B. auch *ep.* 102,2.

Einander näher kommen konnte man sich dagegen eher in der augustinischen Nachfrage nach der erforderlichen Übereinstimmung von Lehre und Kult. Faustus scheint diese Anforderung akzeptiert zu haben. Jedenfalls zeigt es sich, dass er sie bei seinen Argumentationen zur Verteidigung des Manichäismus ständig beachtete. Wie Augustin, so nennt auch Faustus Lehre und Kult oft als wesentliche Bestandteile der Religion nebeneinander.³⁴ Aber auch, was die Hauptlehre der Religion für sich allein genommen angeht, scheint Faustus mithalten zu wollen. Augustin hatte gefordert, »von Gott dem Vater und seiner Weisheit und von der göttlichen Gabe (des Geistes)« richtig zu denken und zu lehren.³⁵ Faustus begann nach der Feststellung, dass seine Religion mit den Heiden nichts gemein hat, sofort damit, ein trinitarisches Glaubensbekenntnis vorzutragen.³⁶ Was neben der richtigen Lehre den Kult anging, hatte Augustin eine Verschiedenheit des Ritus bei den Sakramenten nicht zugelassen.³⁷ Er hatte gleiche (paria) Sakamente gefordert³⁸ und den Vorwurf erhoben, dass sich die Manichäer mit einer Disparität im Sakamentenritus verfehlt hätten. Die Disparität im Sakamentenritus konnte Faustus nicht bestreiten. Er sprach offen von einer solchen Disparität. Es war deswegen wohl als Entlastungsangriff gedacht, wenn er den Christen wie den Juden den Vorwurf machte, dass sie sich in den Dingen des Ritus und Kultes kaum von den Heiden unterschieden.³⁹ Trotzdem versuchte er es auch, eine Art Gleichwertigkeit des manichäischen Kultes mit dem der Christen zu beweisen. Damit musste er sich schwer tun. Aber er sagt überraschend: Wir und ihr haben die gleiche (par) religio.⁴⁰ Und er erläutert das am Sakrament des leidenden Jesus. Er spricht vom leidenden Jesus (patibilem Jesum), der von jedem Holz (Baum) hängt. Dieser sei bei ihnen auf das Universum bezogen (circa universa), bei den Christen aber auf Brot und Kelch ausgerichtet (erga panem et calicem). Es liege die gleiche Religion vor. Faustus suchte also die Verschiedenheit im Ritus mit der behaupteten Übereinstimmung in der Religion zu überspielen. Die bemerkenswerte Unterscheidung von ritus und religio lässt vermuten, dass religio bei Faustus hier eine theologische und glaubensmäßige Überzeugung meint. Jedenfalls geht Augustinus in einem solchen Sinn auf Faustus ein und wehrt ihn gleichzeitig theologisch ab. Er anerkennt die religio des patibilis Jesus circa universa nicht als sacramentum religionis, weil ihr die Danksagung fehle.⁴¹ Ein theologischer Inhalt von religio als Verständigungsbasis zwischen Manichäern und kirchlichen Christen wird aber auch von Faustus selbst in Frage gestellt,

³⁴ Augustin, *vera rel.* V 8: *sacra* und *sententias*; *sapientia* und *religio*. V 9: *sacramenta* und *sententia*. Faustus in c. *Faust.* XX 3: *eadem opinans* und *eodem ritu colens*; *alia opinans* und *alio ritu divinitatis cultura*; c. *Faust* XX 4: *opinio* und *cultura*; *ritus* und *fides*; *opinio* und *sacrificia*; *sacrorum ritus* und *opinio*; *fides* und *ritus*.

³⁵ *Vera rel* V 8; vgl. VII 13: den einen Gottvater, Sohn und Heiligen Geist.

³⁶ c. *Faust.* XX 2. »Wir verehren nämlich die eine und selbe göttliche Majestät des göttlich allmächtigen Vaters und seines Sohnes Christus und des Heiligen Geistes«.

³⁷ Die Manichäer dürfen sich nicht ritu sacramentorum unterscheiden. *vera rel.* V 9.

³⁸ *Vera rel* V 9 sacramentorum ritu dispares ... Paria sacramenta celebrantes ... Quamvis parium sacramentorum.

³⁹ c. *Faust.* XX 4.

⁴⁰ c. *Faust.* XX 2: quapropter et nobis circa universa et vobis similiter erga panem et calicem par religio est.

⁴¹ c. *Faust.* XX 13. Das Argument überrascht nicht, wenn man bedenkt, dass in den Evangelien und bei Paulus das Dankgebet beim letzten Mahl Jesu als wesentliches Element erscheint, vgl. Mk 14,22f; Mt 26,26f; Lk 22,17 und 1Kor 11,24. Außerdem hatte Paulus Röm 1,21 bei der heidnischen Religion das fehlende Danken kritisiert.

wenn er zugibt, dass die Manichäer Jesus »mit einem anderen Ritus« verehren »und mit einem anderen Glauben«⁴² als die Katholiken.

4. Die geschichtliche Entwicklung des Ritus ist festgelegt in der Religion

Was bei verschiedenem Glauben und verschiedenem Ritus die gleiche religio sein soll, das ist wirklich schwer zu verstehen. Aber vielleicht kann da eine andere Stelle weiterhelfen, wo er ebenfalls ritus und religio unterscheidet. Von der Bekehrung des Paulus zum Christentum sagt Faustus einmal, dass der Apostel dabei nicht so sehr die Religion abgelegt als nur den Ritus geändert habe.⁴³ Religio wäre hier wohl im Gegensatz zum äußeren Ritus die innere Gottesbeziehung. Vielleicht hat er also eine gleiche Gottesbeziehung für Christen und Manichäer annehmen wollen, obwohl sie sich im Kult und sogar im Glauben unterscheiden. Jedenfalls stellte Faustus eine große Ritusvielfalt fest und führte diese wohl auf die jederzeit vorhandene Freiheit der eigenen Wahl eines Ritus zurück.⁴⁴ Eine geschichtliche Perspektive, in der auch eine Entwicklung der Riten erkannt würde, findet sich bei Faustus nicht, obwohl er über nicht geringe geschichtliche Informationen auf diesem Gebiet verfügte. Ganz anders ist das bei Augustinus. Er hat eine bedeutsame Konzeption von der geschichtlichen Entwicklung des Ritus. Diese ist gekoppelt an die Geschichte der wahren Religion. Die Geschichte des Ritus ist nämlich vom Wirken Gottes bestimmt und stellt sich so dar. Während alle von den Römern unterworfenen Völker zum Ritus der römischen Religionseinrichtungen (*sacrorum*) übergingen, verlor das jüdische Volk seinen Ritus nicht – weder unter den heidnischen noch unter den christlichen Herrschern. Sein Ritus war das Zeichen seines Gesetzes, wodurch es von den übrigen Völkern unterschieden ist.⁴⁵ Im Blick auf den Ritus des jüdischen Volkes drängt sich der Eindruck auf, dass dieser ihm geblieben ist wie das Kainsmal (Gen 4,15). Allerdings nicht in dem negativen Sinn, den wir mit diesem Wort verbinden. Denn Augustin spricht vom jüdischen Ritus als *ritus propheticus*⁴⁶ oder *promissivus*⁴⁷ oder auch von einer *praefiguratio*.⁴⁸ Dieser Ritus heißt natürlich nicht deswegen *propheticus*, weil er von den Propheten kreiert ist, sondern weil er eine *prophetia* darstellt.⁴⁹ In der weiteren Geschichte der wahren Religion bleibt allerdings nur der prophetische Gehalt des alten Ritus. Die Gestalt des Ritus

⁴² c. *Faust.* XX 4: *alio eum ritu colo et alia fide quam vos.* Er sagt dies freilich nur, um zu beweisen, dass man die Manichäer kein Schisma von den Christen nennen könne, sondern dass sie eine selbständige secta seien.

⁴³ c. *Faust.* XXXI 2: *non tam religionem exuit quam ritum mutavit.*

⁴⁴ c. *Faust.* XXXI 2; vgl. auch XVI 1.

⁴⁵ c. *Faust.* XII 13. So deutet Augustin das Kainsmal Gen 4,15.

⁴⁶ c. *Faust.* XIII 15 und XIX 16.

⁴⁷ c. *Faust.* XIX 14 vgl. XXII 17.

⁴⁸ c. *Faust.* XXXII 12.

⁴⁹ c. *Faust.* XXXII 9. So ist z.B. im alten Ritus des Pascha die Prophetie des wirklichen Pascha enthalten.

oder der Ritus selbst wird verändert. Er wird ein *ritus evangelicus*.⁵⁰ Gleich bleibt der Glaube. Derselbe Glaube war schon verborgen vorhanden, jetzt ist er enthüllt worden durch den, der gekommen ist, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen.⁵¹ Sakramente und Ritus haben sich geändert, nicht aber der Inhalt (*res*). Auf seine grundlegende Konzeption von den *res* und den *signa*⁵² gestützt, bezeichnet er es als Irrtum, wenn man annahme, dass die Sachen (*res*) nicht mit anderen Sakramenten hätten vollendet werden dürfen als mit denen, mit denen sie angekündigt waren.⁵³ Wenn nämlich der Wortlaut der Worte (*soni verborum*), mit denen wir sprechen, dem *Tempus* entsprechend verändert wird, dann wird dieselbe Sache anders ausgedrückt (*adnuntiatur*), je nachdem, ob sie erst zu tun ist, oder schon getan ist, nämlich mit den anderen Wortformen *facienda* oder *facta* und nicht etwa mit einer gleichen Wortform.⁵⁴ Man kann sagen, dass ein Ritus in ähnlicher Weise verständlich und verbindlich ist wie eine entsprechende Wortform verständlich und verbindlich ausdrückt, was geschehen ist, oder geschehen wird. Was aber geschehen ist, oder geschieht, das liegt bei Gott. So hat sich in dem für die Religion zentralen und verbindlichen Ritus des Opfers das neue göttliche Opfergeschehen Christi in der neutestamentlichen göttlichen Offenbarung gezeigt⁵⁵. Der *ritus evangelicus* des Opfers hat seine Verbindlichkeit aus der göttlichen Offenbarung im Neuen Testament.⁵⁶ Die Entwicklung des Ritus wird durch Prophezeiung und Offenbarung von Gott bestimmt.⁵⁷ Sie ist dort abzulesen und kann aus der Analogie mit der Veränderung von Wortformen für den jeweiligen zeitlichen Stand eines Geschehens verstanden werden. Die Notwendigkeit von Veränderungen im Ritus wurde nicht immer sofort begriffen. So mussten die ersten Christen, die aus den Juden zum Glauben kamen, gegen eine lange Tradition allmählich zu einer Änderung und Beseitigung des alten Ritus überzeugt und zu einem vollkommenen Verständnis geführt werden. Weil diese aber in einer anderen Tradition geboren und unterrichtet worden waren, ließen die Apostel sie weiter den väterlichen Ritus (*patrium ritum*) und die Tradition bewahren und ermahnten die anderen, dass sie sich der Schwerfälligkeit (*tarditas*) und den Gewohnheiten jener anpassten.⁵⁸ Im Gegensatz zu den von Gott gewollten Veränderungen sind von Menschen gemachte Veränderungen des Ritus oder eigene Erfindungen, die die göttliche Vorgabe nicht beachten, sakrilegisch und Götzen-

⁵⁰ c. *Faust.* XIX 16.

⁵¹ c. *Faust.* XIX 14.

⁵² Dazu im Einzelnen C. P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins* (Cassiciacum 24/1–2), Würzburg 1969–1974, besonders I 219–222.356f.; II 369.394f.454.

⁵³ c. *Faust.* XIX 16: *cum res eaedium sint, non eas aliis sacramentis adnuntiari debuisse completas quam iis, quibus adhuc complendas praenuntiabantur.*

⁵⁴ c. *Faust.* XIX 16.

⁵⁵ c. *Faust.* XX 18.

⁵⁶ c. *Faust.* XX 21. Augustin dachte wohl an Hebr. Grundlegende Aussagen zu Opfer und Religion schon bei Paulus. Vgl. H.D. BETZ, Christianity as Religion: Paul's Attempt at Definition in Romans, in: *Journal of Rel.* 71 (1991), 315–344.

⁵⁷ c. *Faust.* XXXII 9.

⁵⁸ c. *Faust.* XIX 17. In diesem Zusammenhang wird an den Fall des Timotheus erinnert, der aus solchen Rücksichten sogar beschnitten wurde. Den so Geborenen und so Unterrichteten waren nämlich jene alten Riten nicht schädlich, auch wenn sie keine Gültigkeit und Verbindlichkeit mehr hatten.

dienst.⁵⁹ Der Ritus ist also die von Gott selbst gewollte geregelte Form des gottgewollten Kultes. Die zeitliche Ordnung der Religion durch die göttliche Vorsehung schlägt sich in der von Gott bestimmten Entwicklung des Ritus nieder. Der Bedeutungsgehalt des Begriffs Ritus bei Augustin kann nicht losgelöst von der geschichtlichen Entwicklung der Religion gefunden werden, die in der göttlich gewollten Zeitordnung sich abspielt. Über diese biblisch-christliche Grundlage der Ritusentwicklung war kein Gespräch mit Faustus und mit den Manichäern möglich.

5. Religion ist Sakramentengemeinschaft der Kirche

Während die Auseinandersetzung mit den Manichäern weiterlief, wurde Augustin seit der Übernahme seines pastoralen Amtes auch mit den Herausforderungen der nordafrikanischen Kirche durch die Donatisten befasst. Die Kontroverse war eher eine innerkirchliche, so dass man gespannt sein kann, was der Religionsbegriff dabei für eine Rolle spielen konnte. Noch vor der Abfassung von *vera rel.* hatte Augustin sich in einigen kleineren Schriften und in Predigten über die Donatisten geäußert oder sich an sie gewandt.⁶⁰ Beim Überblick über die Erscheinungsformen der Religion, den er in *vera rel.* V 8f auf die Häresien und Schismen ausdehnte, dachte er bei dem Stichwort Schisma sicher in erster Linie an die Donatisten. In *vera rel.* V 9 erkennt man außerdem, dass ihn das Problem der Unterscheidung von Schisma und Häresie beschäftigte, was ja besonders die Donatisten betraf. Er zog einen deutlichen Unterscheidungsstrich, wenn er nach der Rede von den Häresien von den Schismen sagte, »das ist eine andere Frage«.⁶¹ Der Unterschied bestand für ihn darin, dass die Schismatiker von der Kirchengemeinschaft bis zur Endzeit noch »ausgehalten werden könnten«, wenn sie sich nicht selbst noch weiter von der Gemeinschaft entfernten. Dem stand freilich im Fall der Donatisten entgegen, dass die ständigen Bemühungen um sie erfolglos blieben und von daher der Eindruck entstand, dass ihr Schisma sich verhärtete. Augustin kam deswegen immer mehr dazu, die Donatisten als Häretiker anzusehen.⁶² Das alt gewordene Schisma, so sagte er schließlich, wurde eine Häresie.⁶³ Das blieb dann als Charakterisierung der Donatisten in seinem Werk über die Häresien so stehen.⁶⁴

⁵⁹ c. *Faust.* XXII 72.93.

⁶⁰ Zusammenstellung bei P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne. t. VII.*, Bruxelles 1963, 275–278.

⁶¹ *Vera rel* V 9 alia quaestio est.

⁶² BA 30, 789–791; 31, 759–764; 32, 706–709. Die Frage, wie bei Augustin und in Nordafrika Häresie und Schisma verstanden wurden, ist oft angesprochen worden, z.B. von S. GREENSLADE, *Heresy and schism in the later Roman empire*, in: D. BAKER (ed.), *Schism, heresy and religious protest*, Cambridge 1972, 1–20; R. A. MARKUS, *Christianity and dissent in Roman North Africa: changing perspectives in recent work* ebd. 21–36, aber letztlich nicht systematisch geklärt. So A. SCHINDLER (Häresie II, in: *TRE 8* [1980]), der auch unterstreicht, dass Augustin auf die Frage, was jemand zum Häretiker macht, nicht mehr, wie er es angekündigt hatte, zurückkommen konnte. Vgl. BA 9,333.

⁶³ *Cresc.* II 7, 9.

⁶⁴ *haer.* 69: in haeresim schisma verterunt.

Augustin sah sich mit der donatistischen Forderung konfrontiert, dass ihre Kirche als Religion und nicht als Häresie oder Schisma anzusehen sei. Bischof Cresconius hatte zur Verteidigung der Donatisten gesagt, dass sie mit den Katholiken zusammen »eine Religion sind und dieselben Sakramente«⁶⁵ haben. Augustin wiederholte diesen Satz öfter, als wollte er ihn bedenken, um als Konsequenz gegen die Donatisten daraus zu folgern, dass sie dann keine Wiedertaufe vornehmen dürften. Sakramente und Religion gehören in der Weise zusammen, dass die Sakramentengemeinschaft sich mit der Religionsgemeinschaft der Kirche deckt. Augustin beschreibt die Kirche gern als *communio sacramentorum christiana religionis*.⁶⁶ In dieser Definition ist der Religionsbegriff an das Heilswirken Gottes in den Sakramenten der Kirche gebunden. Für die Taufe gilt das zuerst. Im Streit um die Taufe oder die Wiedertaufe scheint *religio* manchmal mit der Taufe oder mit den Sakramenten identisch zu sein. Wenn die Integrität des Sakraments durch die heiligende Taufformel des Evangeliums gegeben ist und dieses mit Glauben (*aliqua fide*) empfangen wird⁶⁷, dann wird der Empfänger durch die Religion oder in der Religion verändert; er ist *religione mutatus*.⁶⁸ Zweifellos denkt Augustin dabei an die religiösen Wirkungen des Taufsakramentes. *Religione mutatus*, durch die Religion verändert, das war aber in der antidonatistischen Kontroverse nicht nur in einem theologischen Sinn zu verstehen, sondern lässt auch an die Veränderung des Religionsstatus im politischen Sinn denken, die durch die kirchliche Taufe eingetreten war.

6. Der christliche Kaiser hat eine politische Aufgabe in der Religion

Das Besondere an der Auseinandersetzung mit den Donatisten lag darin, dass hierbei nicht nur unter Theologen und Kirchenführern disputiert wurde. Von Anfang an und im gesamten Verlauf war auch der Kaiser mit der Spaltung befasst und um die Beseitigung des Schismas bemüht. Da dies nicht gelang und das katholische Urteil zunehmend auf eine donatistische Häresie erkannte, sahen sich die Schismatiker damit konfrontiert, dass die Kaiser die Häretikergesetze gegen sie anwendeten⁶⁹. Der römische Staat hatte die der staatlichen *religio* entgegenstehende Abweichung wiederholt als religionsgefährdende *superstitio* bestraft. Er setzte diese Religionspolitik in der christlichen Zeit gegen Schismen und Häresien fort. Es lässt sich darum wohl verstehen, dass den Donatisten viel daran gelegen sein musste, als *religio* anerkannt zu sein. Es half nicht viel, dass sie seit Schismabeginn sich immer wieder beschwert und gesagt hatten, was hat der Kaiser mit der

⁶⁵ *Cresc.* II 7, 9.

⁶⁶ *c. litt. Pet.* III 3,4. BA 28,97f.; BA 29,37–43; K. BAUS, *Hdb. Der Kirchengeschichte* (Jedin) II 1, 166f.

⁶⁷ *bapt.* VII 53,102.

⁶⁸ *bapt.* VII 53,101.

⁶⁹ Hilfreich ist die Zusammenstellung der zahlreichen kaiserlichen und statthalterlichen Entscheide gegen die Donatisten im Dokumentenhang bei MONCEAUX (Anm. 60) t. IV., Bruxelles 1963, 484–508. Die im Zusammenhang mit den einzelnen antimanchäischen Schriften Augustins zu beachtenden einschlägigen politischen Maßnahmen finden sich in der Regel in den notes der BA-Bände kommentiert.

Kirche zu tun?⁷⁰ Diese Frage wurde deswegen nie ernsthaft diskutiert, weil die Donatisten, dann, wenn es für sie vorteilhaft war, selbst nach dem Eingreifen des Staates riefen.⁷¹ Sie lehnten das staatliche Eingreifen nicht prinzipiell ab, um etwa allgemein mehr religiöse Toleranz dadurch zu erreichen. Augustin musste z.B. darauf hinweisen, dass sie unter Umständen gegen andere radikaler vorgingen als der Kaiser es tat, so dass es besser war, dass das Gewaltmonopol beim Staat blieb.⁷²

Die kirchliche Sakramentengemeinschaft hatte den Schutz der staatlichen Religionsförderung durch die christlichen Kaiser. Wenn die Donatisten die vom Kaiser geschützte Taufe der Katholiken in Frage stellten, befanden sie sich ausserhalb der Religion und erwiesen sich als superstitionis. Obwohl sie versuchten, sich mit dem Verweis auf ihren Religionscharakter zu verteidigen, ließ Augustin sich nicht davon abbringen, in ihrer Wiedertaufe und in ihrem Schisma einen Verstoß gegen die Religion zu sehen, der sie in die Gefahr brachte, als superstitionis eingestuft zu werden. Auf die Donatisten kam unausweichlich zu, was der Bischof von Hippo in einer eigenartigen Bemerkung von den Häretikern allgemein geschrieben hatte, dass sie »die superstitionis verdient« hätten.⁷³ Was hat es mit »superstitionis verdienen« anderes auf sich, als dass sie die Konsequenzen der Häresie tragen mussten, die in der Bestrafung durch den Staat bestanden? Die Donatisten wurden jetzt nicht nur Häretiker genannt, sondern vom Staat auch als solche behandelt, d.h. wie eine superstitionis bestraft. In der Gesetzessammlung des Codex Theodosianus XVI 5 sind die Häretiker und näherhin oft auch die Donatisten als superstitionis apostrophiert. Als Häretiker würden auch die Donatisten wie vor ihnen andere Häretiker zu Recht (meruerunt) als superstitionis eingeschätzt und vom Staat bestraft werden. So hat die Bemerkung in *vera rel.* V 9, dass die Häretiker »die superstitionis verdienten«, einen schwerwiegenden politischen Hintergrund. Augustin hatte sowohl einzelne abergläubische Religionsformen⁷⁴ wie oft generell das Heidentum als superstitionis bezeichnet.⁷⁵ Spätestens 411, bei dem großen vom Kaiser angeordneten Gerichtstermin mit den Donatisten, wurde er auch selbst in das staatliche Vorgehen gegen die superstitionis hineingezogen. Er musste an der großen Collatio teilnehmen. Im kaiserlichen Reskript, das zu Beginn dieser Collatio verlesen wurde, stand der Befehl, »dass ein sicherer Beweisgang die superstitionis zum Einsturz bringen müsste«.⁷⁶ Es war das Ziel der vom Kaiser angeordneten Untersuchung, dass die für die Spaltung verantwortliche Partei herausgefunden und die Strafe für superstitionis auf sie angewendet

⁷⁰ Ein berühmter Satz des Donatus Optatus, *De schismat. Donatist.* 3,3; 7,6. K. BAUS (Anm. 66) 145.

⁷¹ K. BAUS (Anm. 66), 144.

⁷² »Ist denn die private Gewalt« – er meint, der Donatisten – »besser als die kaiserliche Umsichtigkeit (diligentia)?«, *c. ep. Parm.* I 10,16.

⁷³ *Vera rel* V 9: *Vera rel* V 9: *... exclusi ... propria vocabula propriosque conventus non in sermone tantum, sed etiam in superstitione meruerunt.* Das heißt, dass sie nach ihrem Ausschluss, der in einem eigenen Namen und in den eigenen Versammelungen schon dokumentiert war, nicht nur zu Recht einen eigenen Namen trugen, sondern auch die religiösen rechtlichen Einstufung als superstitionis erhielten. Es wäre zu wenig präzise, wenn superstitionis mit Aberglaube übersetzt würde.

⁷⁴ *en. Ps.* 95,6. *en. Ps.* 10,4.

⁷⁵ *en. Ps.* 95,5. *c. ep. Parm.* I 9,15.

⁷⁶ *brevic.* I: *ut superstitionem manifesta ratio confutaret.*

würde. Spätestens von da an bildete die religiopolitische Unterscheidung von religio und superstition einen Aspekt im Reden und Schreiben Augustins.

Ein merkwürdiges Beispiel, wie man sich damals von der öffentlichen Anerkennung als religio Gutes versprach und von einer Bezeichnung als superstition Schlimmes fürchten musste, steht in Augustins antidonatistischer Schrift *Contra Gaudentium* um 420.⁷⁷ Der donatistische Bischof Gaudentius versteifte sich gegenüber Augustin darauf, dass der hohe Beamte Dulcitus in einem Brief ihn, und damit die Donatisten, religio genannt habe. Sie dürften also nicht als Häresie angesehen werden und seien auch keine superstition. In der Tat hatte Gaudentius, der sich zusammen mit seiner Basilika aus Protest gegen die vom Kaiser befohlene Kirchenunion verbrennen wollte, von Dulcitus einen Brief erhalten, in dem der beschwörende Satz stand: »es soll doch nicht gesagt werden müssen, dass ein so großes Werk, das Haus Gottes, wo von dir so oft der Name Gottes und Christi angerufen wurde, durch Euere für den Ort zuständige Frömmigkeit (religio tua) selbst niedergebrannt wurde.⁷⁸ Aus dem ehrenden Titel religio tua, den man vielleicht mit ›Euere Frömmigkeit‹ übersetzen könnte, folgerte Gaudentius kühn, Dulcitus habe ihm bestätigen wollen, dass er den Namen Gottes und Christi »in Wahrheit« angerufen habe, also rechtgläubig sei oder im Stand der religio sich befindet. So viel kann Augustin aber in dem Wort »religio« des Dulcitus nicht finden. Er gibt zu bedenken, dass sich Dulcitus, ein Militär, geirrt haben wird. Religion sage man nicht zum Irrtum, sondern nur zur Wahrheit.⁷⁹ Dann dreht Augustin das Argument gegen Gaudentius um. Der donatistische Bischof hatte ja den Dulcitus in einem Schreiben ebenfalls mit tua religio, Euere Frömmigkeit, tituliert. Der Tribun gehöre nun sicher zu der katholischen Kirchengemeinschaft und habe als religiosus die wahre Gottesverehrung. Wenn er aber nach deiner Meinung durch seine Gemeinschaft mit den Katholiken eine falsche superstition hat, so Augustin weiter, warum hast du ihn dann mit religio angedeutet? Wenn du aber mit der Anrede religio wahr geredet hast, warum lehnst du dann die katholische Religion ab und hältst an deiner häretischen superstition fest? Wenn er die Religion hat, dann hast du die superstition. Und dann ist es die religio, die durch kaiserliches Gebot zur Gemeinschaft mit den Katholiken hintreibt. Es sei auch die religio, durch die der Kaiser dieses Hintreiben als seine Aufgabe ansehe. Weil das die religio ist, in der der Tribun Dulcitus steht, darum ist die pars Donati die superstition, aus der dich seine Religion herausreißen will. Superstition ist es, dass du dich umbringen willst, was seine religio streng verbietet. Superstition ist, dass du die Sorge des Kaisers tadelst, die seine religio zur Ausführung bringt. Da durch deine eigene Aussage die Sache entschieden ist (*causa finita est*), so bitte ich dich durch den Gott der Religion, den Gott der Wahrheit, dass auch dein Irrtum ein Ende nehme.⁸⁰ Der Versuch des Gaudentius, aus einer ehrenden Anrede eine staatliche Wahrheitsbestätigung für den Donatismus zu machen, war also total gescheitert.

⁷⁷ c. *Gaud.* II 11, 12–13.

⁷⁸ c. *Gaud.* II 11, 12: »neve tantum opus, domus domini, ubi a te saepius dei et Christi eius invocatum nomen est, per religionem tuam ibidem constitutam concrematum esse dicatur.«

⁷⁹ c. *Gaud.* II 11, 12.

⁸⁰ c. *Gaud.* II 13–14. Zu dem auffälligen »causa finita est«, das er ähnlich und erleichtert zur überfälligen Entscheidung des Papstes Zosimus gegen die Pelagianer schrieb, s. BA 32, 679f.

Die Episode wirft ein Schlaglicht auf die Situation in der Religionsdiskussion, wie die Parteien mit dem Anspruch, religio zu sein, oder mit der Anklage auf supersticio sich gegenübertraten. Herausgefordert durch die Ungeschicklichkeit des Gaudentius, der einen religiösen Titel zu einem Religionszertifikat für sich machen wollte, kam Augustin dazu, die kaiserlichen Antidonatistenmaßnahmen als einen Kampf der Religion gegen die Superstition zu beschreiben.

Die Donatisten reagierten natürlich negativ auf das Eingreifen der Kaiser zu ihren Ungunsten. Sie stellten die christlichen Kaiser in eine Reihe mit den in der Bibel genannten Herrschern, die das Gottesvolk verfolgt hatten. Sie meinten, dass diese Beispiele alles sagten über die Verwerflichkeit der gegenwärtigen Verfolgung durch die Kaiser. Augustin sah sich veranlasst, die christlichen Kaiser und ihre gottgewollte Aufgabe für die Religion zu verteidigen. Er entgegnete den Donatisten, dass die biblischen Beispiele dazu gut sind, damit die Könige lernen, Gott »in Religion zu glauben« und Gott zu dienen.⁸¹ Sie können durch ihre Taufe zu dem persönlichen Gottesverhältnis der einen und wahren religio, zu einem credere ad religionem gelangen. In der Formulierung credere ad religionem, die mit credere und religio auf zweifache Weise das gleiche zu sagen scheint⁸², soll wohl betont werden, dass das persönliche Glauben des Kaisers untrennbar verbunden ist mit der Sorge für die Religion. Die christlichen Kaiser sind nicht nur persönlich und innerlich zum Glauben gelangt, sondern auch vom falschen Sorgen früherer Kaiser, das in Wahrheit der supersticio diente, zur Sorge für die religio Gottes gekommen. Die Befehlsgewalt der politischen Herrscher »im Bezug auf die göttliche Religion« war für Augustin kein Problem. Er bejahte diese in einem prinzipiell klingenden Text: Die Könige dienen Gott, wie es ihnen als Könige vorgeschrieben ist, indem sie Gutes befehlen und Schlechtes verbieten »nicht nur in Bezug auf die menschliche Gesellschaft, sondern auch in Bezug auf die göttliche Religion«.⁸³ Als er in die religio-superstitio-Kontroverse eingetreten war, gab er der kaiserlichen Antidonatistenpolitik Recht und suchte auch damit die Donatisten von ihrer Wiedertaufpraxis abzubringen, die er wohl auch als strafwürdige supersticio ansah. So fand die zeitläufige Donatistenkontroverse in seinem Religionsbegriff einen zeitgebundenen Niederschlag. In derselben Kontroverse ist aber auch sein ausgesprochen theologisches Verständnis von Religion vorhanden, wenn er in *De baptismo* VII 53,101f religio mit fides, Religion mit Glaube gleichsetzt.⁸⁴ Bemerkenswert ist im antidonatistischen Zusammenhang auch die Bemerkung, dass wir wohl ohne Episkopat und ohne Klerus gerettet werden

⁸¹ c. litt. Pet. II 92, 211.

⁸² In *bapt* VII 53,101f, wo die Erfordernisse von Seiten des Empfängers der Taufe beschrieben werden, entsprechen sich non simulatione palliatus, sed religione mutatus (101) und sine sua simulatione et cum aliqua fide (102).

⁸³ *Cresc.* III 51,56. Dem donatistischen Vorwurf, dass der Religionszwang der Kaiser Märtyrer mache, stellte er die Frage entgegen, ob denn die politischen Herrscher sich »nichts um die wahre oder falsche religio kümmern müssten« (c. ep. *Parm.* I 10,16). Es kam ihm auch sehr zustatten, dass die Donatisten unter sich selbst Abspaltungen hatten und einander mit staatlicher Hilfe wie Abgefallene behandelten. In solchen Fällen sah man, so meinte er, dass die Menschen nicht »wegen der heiligen Religion, sondern wegen sakrilegischer Feindseligkeit« zu leiden hatten (c. ep. *Parm.* I 10,16).

⁸⁴ Vgl. Anm. 82.

könnten, »aber nicht ohne die christliche Religion«.⁸⁵ Dies zeigt wiederum, dass ihm auch in der Donatismuskontroverse und bei den vielen Anworten und Stellungnahmen zur vorgegebenen Religions- und Superstitionsdebatte die theologische Dimension des Religionsthemas vor Augen stand, Religion als Zurückgebundenwerden an Gott im Glauben. Der Satz drückt aus, dass die von Gott stammende Taufe bzw. die heilige Taufformel des Evangeliums nicht durch den Streit um Episkopat und Klerus verloren gehen darf. Weil er beim Wort Religion ständig an Rückbindung an Gott dachte, darum konnte er einen Donatisten, der die Taufe, den umwandelnden Eintritt in das Leben der Gottesbeziehung, von der Würdigkeit des Taufspenders abhängig mache, fragen, »so wird also mein Leben von dir abhängen und mein Heil von dir zurückgebunden werden«?⁸⁶ In Wirklichkeit ist es nämlich Gott selbst, der durch die Taufe das Leben des Menschen »zurückbindet«.

7. Hauptsache der christlichen Religion: Gott macht den, den er will, religiös

In einem solchen mehr theologischen Zusammenhang und nicht wie in den anderen Auseinandersetzungen in einem apologetischen oder ekklesiologisch-religionspolitischen Sinn kamen die Kontrahenten in der pelagianischen Kontroverse auf die Religion zu sprechen. Da die rechte Glaubenslehre für Augustinus eine der zwei Säulen der Religion war, verwundert es nicht, dass die für ihn so entscheidende Gnadenlehre⁸⁷ mit der Religionsfrage verbunden erscheint. So konnte der Bischof schon ganz am Anfang der pelagianischen Auseinandersetzung feststellen, dass der Irrtum, wenn wir uns etwas zuschreiben, was Gott gehört, der Religion und der Frömmigkeit schwer widerstreitet.⁸⁸ In der Kontroverse mit Julian hingte er die Streitsache um die Erbsünde und die Gnade Gottes dadurch sehr hoch, dass er sie als eine »Hauptsache der christlichen Religion« bezeichnete.⁸⁹ Entsprechend stigmatisierte er die Position Julians als Verweigerung und Widerstand, als einen Versuch, die Grundlagen des katholischen Glaubens zu erschüttern und die Lebensstränge (*nervos*) der christlichen Religion zu zerreißen.⁹⁰ Durch die Annahme der pelagianischen Sätze sah er Julian in schreckliche Verkehrtheit geraten und zu einem Feind der christlichen Religion werden.⁹¹ In dieser Kontroverse musste er aber auch umgekehrt erfahren, wie Julian sein Religionsverständnis und seine persönliche Religiosität angriff. Julian bestritt ihm die Religiosität schlechthin und verhöhnte ihn gleichzeitig als

⁸⁵ *Cresc.* II 11,13. BAUS 167 (Anm. 66): Hiermit korrigiere Augustin die donatistische Überbewertung des Bischofsamtes. Für den Bischof von Hippo ist die Kirche die mater, die columba und die Braut Christi.

⁸⁶ *religabitur* s.129,7.

⁸⁷ Die Arbeit von V. H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*. Tübingen 1999, lässt die tiefen Fundamente erkennen, die dafür in der antimanchäischen Formung seines Gottesbegriffes liegen.

⁸⁸ An Marcellinus *pecc. mer.* 2,19,33.

⁸⁹ c. *Iul.* I 7,34.

⁹⁰ c. *Iul.* VI 26,83.

⁹¹ c. *Iul.* VI 24,81.

überreligiös⁹², der die Form von Religion verloren habe.⁹³ Er desavouierte Augustins Kampf um die Religion mit den Manichäern mit der Bemerkung, er sei keineswegs religiöser als Mani; dieser sei aber klüger⁹⁴. Augustinus enttäusche die religiösen Menschen.⁹⁵ Julian wollte dagegen sich selbst als Verteidiger der Religion verstanden wissen.⁹⁶ In penetrant selbstsicherer Rede behauptet er, dass die katholische Religion in seiner Argumentation hervortrete⁹⁷ und ihre Vollendung erreiche⁹⁸, sowie dass seine Position nur zusammen mit der katholischen Religion untergehen könne.⁹⁹ Auf manche grobe Beleidigungen antwortete Augustin nicht mit gleicher Münze, sondern hielt Julian immer wieder ein Ambrosiuswort entgegen: Gott ruft die, deren er sich würdigt, und macht den, den er will, religiös.¹⁰⁰ Es hat den Anschein, dass Augustin sich mit Bedacht auf dieses Wort des Ambrosius beschränkte, um damit ebenso die Gnadenlehre zusammenzufassen wie auch den gottgeschenkten Charakter von Religion und Religiosität zu betonen.¹⁰¹ Er hatte die Ambrosiusstelle bereits gegen Pelagius eingesetzt¹⁰², weil dieser sich auf den Bischof von Mailand berufen hatte.¹⁰³ Ihm konnte offensichtlich nicht kürzer und besser geantwortet werden als mit einem Wort des Ambrosius: Gott ruft, wessen er sich würdigt, und er macht »religiös«, wen er will. Augustin hatte in das Wort *religiosus* schon immer den Sinn von gottverbunden hineingelegt. Den für ihn charakteristischen Wortsinn verstärkt er jetzt gegen Pelagius noch. *Religiosus* heißt: gottverbunden sein durch das Wirken Gottes. Es entsteht eine antipelagianische Ausdeutung von *religiosus*. Wo Augustin in *gr. et pecc. or.* 1,46,51 das Ambrosiuswort erstmals anführt, spürt man seine Entdeckerfreude. Er preist Ambrosius als einen Mann, der selbst ein solcher »gottverbundener« Mensch »unserer Tage« war. Er sieht

⁹² c. *Iul. imp.* I 48.

⁹³ ebd. III 53.

⁹⁴ ebd. V 25. vgl. V 54; I 116.

⁹⁵ ebd. I 22.

⁹⁶ ebd. II 43 und I 12. Er war überzeugt, dass sich das Ende der Welt ankündige, da auch in der Kirche Dummheit und Schändlichkeit die Herrschaft gewonnen habe, wogegen er (wie der Apostel) als »Gesandter an Gottes statt« (2 Kor 5,20) auftrete und mit männlicher Kraft soweit möglich zur Verteidigung der katholischen Religion seinen Beitrag leiste. Augustin antwortete darauf nur, wenn in der Kirche Dummheit und Schändlichkeit die Herrschaft erlangt hätten, dann hätten sie dich dort sicher behalten. Vgl. c. *Iul. imp.* I 12.

⁹⁷ ebd. II 236.

⁹⁸ ebd. I 24.

⁹⁹ ebd. I 73.

¹⁰⁰ c. *Iul. imp.* I 93; I 135; I 138 und II 85.

¹⁰¹ Vgl. auch eine Stelle im Brief Augustins an den Presbyter Sixtus in Rom, wo das Ambrosiuszitat neben Röm 9,18: er erbarmt sich, wessen er sich erbarmen will, aufgeführt ist. *ep* 194,2,4.

¹⁰² Der Bischof von Mailand hatte in seiner Erklärung des Lukasevangeliums wiederholt überzeugende Schilderungen des inneren Charakters der nötigen Gnade geliefert. Er hatte dabei herausgestellt, dass Gott mit unseren Willensakten mitwirkt und wie der Mensch ohne ihn nichts Gutes beginnen kann und selbst die Liebe, mit der einer mehr liebt, ein Geschenk der Gnade ist. *gr. et pecc. or.* 1,44,48. In einem solchen Zusammenhang sagte er dann auch: *Deus quos dignatur, vocat et, quem vult religiosum fecit. Expos.ev.sc.Luc.* VII,27 in *gr. et pecc. or.* 1,46,51. Richtig übersetzt Anton Fingerle (Aur. Aug. Schriften gegen die Pelagianer Bd. II. Würzburg 1964, 387): Gott macht, wen er will, »zum Gottverbundenen«.

¹⁰³ *gr. et pecc. or.* 1,43,47. Es mag auch sein, dass Pelagius das Wort *religiosus* gebraucht hatte. Man könnte vermuten, dass Pelagius mit seinem Appell zu sittlich vollkommeneren Entscheidungen sagen wollte, der Mensch müsse sich bemühen, religiöser zu werden.

in der Formulierung: »Gott macht, wen er will, zum Gottverbundenen« das gleiche gesagt, was auch die Hauptstellen der biblischen Gnadenlehre ausdrücken. Das Wort enthält also eine paulinisch-ambrosianische Beschreibung des Menschen unter der Gnade Gottes. Das Wort *religiousus* schien geeignet, die gesamte Auseinandersetzung mit Pelagius in allen Teilen zu steuern¹⁰⁴ und dient nun auch bei der Verteidigung gegen Julian.

Der Bischof von Aeclanum glaubte u.a. einen missbräuchlichen Einsatz der Religion gegen die Natur abwehren zu müssen.¹⁰⁵ Die Religion, so Julian, darf nicht dazu herangezogen werden, um das angebliche Vergehen der (natürlichen) libido straffrei zu machen.¹⁰⁶ Gegen diese Argumentation suchte Augustin Unterstützung bei Hilarius von Poitiers. Dieser hatte festgestellt, dass die Natur zum Sündigen führe und dass man deswegen, um nicht zu sündigen, gegen die Natur gleichsam mit der Religion des Glaubens kämpfen müsse.¹⁰⁷ Die »Religion des Glaubens«, so stimmte Augustin zu, ermöglicht alternativ zur Natur eine neue Existenz. Der Kampf um die Gnadenlehre war also auch ein Ringen um das Verständnis der Religion. So wie er für die Erbsündenlehre die großen theologischen Autoritäten auch der Griechen, wie Gregor von Nazianz, Basilius und Johannes Chrysostomos, anrief¹⁰⁸, so konnten ihm speziell für Formulierungen, in denen es auch um die Religion ging, die Lateiner Ambrosius und Hilarius helfen. Man kann es verstehen, dass er nebenbei einmal diese *scientia religionis*¹⁰⁹ eine mühevolle Arbeit nannte. Auch dies war eine Folge der Erbsünde. Sogar um das Böse nicht zu tun, muss Gottes Hilfe »mit dem Affekt der religiösen Frömmigkeit« (*affectu religiosae pietatis*) angerufen werden.¹¹⁰ Alle Menschen haben von der Erbsünde her neben der bösen Begierlichkeit (*concupiscentia*) auch eine gewisse angeborene Stumpfheit (*tarditas*) des Geistes. Weswegen auch die, die genial genannt werden, ohne Last der Arbeit keine Fertigkeiten (*artes*) erlernen können, auch die so genannten freien Künste nicht. Auch in der Religion erlangen sie keine reichere Einsicht (*überiorem scientiam religionis*) ohne die Last der Arbeit.¹¹¹ War das eine Kritik am oberflächlichen Julian? Dieser konnte nicht genug fortwährend die Fahne der Vernunft (*ratio*) gegen Augustin schwenken. Man könnte auch ein Selbstporträt Augustins in der obigen Stelle sehen. Oder war das ein Schlusswort zu seinem künstlerischen, wissenschaftlichen und theologischen Arbeiten? Im Kampf gegen die *tarditas*

¹⁰⁴ Ganz am Schluss des pelagianischen Streites in *De dono perseverantiae* 19,49f zitierte er noch einmal Ambrosius, dass Gott rufe, wessen er sich würdige, und den, den er wolle, zu einem gottverbundenen Menschen mache. Mit der Erkenntnis des alles umfassenden Gnadenwirkens Gottes werden wir deswegen »religiöse Menschen« (*religiosi*).

¹⁰⁵ Aus seinem Verständnis der Natur folgerte er, dass sie kein Ursprungsbüel in sich haben könne, da sie von Gott stamme. »Noch religiöser«, so meinte Augustinus dagegen, könnte jemandem die Annahme scheinen, dass aus der Natur überhaupt kein Übel hervorgehen oder kein Übel in ihr sich festsetzen könne (c. *Iul.* III 24,56). Womit aus dem Postulat der Freiheit von der Erbsünde gleich die Unsündlichkeit gefolgt gewesen wäre.

¹⁰⁶ c. *Iul.* IV 8,49.

¹⁰⁷ c. *Iul.* II 8,28. Selig deswegen der Mann, wie der 1. Psalm sagt, der den Weg der Sünder nicht geht: Denn obzwar die Natur ihn auf diesen Weg führt, so führt ihn doch die Religion des Glaubens von diesem Weg wieder zurück. So dass z.B. der religiöse Sinn die libido nur erlitt (c. *Iul.* V 10,42).

¹⁰⁸ c. *Iul.* II 10,33–37.

¹⁰⁹ c. *Iul. imp.* VI 9.

¹¹⁰ c. *Iul. imp.* I 70.

¹¹¹ c. *Iul. imp.* VI 9.

mentis der anderen hatte er ebensoviel aerumna der Arbeit auf sich genommen, wie ihm sein ingenium einen weiten Vorsprung vor allen anderen gegeben hatte. Nach der Beschäftigung mit den artes hatte er sich der scientia religionis gewidmet, damit andere es leichter haben, an das Ziel ihres geistigen Weges zu gelangen.¹¹² Die scientia religionis hatte ihm die wichtigste Einsicht auf dem Feld der menschlichen Existenz geschenkt, dass Gott den Menschen gottbezogen (religiosus) macht.

8. Ergebnis für den Religionsbegriff Augustins

Die in den Zwischenüberschriften dieses Aufsatzes aufgezeigten apologetischen und antihäretischen Akzentuierungen beweisen m.E. die Vielschichtigkeit von Augustins Religionsbegriff. Letztlich ist dieser aber verankert in der antimanchäischen und anti-dualistischen Entscheidung in seinem Gottes- und Gnadenbegriff. Er ist aber auch immer noch der gleiche wie er in seinen ersten Schriften zutage trat¹¹³, aber auch in allen seinen Schriften konstant definiert blieb als religari Deo.

Zusammenfassung: Alle religiösen Phänomene (*religiones*) werden von Augustinus daran gemessen, ob sie die Verehrung des einen Gottes erreichen und ob in ihnen die Wahrheitslehre (*philosophia oder doctrina*) mit dem Kult übereinstimmt. Wie das Heidentum das Kriterium der Religion nicht erfüllte, hat er in *De Civitate Dei* dargelegt. Wenig untersucht ist allerdings, wie er die zweifellos von ihm anerkannte Religiosität von Heiden bewertete. Überraschend spielt das Doppelkriterium für die Religion auch in der Auseinandersetzung mit Manichäismus, Donatismus und Pelagianismus eine Rolle. Die hiezu möglichen Beobachtungen bestätigen zum einen eine aus je unterschiedlichen Gründen geführte Diskussion um den Religionsbegriff und dürften zum anderen für den Religionsbegriff Augustins nicht ohne Bedeutung sein.

Summary: All religious phenomena (*religiones*) stand comparison by Augustine, whether they succeed in the reverence of the very god and whether the doctrine of truth (*philosophia or doctrina*) corresponds with the worship. That paganism did not comply with the criterion of religion he pointed out in *De Civitate Dei*. But minor research was yet done, how he valued the religiousness of the pagans which he appreciated without doubt. It is a surprise that the dual criterion in religion takes part in the debate with manichaeism, donatism and pelagianism. Possible observations in this field confirm on one hand side that a discussion is undertaken for each different reasons. On the other side they are of some importance on behalf of the concept of religion in Augustine.

Sumario: Todos los fenómenos religiosos (*religiones*) son examinados por Agustín en relación a si alcanzan la devoción del único Dios o si concuerda en ellos la doctrina de la verdad (*philosophia oder doctrina*) con el culto. En *De Civitate Dei* ha mostrado cómo el paganismo no cumplía con el criterio fundamental de la religión. Pero apenas se ha estudiado cómo valoraba Agustín la religiosidad que él ciertamente reconocía en los paganos. Es sorprendente que el doble criterio para examinar la religión también ocupa un papel importante en la disputa con el maniqueísmo, el donatismo y el pelagianismo. Las posibles observaciones en dicha disputa confirman por una parte la discusión sobre el concepto de religión, llevada a cabo por diferentes motivos, y son por otra parte importantes para comprender el concepto agustiniano de religión.

¹¹² vgl. Vorwort zu mus. VI und SPEIGL (Anm. 21) 35–37.

¹¹³ SPEIGL (Anm. 21).

KLEINE BEITRÄGE

Wie Maria in den japanischen Buddhismus kam

Die Katholisch Theologische Fakultät der Universität Graz hat einen Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung ausgeschrieben, der nach Elisabeth Gössmann benannt und am 12. Juni 2001 zum ersten Mal verliehen wurde. Ausgezeichnet wurde die Doktorarbeit von Silvia ARZT, »Frauenwiderstand macht Mädchen Mut. Die geschlechtsspezifische Rezeption einer biblischen Erzählung« und die Diplomarbeit von Maria Katharina Moser »Es geht auch uns an! Prostitution und Prostitutionstourismus auf den Philippinen als Herausforderung für Kirche und Theologie«. Bei der Preisverleihung hielt Elisabeth Gössmann den im Folgenden abgedruckten Vortrag. – Die Redaktion.

Dieser kleine Beitrag, der sich auf das sogenannte christliche Jahrhundert Japans und dessen Folgen bezieht, gehört ebenso in den Rahmen des interreligiösen Gesprächs wie in den der Gender-Forschung. Als ein bisheriges Ergebnis diesbezüglicher vergleichender religionshistorischer Studien darf Folgendes festgehalten werden: Das traditionell-christliche Frauenbild der männlichen Schulen ist ebenso ambivalent wie das traditionell-buddhistische. Den negativen Aussagen über »Eva«, die zuerst sündigende Frau, durch die Sünde und Tod in die Welt gekommen, der Mann verführt und der Himmel verschlossen worden sei, entsprechen Sutrenstellen über die Gefahren des Umgangs mit Frauen, durch die Männer vom Weg der Vollendung abgelenkt werden und all ihre Verdienste verlieren könnten, weshalb man Frauen vom Innenbereich der Tempel fernhalten solle.¹ Andererseits gibt es in beiden Religionen auch die Identifizierung von Weisheit mit Weiblichkeit und die positive Wertung von Mütterlichkeit.

Um solchen Ambivalenzen zu entgehen, entwickelte sich im Buddhismus das Ideal der Transzendierung des Geschlechtlichen zur Gleichheit schaffenden Geschlechtslosigkeit, das wir auch im frühen Christentum finden, genannt Transzendierungsmodell.² Aber die in manchen buddhistischen Denominationen bis in die heutige Zeit festgehaltene Notwendigkeit, dass Frauen erst als Männer wiedergeboren oder durch besondere Werke zu Männern umgewandelt werden müssen, bevor sie ins Nirvâna oder ins Reine Land eingehen können,

¹ Vgl. Haruko OKANO / Elisabeth GOSSMANN, Himmel ohne Frauen? Zur Eschatologie des weiblichen Menschseins in östlicher und westlicher Religion, in: Elisabeth GOSSMANN / Günter ZOBEL (Hg.), *Das Gold im Wachs*. Festschrift für Thomas Immoos, München 1988, 397–426; Haruko OKANO, Die Stellung der Frau in der japanischen Religionsgeschichte; DIES., Weiblichkeitssymbolik und Sexismus in alten und neuen Religionen Japans, beides in: Elisabeth GOSSMANN (Hg.), *Japan – ein Land der Frauen?*, München 1991; Zum traditionellen Eva-Bild und zur Gegentradition vgl. Elisabeth GOSSMANN, »Eva« in der hebräischen Bibel und in der Deutung durch die Jahrhunderte. Einleitung zu: *Eva Gottes Meisterwerk*, Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung Bd. 2, erweiterte 2. Aufl., München 2000.

² Vgl. Anne JENSEN, *Gottes selbstbewusste Töchter*, Freiburg 1992, 110f.

in dem es nur Männer gebe, findet ebenfalls im christlichen Assimilierungsmodell eine Parallele, welches besagt, dass Frauen durch Askese zu Männern werden können.

Die Integration der Mariengestalt in den Buddhismus setzt das Bodhisattva-Konzept voraus, also die Verehrung jener Gestalten, von denen angenommen wird, dass sie bereits die Bedingungen zum Eingehen in den Erlösungszustand erfüllt haben, aber noch auf diesen verzichten, um anderen den Weg dorthin zu weisen. Das Bodhisattva-Ideal setzt wiederum die Überwindung von Geschlechtlichkeit voraus und wird, um die höhere Einheit des vorher Getrennten anzudeuten, mit Metaphern aus dem Bereich des Männlichen und des Weiblichen umschrieben, wie das folgende Beispiel aus dem Karandavyûha-Sutra zeigt: »Bodhisattva, das große Wesen, den Blinden ein Licht, ein Schatten vor der Sonne denen, die unter Hitze leiden, für die vor Durst Sterbenden ein Fluss, für die, die in Furcht und Gefahr sind, Schutz, für die von Krankheit Gequälten Heilkraft, Vater und Mutter aller Unglücklichen.«

Im Mahâyâna-Buddhismus ist es besonders die Bodhisattva-Gestalt Avalokiteshvara, der diese barmherzige Nächstenliebe zugeschrieben wird. Auf dem Weg nach Osten nahm Avalokiteshvara in China den Namen Kuan-yin und in Japan den Namen Kannon an. In der frühen Zeit haben Avalokiteshvara-Gestalten in der Kunst jugendlich-androgyn Züge, um damit das Über-Geschlechtliche anzudeuten.³ Obwohl es schon in der frühbuddhistischen Zeit Japans einzelne weibliche Kannon-Darstellungen mit herberen Zügen gab, scheint sich im China der Ming-Zeit (14.–17. Jh.) Kuan-yin endgültig verweiblicht zu haben, was sich auch in Korea und Japan auswirkte. Mit der Sinisierung der Gesichtszüge von Kuan-yin verband sich eine zartere Art von Weiblichkeit. Dass Kuan-yin in China und Kannon in Japan vor allem von der jeweiligen Volksreligion aufgegriffen wurde, die für das Ideal der Geschlechtslosigkeit wohl weniger Verständnis haben möchte, für die aber die Identifizierung von Frau und Weisheit, also die positive Seite des traditionell-buddhistischen Frauenbildes, große Anziehungskraft besaß, begünstigte die weibliche Identifikation von Avalokiteshvara – obwohl das Modell des Transzendierens von Geschlechtlichkeit nie ganz vergessen war. Jedenfalls vereinigten sich Weisheit, Barmherzigkeit und Mütterlichkeit in der japanischen Kannon-Gestalt. In der chinesischen und japanischen Übersetzung bzw. Kommentierung des Lotos-Sutra heißt es, wer zu Kuan-yin oder Kannon bete, solle in seiner Sehnsucht nach einem Sohn oder einer Tochter nicht enttäuscht werden. So fungiert Kannon bis heute als Gewährerin von Kindersegen und ist dadurch auch selbst zur Muttergestalt geworden.

Der deutsche Buddhologe Heinrich Dumoulin schrieb zur Kannon-Verehrung in seinem letzten Werk: »In Tempeln aller Schulen und vielen Häusern gläubiger Buddhisten hat, wie in China Kuan-yin, in Japan Kannon einen Ehrenplatz. (...) Die Gestalt des Avalokiteshvara (...) verwirklicht das Bodhisattva-Ideal der erbarmenden Hingabe für die Lebewesen. Hinzu

³ Für diesen Abschnitt berufe ich mich auf den Vortrag von Ulrich PAULY »Von Avalokiteshvara zu Kannon – eine Verwandlung vom Heiland zur Madonna?«, gehalten 1997 im Rahmen eines Buddhismus-Seminars der OAG (Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo), der in absehbarer Zeit zur Buchveröffentlichung erweitert erscheinen soll.

kommt das Bewusstsein der extremen Hilfsbedürftigkeit, das den buddhistischen Frommen zum Bodhisattva des Erbarmens aufschauen lässt. Wo könnte er einen sichereren Zufluchtsort finden als bei Kuan-yin oder Kannon, der Mutter der Barmherzigkeit? (...) In der japanischen Metropole Tokyo ist die Kannon von Asakusa, einem traditionsreichen Armenviertel der Unterstadt, heute noch die beliebteste buddhistische Andachtsstätte, zu der in den Neujahrstagen Millionen Bewohner der Hauptstadt pilgern. Die Kannon von Asakusa gewährt Schutz und Hilfe in allen Widerfahrnissen des beginnenden Jahres und schließlich des ganzen Lebens.«⁴

Welche möglichen religiösen Entwicklungen zeichnen sich nun seit 1549, dem Jahr der Ankunft des Franz Xaver mit den ersten Jesuitenmissionaren, denen später auch Missionare anderer Orden folgten, in der religiösen Landschaft Japans ab?⁵ Wir dürfen damit rechnen, dass unter dem Einfluss gegenreformatorischer Theologie in Europa und nach Ablauf der Zeit für den notwendigen Spracherwerb von den Missionaren in Japan reichhaltige Barockpredigten über Maria gehalten wurden, über die Mutter Jesu als Mutter der Barmherzigkeit, die am Leiden ihres Sohnes zur mitleidenden Mutter der Christenheit wurde, wobei die in der Liturgie der Marienfeste greifbare Identifizierung der alttestamentlichen Weisheit mit Maria sicher nicht vergessen wurde.

Wie wurde dies nun von den Ohren der japanischen Katechumenen beiderlei Geschlechts aufgenommen? Musste ihnen nicht die weise, barmherzige, mitleidende Mutter Maria als nahezu deckungsgleich mit ihrer bis dato verehrten Kannon vorkommen? Könnten japanische Christen nicht schon damals, ohne dass die Missionare es ahnten, eine Art Identifizierung von Maria und Kannon vorgenommen haben?

Was die Christinnen in dieser kurzen Blütezeit des japanischen Urchristentums so besonders interessierte, ist nach Ausweis der Missionarsberichte zum einen die Lehre von der unsterblichen Seele auch der Frauen, die ihnen die Umwandlung zur Männlichkeit ersparte⁶, und zum andern die Lehre von der monogamen Ehe, in der ein Gleichheits-element entdeckt wurde. Es ist anzunehmen, dass die europäischen Japanmissionare aufgrund des überwiegend weiblichen Interesses an ihrer Botschaft nicht gerade die antifeministischen Elemente der gegenreformatorischen Mariologie hervorkehrten, wie z.B. die Auffassung des Petrus Canisius, alle Frauen seien wie »Eva«, nur Maria sei einzigartig als die Reine und vom »Fluch über das weibliche Geschlecht« verschont Gebliebene.⁷ Die Missionare, so ist anzunehmen, werden sich auf ein freundliches Marienbild verständigt haben, das alle Frauen – wenigstens potentiell – als marienähnlich sieht. Zuzugeben ist, dass man sich hier auf hermeneutisch schwierigem Gebiet bewegt, denn Texte von in Japan gehaltenen Marienpredigten sind nicht erhalten. Aber alles, was wir aus der Zeit des

⁴ Heinrich DUMOULIN, *Spiritualität des Buddhismus*. Einheit in lebendiger Vielfalt, Mainz 1995, 247ff.

⁵ Vgl. dazu Elisabeth GOSSMANN, *Religiöse Herkunft, profane Zukunft?* Das Christentum in Japan, München 1965.

⁶ In den Jahresbriefen der europäischen Jesuiten in Japan aus dem 16./17. Jh. sowie in ihren Veröffentlichungen über ihr Gastland finden sich zahlreiche Ausführungen zur weiblichen Lebensführung allgemein und insbesondere auch der Christinnen. Vgl. dazu die bei Peter KAPITZA (Hg.) abgedruckten Texte in: *Japan in Europa. Texte und Bilddokumente zur europäischen Japankenntnis von Marco Polo bis Wilhelm von Humboldt*, Bd. 1, München 1990.

⁷ Vgl. Elisabeth GOSSMANN, Mariologische Entwicklungen im Mittelalter. Frauenfreundliche und fraueneindliche Aspekte, in: Dieter BAUER, Elisabeth GOSSMANN (Hg.), *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?*, Freiburg 1989.

japanischen Christentums bis zum Einbruch von Verfolgung und Martyrium wissen, lässt eine solche Vermutung zu.

Was uns jedoch erhalten ist, sind Bilder und Beschreibungen japanischer Kirchen in inkulturerter Holzbauweise, Kirchen, die nur wenige Jahrzehnte bis zum Abriss in der Verfolgungszeit in Japan gestanden haben, deren Abbildungen sowie die von Europäern und ihrer Lebenswelt aber auf Wandschirmen u. dgl. überlebt haben. An Marienbildern und -statuen scheint es nicht gefehlt zu haben, auch nicht an byzantinisch beeinflussten, sehr zärtlichen Darstellungen von Maria mit Jesuskind, vielleicht sogar mit der Madonna del latte, also der Maria, die ihr Kind stillt. In Japan kann man zuweilen Diskussionen darüber zu hören bekommen, ob nicht diese Marienbilder jenen zarteren und lieblicheren Kannon-Typ beeinflusst haben, der sich seit dem frühen 17. Jahrhundert in der buddhistischen Kunst Japans durchgesetzt hat.

Die Christenverfolgung und Vertreibung der Missionare setzte in ihrer strengen Form mit dem Jahr 1614 ein, woran aber die Entwicklung europäischer Völker zum Kolonialismus nicht unschuldig war. Die Verfolgung geschah aus Angst vor einer Kolonialisierung Japans. Die japanischen Christen hatten die Wahl, zum Buddhismus zurückzukehren oder qualvoll hingerichtet zu werden. Es ist durchaus möglich, dass die ehemaligen Christen nun wiederum bei ihrer Re-Buddhisierung Züge ihres persönlichen Marienbildes in das Kannon-Bild integrierten. Dass die japanische Märtyrerkirche eine der größten in der gesamten Kirchengeschichte ist, hat unser üblicher Eurozentrismus noch kaum zur Kenntnis genommen.

Eine dritte Gruppe japanischer Christen fand für sich einen anderen Weg: Um zu verhindern, dass das Christentum in ihrem Land ausstarb, nahmen sie Kompromisse auf sich und gingen in den Untergrund. Zum Zeichen, dass sie offiziell vom Christentum abgefallen waren, mussten sie am behördlich verfügten Bildertreten teilnehmen, d.h. sie mussten wie alle Bewohner ehemals christlicher Gebiete auf Christus- und Mariendarstellungen treten, die zuvor konfisziert worden waren. Anschließend nahmen sie schwere Bußwerke auf sich. Da sie keinerlei Zeichen ihres christlichen Glaubens in ihren Häusern haben durften und ständig in der Angst vor Verrat lebten, verehrten sie buddhistische Kannon-Statuen, unter denen es zu der Zeit schon solche mit einem Kind im Arm gab, als Maria mit dem Jesuskind. An verborgener Stelle ritzten sie der Statue ein Kreuz ein. Dieses Phänomen der Maria-Kannon gab es (und gibt es vielleicht heute noch) einzig und allein in Japan.

Nachdem in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts Japan seine Abschließungspolitik gegenüber dem Ausland endgültig aufgegeben hatte, war es eine Gruppe der heimlichen Christen, die 1865 in die nur zur Ausländerseelsorge zugelassene Kirche von Nagasaki Einlass begehrte. Als sie an der Ausstattung der Kirche die Identität mit ihrem mehr als zwei Jahrhunderte in den allein von Laienämtern gestützten christlichen Gemeinden bewahrten Glauben geprüft und anerkannt hatten, traten drei ältere Frauen aus der Gruppe hervor und gaben sich dem für die Kirche zuständigen französischen Priester zu erkennen mit den Worten: »Unser aller Herz ist eins mit dir.«⁸

⁸ Vgl. Elisabeth GöSSMANN (wie Anm. 5), 152 ff.

Aber nicht alle heimlichen Christen schlossen sich der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an. Eine nicht genau abschätzbare, wahrscheinlich immer kleiner werdende Zahl lebt noch in Verbogenheit in den Bergen oder sonstigen wenig zugänglichen Gebieten der Inseln um die japanische Südinsel Kyûshû und in der Gegend von Nagasaki, wo sie möglicherweise noch heute die Maria-Kannon verehren. Es ist auch für ihre Landsleute schwer, den Glauben und die Gemeinschaftsformen dieser Gruppen zu erforschen, für Nichtjapaner ist es unmöglich.

Die meisten der erhaltenen Maria-Kannon-Statuen sind heute in japanischen Museen oder Sonderausstellungen zu sehen, aber vermutlich gibt es noch mehrere in buddhistischen Tempeln. Ein bekanntes Beispiel ist die Statue in dem Tempel Kinshôji in Shichibu, von Tokyo aus in einstündiger Bahnfahrt und einem halbstündigen Fußweg zu erreichen. Hier befindet sich eine Kannon-Statue, die sehr zärtlich auf das Kind in ihren Armen schaut, das deutlich zu trinken begehrte. Rundum sieht man Votivtafeln und Figürchen mit Dankesbezeugungen für ein bereits geborenes Kind oder auch mit Bitten von Frauen, schwanger zu werden. In der Broschüre, die den Tempel erklärt, steht zu lesen, dass Japans verborgene Christen diese madonnenähnliche Kannon-Statue mit großer Wahrscheinlichkeit als Maria-Kannon verehrt haben.

Das moderne und mehr oder weniger säkularisierte Japan von heute unterscheidet wieder genau zwischen der Kannon der buddhistischen Tradition und der Maria des Christentums, die aber respektvoll »Seibo Maria« (heilige Mutter Maria) genannt wird. Das historische Phänomen der Maria-Kannon gehört zum Allgemeinwissen über die christliche Episode der japanischen Geschichte und die anschließenden Jahrhunderte der Verbogenheit des Christentums, was auch im Geschichtsunterricht der Schulen vermittelt wird.

Wie unsere westliche Geschichte zeigt, hat die Mariengestalt der christlichen Tradition, einmal abgesehen von allem Missbrauch, der auch bei der Marienverehrung zu beklagen ist, den Frauen durch die Jahrhunderte Trost und Freude gespendet, und selbst Luther hat sein Leben lang eine Marienstatue im Haus gehabt und nach 1517 noch mehrfach das Magnificat ausgelegt. In den gegenwärtigen Befreiungstheologien wird Maria als Kraftspenderin und Frauen wie Männer Ermutigende gesehen. Ließe sich nicht Ähnliches auch vom Buddhismus in seiner feministisch gestützten Zusammenschau von Weisheit, Erbarmen und Mütterlichkeit bei Avalokitesvara bzw. Kuan-yin und Kannon sagen? Dass beide Religionen solche bedeutenden weiblichen Symbole entwickelt haben, scheint auf ein tiefes seelisch-geistiges Verlangen der Menschen in den extremen Himmelsgegenden zu verweisen. Die Frage ist, ob nach allen in der Geschichte von Ost und West bezeugten Versuchen der Überwindung von Geschlechtlichkeit nicht doch wieder ein weibliches wie ein männliches Urbild oder Idealbild gesucht und mit besonderen Erwartungen versehen wird, geeignet dazu, auf der Ebene der Gleichheit der Geschlechter, ohne rollenbedingte Beschränkungen, als exemplum vitae und Gegenstand der Nacheiferung zu fungieren.

Elisabeth Gössmann

**THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 2000/2001**

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, Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext dieser Themenbereiche.

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

BAMBERG / OTTO-FRIEDRICH-UNIVERSITÄT BAMBERG

Köß, Hartmut:

Kirche der Armen? Der entwicklungspolitische Auftrag der katholischen Kirche in Deutschland.
(Dissertation, Prof. Marianne Heimbach-Steins, in Bearbeitung)

Renz, Andreas:

Der Mensch unter dem Anspruch Gottes: Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie.
(Dissertation, Prof. Georg Kraus, April 2001)

BENEDIKTBEUREN / PHILOSOPHISCHE-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER SALESIANER DON BOSCO / BENEDIKTBEUREN

Grzymala, Jacek:

Das »Posener Ereignis«. Der Streit um die konfessionell gemischten Ehen im preußischen Osten.
(Diplomarbeit, Prof. Norbert Wolff SDB, Prof. Peter Boekholt SDB, in Bearbeitung)

Herrmann, Markus:

Analyse von Beda Mayrs Hauptwerk »Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen der Zeiten« (1787–1789) unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen und der katholisch-protestantischen Beziehungen.
(Diplomarbeit, Prof. Franz Wolfinger, Prof. Norbert Wolff SDB, WS/SS 2000/2001)

Jurtschenko, Eugen:

Die Union von Brest (1596) und die heutige Situation der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine.

(Diplomarbeit, Prof. Norbert Wolff SDB, Prof. Leo Weber SDB, in Bearbeitung)

Kemmler, Thomas:

Das Missionsanliegen Don Boscos.

(Diplomarbeit, Prof. Jaques Schepens SDB, Prof. Miguel Rodríguez-Ruiz SDB, in Bearbeitung)

Lüersmann, Thomas:

Satanistisches Ethos? Einige Überlegungen zur Geschichte des Satanismus sowie zu Menschenbild und Freiheitsverständnis des Neosatanismus.

(Diplomarbeit, Prof. Lothar Bily SDB, Prof. Franz Wolfinger, in Bearbeitung)

Riemerschmid, Matthias:

Das Verhältnis zur Natur im Christentum und in den indianischen Religionen Nordamerikas – ein Vergleich.

(Diplomarbeit, Prof. Markus Vogt, Prof. Lothar Bily SDB, in Bearbeitung)

BOCHUM / RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM**Gausling, Ulrich:**

Die Korrespondenz des China-Missionars Wilhelm Leufers SVD (1873–1961).

(Staatsarbeit, Prof. Johannes Meier, Januar 2001)

BONN / RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN**De la Cruz, Román Alfredo:**

Christliche Erziehung im Prozeß der neuen Evangelisierung Lateinamerikas.

(Dissertation, Prof. Gottfried Bitter CSSp, WS/SS 2000/2001)

Diochi, Michael Fr.:

Social-Economic Developement, Political Economy and the Role of the Church in Nigeria.

(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

Ezumezu, Francis Fr.:

Social Market Economy in the Context of a Post-Colonial African Society.

(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

Hillen, Bernd:

»Soziale Gerechtigkeit« zwischen Werterelativismus, Soziotechnik und Gesinnungsethik.

(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 Fr.:

Democracy and Christia-Islamic Tension in Nigeria. A Case-study in the Light of Social Teaching of the Church.

(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

Onaga, Callistus Fr.:

The Contribution of the Church in Nigeria in Founding and Realizing a Civilisation of Work.

(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

Treier, Heinz-Peter:

Partizipative Unternehmenskultur und Katholische Soziallehre.

(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

Turtwin, Daniel:

Subiectivitas societas. Das Postulat der »Subjekthaftigkeit der Gesellschaft« in der Enzyklika Centesimus annus im Dialog mit ausgewählten wirtschaftswissenschaftlichen Ansätzen.

(Dissertation, Prof. Lothar Roos, in Bearbeitung)

FRANKFURT / PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SANKT GEORGEN

Berten, Christoph:

»Feed on him with thanksgiving«. Zur Sakramentalität der Eucharistie in der Anglikanischen Kirche.

(Diplomarbeit, Prof. Michael Schneider SJ, WS/SS 2000/2001)

Bwangila, Ibula:

Dialogue entre Christianisme et Religions africaines traditionnelles dans la Théologie africaine.

(Diplomarbeit, Prof. Werner Löser SJ, WS/SS 2000/2001)

Glockner, Matthias:

Eine Untersuchung des Dokumentes »Das Christentum und die Religionen« der Internationalen Theologenkommission vom 30. September 1996 und Darstellung eines neuen Modells für eine »Theologie der Religionen«.

(Diplomarbeit, Prof. Peter Knauer SJ, WS/SS 2000/2001)

Ha, Van Minh:

Die Laien in der Kirche Vietnams. Eine pastoraltheologische Studie zu ihrer Rolle in Geschichte und Gegenwart.

(Dissertation, Prof. Michael Sievernich SJ, Prof. Werner Löser SJ, Mai 2001)

Hajek, Thomas:

Evangelisierung in den neuen Bundesländern. Am Beispiel der diakonischen Tätigkeit des Don Bosco Hauses in Chemnitz.

(Lizenziatsarbeit, Prof. Michael Sievernich, Prof. Schatz, Juli 2001)

Ogbunwanwata, Benignus:

New Religious Movements or Sects – A Theological and Pastoral Challenge to the Catholic Church.

(Dissertation, Prof. Michael Sievernich SJ, Prof. Werner Löser SJ, November 2000)

Sistig, Andreas:

Das Kairos-Dokument – eine Anfrage an die katholische Kirche in Südafrika.
(Diplomarbeit, Prof. Friedhelm Hengsbach, WS/SS 2000/2001)

FRIBOURG / UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Binz, Sylviane:

Croyances et pratique des initiés umbanistes du Temple Guaracy à Genève.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

Eugster, Jörg:

Buddhistische Ansätze im Management. Wie unterscheiden sich buddhistische von nichtbuddhistischen Führungsstilen in Profitorganisationen?
(Lizentiatsarbeit, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

Gajski, Sneschana:

Die Macht des Mythos. Der Amselfeldmythos und die Konflikte im ehemaligen Jugoslawien.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Richard Friedli, 2001)

Heckelsmüller, Ruth:

Die Religion der Baluba in der Sicht ihrer westlichen Interpreten – zur religionswissenschaftlichen Analyse westlicher Werke in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

Kämpfer, Ines:

Religion and the understanding of human Right in China. The Religion of Chinese youngsters: their values. Their beliefs, their understanding of human rights.
(Dissertation, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

Mahi, Yakob:

Enseignement euro-compatible des jeunes musulmans (situation belge).
(Dissertation, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

Manghardt, France:

La France dans le miroir du bouddhisme tibétain. Vers une reconstruction de l'identité française au moyen du code tibétain.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

Niwemugore, Marie Espérance:

La sagesse rwandaise et l'éthique planétaire. Une étude en science comparée des religions.
(Lizentiatsarbeit, Richard Friedli, in Bearbeitung)

Rey-Stocker, Irmi:

Lebensbeginn und Lebensende im Christentum – Judentum – Islam. Ein medizinisch-religionswissenschaftlicher Vergleich.
(Dissertation, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

Roth, Karin:

Synkretismus in der modernen/postmodernen Gesellschaft. Ein Analysemodell – veranschaulicht an der neuen religiösen Bewegung »Universales Leben«.
(Lizenziatsarbeit, Prof. Richard Friedli, 2000)

Schneuwly Purdie, Mallory:

L'Islam en Europe, exemple de la Suisse.
(Dissertation, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

Schneuwly Purdie, Mallory:

Vers une sociologie religieuse de la modernité. L'islam de France comme exemple de recomposition du croire dans les sociétés modernes occidentales.
(Lizenziatsarbeit, Prof. Richard Friedli, 2000)

Schwegler, Urban:

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

Sierro, Jean-Marc:

L'analyse systémique appliquée à la résolution et à la prévention des conflits violents. Étude du cas rwandais postgénocidaire.
(Dissertation, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

Stoffel, Berno:

Der religiöse Faktor in anomischen Prozessen. Theoretische Analysen und Fallstudie in Südkorea:
Die Interaktion zwischen dem Schamanismus und der Wirtschaftskrise 1997/98.
(Dissertation, Prof. Richard Friedli, 2001)

Verfaillie, Maurice:

La pratique da la liberté religieuse dans l'Europe de l'Ouest après la Seconde guerre mondiale.
(Dissertation, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

Zufferey, Myriame:

La corps de la femme dans les différentes cultures; application: procréation médicalement assistée.
(Lizenziatsarbeit, Prof. Richard Friedli, in Bearbeitung)

GRAZ / KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ

Benedikt, Susanne:

Facetten der Devi im Westen. Die Übernahme hinduistischer Göttinnentraditionen in feministisch-religiöse Konzeptionen.
(Magisterarbeit, Prof. Manfred Hutter, Juni 2001)

Bernhard, Alexander:

Der rituelle Peyotegebrauch in der Native American Church.
(Magisterarbeit, Prof. Manfred Hutter, November 2000)

Faustmann, Matthäus:

Ausserfamiliäre Kinderbetreuung im Lichte der Katholischen Soziallehre. »Konrad«, sprach die Frau Mama, »ich geh fort und du bleibst da!«
(Magisterarbeit, Prof. Valentin Zsifkovits, Oktober 2000)

Helmberger, Doris:

Chance oder Chimäre? Eine kritische Annäherung an Hans Küngs »Projekt Weltethos«.
(Magisterarbeit, Prof. Valentin Zsifkovits, November 2000)

Musil, Franz:

Bosaka la Bongondo (»Ethnie« Mongo). Contributions en Ethnologie religieuse et Sciences religieuses.
(Dissertation, Prof. Karl M. Woschitz, Prof. Karl R. Wernhart, Januar 2001)

Remele, Kurt:

Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl.
(Habilitationsschrift, Februar 2001)

Saringer, Ulrike:

Just Care!? Die US-amerikanische feministische Ethikdebatte: ein Überblick und eine Bewertung.
(Magisterarbeit, Prof. Kurt Remele, Juni 2001)

Sinkovits, Josef:

Hirntod – Tod des Menschen?
(Magisterarbeit, Prof. Valentin Zsifkovits, Oktober 2000)

HANNOVER / UNIVERSITÄT HANNOVER

Gluch, Susanne:

Kontinuität und Wandel von Frömmigkeit am Beispiel der Kümmernis in Deutschland.
(Dissertation, Prof. Peter Antes, in Bearbeitung)

Hasselmann, Christel:

Der Weg zur Weltethos-Erklärung des Parlamentes der Weltreligionen von 1993.
(Dissertation, Prof. Peter Antes, Oktober 2000)

Klein, Peggy:

Die Drusen in Israel.
(Dissertation, Prof. Peter Antes, Juni 2000)

Reuter, Hans-Ulrich:

Die europäische ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) als Beispiel für das Engagement des Protestantismus auf europäischer Ebene.
(Dissertation, Prof. Peter Antes, in Bearbeitung)

INNSBRUCK / LEOPOLD-FRANZENS-UNIVERSITÄT INNSBRUCK

Albrecht, Christoph:

Konfliktnutzung aus der Situation der objektiv Schwächeren. Ein befreiungstheologischer Ansatz am Beispiel Luis Espinals.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Justice Englyshe, Anthony:

Being Church in Ghana. A Model of Small Christian Communities based on the Akan Extended Family System: An Inculturated Practical Theology.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, Dezember 2000)

Mumbere Musamga, Josef:

Rwanda-Burundi im Ringen um Frieden und Versöhnung. Ethnisierung der Konflikte und Gewalt als christliche Herausforderung.

(Diplomarbeit, Prof. Wolfgang Palaver, Januar 2000)

Myinga, Ponsiano G.:

Traditional family and the care of youth. A daring pastoral care of youth in modern times.

(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, Mai 2001)

Nunez, Antonio Baldenebro:

Das Gruppen- und Leitungsverständnis der Jugendpastoral im lateinamerikanischen Kontext. Am Beispiel der Jugendpastoral im Nordwesten Mexikos.

(Magisterarbeit, Prof. Matthias Scharer, Mai 2001)

Ochoa Gracián, Francisco Javier:

Die Option für die »Ärmsten« bei Samuel Ruiz. Notwendige Option für den Aufbau des Reiches Gottes in Chiapas.

(Diplomarbeit, Prof. Franz Weber, Juli 2001)

Tschiggerl, Hans:

Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Kommunikation.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

Zatyrka, Alexander SJ:

Inkulturation der kirchlichen Ämter in indigene Kulturen Lateinamerikas.

(Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung)

LANTERSHOFEN / ÜBERDIÖZESANES STUDIENHAUS ST. LAMBERT

Rathgeber, Joachim R. SDB:

Der christliche Glaube im Spannungsfeld der Psychogruppen – dargestellt am Beispiel der Scientology.

(Zulassungsarbeit, Prof. Hermann Kochanek SVD, SS 2001)

Tran, Xuan Hoá:

Durch Leiden zur Freude – Ein Vergleich zwischen Buddhismus und Christentum.

(Zulassungsarbeit, Prof. Theo Schäfer, SS 2001)

Welscher, Stephan:

Die »Neue-Welt-Übersetzung« – Die Bibel der Zeugen Jehovas. Vorstellung und Stellungnahmen aus der Sicht Neutestamentlicher Theologie.

(Zulassungsarbeit, Prof. Günther Schmahl, SS 2001)

MAINZ / JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT

Diel, Paulo Fernando:

»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).

(Dissertation, Prof. Johannes Meier, Februar 2001)

Nebgen, Christoph:

»Inter Spem et Metum ...« Anselm Eckart SJ aus Mainz: Schicksal eines Jesuiten und seines Ordens im 18. Jahrhundert.

(Staatsarbeit, Prof. Johannes Meier, April 2001)

MANNHEIM / UNIVERSITÄT MANNHEIM

Edelmann, Ute:

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

(Dissertation, Prof. Ludwig Hagemann, in Bearbeitung)

Jäger, Markus:

Führen neue durch die Globalisierung begründete Anforderungen an die Mitarbeiter in Unternehmen im Hinblick auf Teamfähigkeit und verstärkter Verantwortungsübertragung zur Überforderung des Einzelnen oder bietet dieses Entwicklung auch die Möglichkeit zur heilsrelevanten Entwicklung des Individuums?

(Diplomarbeit, Prof. Ludwig Hagemann, Mai 2001)

Lellek, Oliver:

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

(Dissertation, Prof. Ludwig Hagemann, in Bearbeitung)

MÜNSTER / WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT

Altena, Thorsten:

»Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils« – Eine vergleichende Studie zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im deutsch-kolonialen Afrika 1884–1918.

(Dissertation, Prof. H. Gründer, Prof. G. Collet, WS/SS 2000/2001)

Biestmann-Kotte, D.:

»Die Menschen, das Land und der Ölzweig«. Päpstliche Christen für Frieden und Gerechtigkeit.
(Staatsexamensarbeit, Prof. G. Collet, WS/SS 2000/2001)

De Lima, Degislardo Nóbrega:

A Criterologia Missiológica Subacente à Ecleiologia de Juan Luis Segundo.
(Dissertation, Prof. G. Collet, Prof. H. Steinkamp, WS/SS 2000/2001)

Göllner, Jonathan Armin OSB:

Thomas Ohm: Begegnungen mit Vertretern nichtchristlicher Religionen Asiens. Erkenntnisse und Folgerungen.
(Lizenziatsarbeit, Prof. G. Collet, Prof. V. Pfür, WS/SS 2000/2001)

Roßkopf, Markus:

»Gloria Die, Vivens Pauper«. Eine Untersuchung zur Rolle der Armen im Leben von Oscar A. Romero.
(Diplomarbeit, Prof. G. Collet, WS/SS 2000/2001)

Rotermann, Stefanie:

»Fiat amputatio« – Wozu (noch) Theologie an Universitäten.
(Diplomarbeit, Prof. G. Collet, WS/SS 2000/2001)

Sommer, Vera:

Charismatische Bewegungen in Brasilien als Herausforderung für Gesellschaft, Kirche und Theologie.
(Diplomarbeit, Prof. G. Collet, WS/SS 2000/2001)

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

Agbagnon, Jean Prosper:

Die Gestalt Abrahams in den drei monotheistischen Religionen: Christentum, Judentum, Islam.
(Diplomarbeit, Doz. Bruno Volkwein SVD, Mai 2001)

Alangaram, Joseph Xavier:

Jugend in der Postmoderne. Eine Herausforderung für die Pastoral in Deutschland.
(Diplomarbeit, Prof. Hermann Kochanek SVD, Mai 2001)

Christ, Silke:

Erntedank in der Glaubensvermittlung.
(Dissertation, Prof. Werner Prawdzik SVD, in Bearbeitung)

Dockter, Hedwig:

Trost und Hoffnung aus dem Glauben.
(Dissertation, Prof. Joachim Piepke SVD, in Bearbeitung)

Dörrich, Hans-Jürgen:

Jugend, Entwicklung und Neuevangelisierung. Impulse der IV. Generalversammlung der latein-amerikanischen Bischöfe in Santo Domingo zur Situation der Jugend.
(Dissertation, Prof. Joachim Piepke SVD, in Bearbeitung)

Hann, Michael:

Ausstieg aus der Sekte – Schritt in ein neues Leben? Möglichkeiten und Grenzen der Begleitung von Sekteneaussteigern als pastorale Herausforderung für die Kirche am Beginn eines neuen Jahrtausends.
(Dissertation, Prof. Hermann Kochanek SVD, in Bearbeitung)

Grießbach, Thomas:

Das Evangelium unverkürzt verkünden. Das integrale Homiletik- und Predigtverständnis bei Alfred Bengsch.
(Dissertation, Prof. Eckhard Jaschinski SVD, Mai 2001)

Ho Yun, Bin:

Die Bedeutung Marias für den Evangelisationsprozess im Kontext Koreas.
(Dissertation, Prof. Hermann Kochanek SVD, in Bearbeitung)

Hofmann, Dietmar:

Verkündigung des christlichen Glaubens durch geistliche Musik. Dargestellt an der Totenliturgie.
(Dissertation, Prof. Eckhard Jaschinski SVD, in Bearbeitung)

Kollar, Miroslav:

Ein Leben im Konflikt. P. Franz X. Biallas SVD (1878–1936). Chinamissionar und Sinologe – mit besonderer Berücksichtigung seiner Korrespondenz.
(Dissertation, Prof. Roman Malek SVD, in Bearbeitung)

Kress, Frank:

Gemeinde und ihr Umgang mit dem Kapital – christliche Gemeinden im Spannungsfeld von christlicher Botschaft und Marktwirtschaft.
(Dissertation, Prof. Hermann Kochanek SVD, in Bearbeitung)

Luo Limin, Peter:

Gebete und Lieder der katholischen Kirche Chinas. Dargestellt an einigen Beispielen aus der Provinz Hebei.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Roman Malek SVD, Mai 2001)

Mejia, José:

Der missionarische Ruf Christi im Licht des lateinamerikanischen Magisteriums (Medellin, Puebla, Santo Domingo)
(Dissertation, Prof. Joachim Piepke SVD, in Bearbeitung)

Meier, Paul:

Zwischen China, Afrika und Taiwan. Das Schicksal der Steyler Festlandmissionare – dargestellt am Beispiel von Pater Heinrich Werner SVD (1903–1981).
(Diplomarbeit, Prof. Roman Malek SVD, Mai 2001)

Mosa Dhae, Rikardus:

Das Verhältnis von Globalisierung und Katholizität der Kirche.
(Diplomarbeit, Prof. Heribert Bettscheider SVD, Mai 2001)

Müller, Andreas:

Das Verhältnis von Theologie und postmoderner Literatur, untersucht am Beispiel von Patrick Süskinds Roman »Das Parfum« (1985).
(Lizenziatsarbeit, Prof. Joachim Piepke SVD, in Bearbeitung)

Nassenstein, Theresia:

Die Frage der Theodizee unter besonderer Berücksichtigung der jüdischen Schoah.
(Diplomarbeit, Prof. Joachim Piepke SVD, Mai 2001)

Nersinger, Ulrich:

Die Bedeutung von Selig- und Heiligsprechungen für die Pastoral, exemplarisch ausgeführt an Edith Stein.
(Diplomarbeit, Prof. Hermann Kochanek SVD, Februar 2001)

Nowacki, Helmut:

Vom »Gerechten Krieg« zum »Gerechten Frieden«. Historische und aktuelle Aspekte katholischer Friedenslehre unter besonderer Berücksichtigung des Friedenswortes »Gerechter Friede« der Deutschen Bischöfe vom 11. Oktober 2000.
(Diplomarbeit, Prof. Karl Josef Rivinius SVD, Mai 2001)

Olikenyi, Gregory:

African Hospitality. A Model for the Communication of the Gospel in the African Cultural Context.
(Dissertation, Prof. Eugen Nunnenmacher SVD, Mai 2001)

Prill, Michael:

Die Säkularinstitute – Ihre Entstehung, rechtliche Entwicklung und Stellung im katholischen Kirchenrecht unter besonderer Berücksichtigung der partikularrechtlichen Bestimmungen innerhalb des Gebietes der Bundesrepublik Deutschland.
(Dissertation, Prof. Josef Königsmann SVD, in Bearbeitung)

Plathottathil, Joy:

Yoga to Cosmotheandrom: A Theological Reflection on the Formation Theology in the Light of Yoga of the Bhagavatgītā and the Constitutions of the Society of the Divine Word – SVD.
(Diplomarbeit, Prof. Peter Ramers CSSp, Mai 2001)

Sori Sarlimah, Samuel:

Lera Wulun Tana Akan. – Gottesvorstellung auf Ostflores.
(Diplomarbeit, Prof. Heinrich Dumont SVD, Mai 2001)

Sourek, Patrik:

Die katholischen Orden in der DDR im Visier der Staatssicherheit.
(Dissertation, Prof. Karl Josef Rivinius SVD, in Bearbeitung)

Sprenger-Menzel, Michael Th.:

Zur katholischen Barockpredigt in Schlesien. Der Kapuziner Jonathas John (1730–1804), Domprediger in Breslau.
(Diplomarbeit, Prof. Eckhard Jaschinski SVD, Mai 2001)

Steiner, Peter:

Erbsünde im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaften. Chancen und Grenzen einer interdisziplinären Schau.

(Diplomarbeit, Prof. Joachim Piepke SVD, Februar 2001)

Szymiczek, Waclaw:

Zwischen Prophetie und Häresie. Das Apostolische Glaubensbekenntnis aus der Sicht von Hans Küng.
(Diplomarbeit, Prof. Joachim Piepke SVD, Mai 2001)

Zhu Xiangrong, Ignaz:

Das Christentum und sein Verhältnis zum Islam in Xinjiang (China).

(Diplomarbeit, Prof. Roman Malek SVD, Mai 2001)

TRIER / UNIVERSITÄT TRIER

Becker, Annette:

».... und die Moral von der Geschicht'?« Eine Darstellung der narrativen Ethik nach Dietmar Mieth unter besonderer Berücksichtigung des ethischen Modells.

(Diplomarbeit, Prof. Wolfgang Göbel, Februar 2001)

May, Andreas:

».... und der Mensch schuf Gott nach seinem Abbild«. Die Projektionsthese Ludwig Feuerbachs und die christliche Rede vom Gott der Offenbarung.

(Diplomarbeit, Prof. Heribert Schützeichel, Juli 2001)

Risse, Christine:

Der leidende Mensch vor der Transzendenz. Mensch – Gott – Leid im Denken Viktor Emil Frankls.
(Diplomarbeit, Prof. Werner Schüßler, Juli 2001)

Saberschinsky, Alexander:

»Menschenrechte zwischen Begründung und Universalisierbarkeit. Zum Begründungsansatz der Katholischen Soziallehre«.

(Dissertation, Prof. Wolfgang Ockenfels, Juni 2001)

Schwindt, Rainer:

»Räume und Mächte. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Weltbild des Epheserbriefes«.

(Dissertation, Prof. Eckert Jost, Mai 2001)

Serwas, Oliver:

Urknall oder creatio ex nihilo – Die Theologie vor der Herausforderung moderner Weltentstehungs-theorien.

(Diplomarbeit, Prof. Klaus Reinhardt, Juli 2001)

Wies, Theresa:

Muiredach's Cross. Gestalt und Theologie eines irischen Hochkreuzes.

(Diplomarbeit, Prof. Ekkart Sauser, April 2001)

Wittenbecher, Jan:

»Die Morallehre des Katechismus der Katholischen Kirche und des Katholischen Erwachsenenkatechismus. Partikularkirchliches Profil bei universalkirchlicher Vorgabe.«
(Dissertation, Prof. Wolfgang Göbel, Mai 2001)

TÜBINGEN / EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT

Bobbert, Monika:

Das Patientenrecht auf Autonomie und professionelle Pflege.
(Dissertation, Prof. Dietmar Mieth, Oktober 2001)

Gaus, Ralf:

Ethik im Personalmanagement. Zur Bestimmung einer theologisch-ethisch gerechtfertigten Führung von Mitarbeitern anhand des Ansatzes von Stephan Wittmann.
(Diplomarbeit, Prof. Dietmar Mieth, September 2000)

Haker, Hille:

Ethik in der Humangenetik. Sozialethische Reflexion zur Verantwortung im Zeitalter biomedizinischer Selektionsmöglichkeiten am Beginn des menschlichen Lebens.
(Habilitation, Prof. Dietmar Mieth, Mai 2001)

Mandry, Christoph:

Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie in bezug auf die Ethik.
(Dissertation, Prof. Dietmar Mieth, Januar 2001)

Schober, Michael:

Die Intervention der Nato im Kosovo – eine theologisch-ethische Bewertung.
(Staatsexamensarbeit, Prof. Dietmar Mieth, Juli 2001)

Thielmann, Lars:

Ethische Grundlagen einer Prioritätensetzung im Gesundheitswesen.
(Dissertation, Prof. Dietmar Mieth, April 2001)

Wagner, Heike:

Menschliche Fähigkeiten und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaums essentialistischer Ansatz einer Entwicklungspolitik.
(Diplomarbeit, Prof. Dietmar Mieth, April 2000)

WIEN / UNIVERSITÄT WIEN

Kremser, Manfred:

Shangó-Transformationen. Vom traditionellen Donnergott der Yoruba zum digitalen Blitzgewitter im Cyberspace. Prolegomena zu einer Theorie des Shangó-Phänomens und der Beziehungen zwischen transzendorfer Spiritualität und kultureller Kreativität.
(Habilitationsschrift, Prof. Johann Figl, Mai 2001)

Liebscher, Martin:

Erkenntnisexterne Faktoren. Eine Studie über die Geisteswissenschaften. Dargestellt an »Nietzsche's Zarathustra« von G. C. Jung.
(Dissertation, Prof. Johann Figl, Oktober 2000)

Leitans, Edgar:

Leib und Vergöttlichung in der hesychastischen Tradition und im kaschmirischen Sivaismus.
(Diplomarbeit, Prof. Johann Figl, August 2001)

WÜRZBURG / JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT

Mack, Elke:

Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs.
(Habilitation, Prof. Gerhard Droesser, Februar 2001)

IN MEMORIAM ISACIO PÉREZ FERNÁNDEZ OP

Nach kurzer schwerer Krankheit starb am 10. Dezember 2001 in Madrid der Las-Casas-Forscher Isacio Pérez Fernández OP (geb. 1922 in León, Spanien). Er war Dr. phil. und Dipl. rerum soc. (Universität Angelicum, Rom) und hat ein akademisches Leben lang an der Ordenshochschule in Alcobendas (bei Madrid) Philosophie gelehrt. Sein Schriftenverzeichnis umfasst ca. 200 Titel. Besonders bedeutsam sind seine Las-Casas-Studien, denen er sich erst ab Mitte der siebziger Jahre intensiv und zielstrebig widmete. Seine Werke *»Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas«* (Puerto Rico 1981, XVI + 918 S.) und *»Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de Las Casas«* (Puerto Rico 1984, XVI + 1024 S.) haben die moderne Las-Casas-Forschung wesentlich geprägt. Mit größter Sachkenntnis, aber auch mit einer Leidenschaft, die manchmal seine Sprache und seine Auseinandersetzungen mit den alten und neuen »Verleumdern« des Bischofs von Chiapa färbte, hat er nach und nach alle gängigen Vorwürfe gegen Las Casas wissenschaftlich entkräftet, etwa im Zusammenhang mit seiner Haltung in der Frage der Negersklaverei oder mit den polemischen Schriften des Franziskaners Motolinía (1555), des anonymen Autors des Memorandum von Yucay (1571) und des Jesuiten Juan Nuix i Perpinyà (1780). In den letzten Jahren hat er die scientific community vielfach beschenkt: mit einer monumentalen kritischen Ausgabe der *»Historia de las Indias«* (Madrid 1994, drei Bände der Obras completas des Las Casas mit insgesamt 2716 S.) und der *»Brevísima relación de la destrucción de las Indias«* (Puerto Rico 2000, 1056 S.) sowie mit dem Band *»El Derecho Hispano-Indian. Dinámica social de su proceso histórico constituyente«* (Salamanca 2001). Der Ruf in die ewige Heimat erreichte ihn, als er noch voller Schaffenskraft war und einige Projekte abschließen wollte, darunter Bücher wie *»Don Quijote de la Mancha y Don Quijote de las Indias«* und *»Carlos V, Bartolomé de Las Casas y Felipe II mirando a América«*. Ein wichtiges Anliegen war ihm die Seligsprechung des Las Casas, dessen Causa er als Mitglied verschiedener Kommissionen mit Sachverständ und Leidenschaft vorantrieb.

Mariano Delgado

Buchbesprechungen

Baudler Georg: *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam*, Patmos / Düsseldorf 1999, 396 S.

»Die Befreiung von einem Gott der Gewalt« ist das (vorläufig) letzte Buch in einer Reihe von Publikationen, mit denen der Aachener Theologe Georg BAUDLER den Zusammenhang von religiöser Erfahrung, Gewalt, Gewaltüberwindung und Gottesbild aufzuhellen versucht. Nach *Erlösung vom Stiergott* (1991), *Töten oder Lieben* (1994), *El-Jahwe-Abba* (1996) und *Das Kreuz* (1997) ist *Befreiung von einem Gott der Gewalt* eine Zusammenfassung bisheriger Überlegungen und der Versuch, eine Theologie der abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) unter dem Gesichtspunkt der Überwindung der Gewaltfaszination vorzulegen. BAUDLER gliedert sein Buch in drei Teile.

Im ersten Teil (15–52) beschreibt er in einem knappen religionsgeschichtlichen Durchgang vier Versuche, mit denen Menschen auf die Drohung des Schicksals (zum Beispiel in Tod, Angst, Krankheit) reagieren. Es sind dies das Opfer, das Heldenamt, die Entlarvung als Illusion und die Verwandlung.

Im zweiten Hauptteil (53–288) widmet sich BAUDLER der Beschreibung religiöser Erfahrungen, wie sie sich in den biblischen Schriften nachvollziehen lassen. Schrittweise und von Rückfällen gezeichnet, lässt sich in der Bibel ein Abwenden von der vermeintlichen Rettungskraft des Opfers und der Gewalt beobachten. Zugleich gerät das religiöse Verhältnis zunehmend in den Bannkreis des gewaltlosen, verzeihenden und liebenden Abba. In diesem Prozess registriert BAUDLER drei grundlegende Verhaltensweisen des Menschen gegenüber Gott, (1) das abrahamitische Element Glaube, (2) das mosaische Element Dialog, und (3) das jesuanische Element Liebe.

Der dritte Teil »Der biblische Mensch als Muslim, Jude und Christ« (277–378) ist der eigentliche Fokus des Buches. In ihm diskutiert BAUDLER die innere Zusammengehörigkeit der abrahamitischen Religionen. Anders als H. Küng in »Projekt Weltethos« geht es bei BAUDLER nicht nur um einen Art kleinsten gemeinsamen Nenner in Sachen Ethik, der ein friedvolles Nebeneinander ermöglichen soll, sondern um eine Theologie der drei Religionen, die aufweist, dass sie von ihrer je eigenen Wurzel her innerlich zusammengehören. Diese Verbundenheit ist nach BAUDLER nicht nur in der gemeinsamen Religionsgeschichte und dem normativen Bezug zu den biblischen Schriften gegeben, sondern in der Faktizität einer religiösen Praxis in Glaube, Dialog und Liebe. Es sind dies grundlegende Verhaltensweisen, die BAUDLER jeweils einer Religion als am stärksten kennzeichnend zuordnet: der Glaube als innerste Haltung dem Islam, der auf Hoffnung gegründete Dialog dem Judentum und die Liebe dem Christentum. Sätze wie »Niemand kann seiner inneren Haltung nach Jude oder Christ sein, wenn er nicht gleichzeitig auch Muslim ist« (301) oder »Der Christ wird durch seinen Glauben innerlich zum Juden« (329), hier in Anlehnung an Röm 2,28, lassen bei dem Rahnerschüler BAUDLER zudem so etwas wie eine Theologie des jeweils anonymen Muslim, Juden und Christen in jeder der drei Religionen anklingen.

BAUDLERS Theologie der inneren Zusammengehörigkeit der abrahamitischen Religionen mündet schließlich in die Forderung nach einem »Bündnis für Glauben« (379–385), das in Zeiten eines »ozeanischen Atheismus« (E. Biser), bei Stärkung des jeweils eigenen Profils, neben dem genuin religiösen »Gewinn« ein gemeinsames Eintreten für eine freiheitlich-demokratische und rechtsstaatliche Gesellschaftsordnung mit sich bringen könnte.

BAUDLER entwickelt seinen Ansatz vor dem Hintergrund der Theorien verschiedener Autoren. Da ist zum einen die andauernde Debatte um die religiöse Bedeutung von Gewalt, Opfer und Opferdeutung (R. Girard, R. Schwaiger), in die BAUDLER selbst engagiert durch verschiedene Publikationen eingegriffen hat. Im Kern steht hier der Aufweis, dass in Jesus der Mensch endgültig

von einem gewalttätigen Gott und Gottesbild Abstand genommen hat. Ein Verständnis des Todes Jesu als Opfertod zur Besänftigung Gottes steht deswegen der inneren Logik der in Jesus ergehenden Gottesoffenbarung (als bedingungslos liebender Abba-Vater) entgegen. BAUDLER lässt keinen Zweifel aufkommen, dass er diese Gottesoffenbarung in Jesus als den »Höhepunkt« und in gewisser Weise auch als den »Abschluss« dieser Entwicklung ansieht, wobei das heilsgeschichtliche Wirksamwerden dieser Revolution im Gottesbild und im religiösen Erleben unter den Christen noch in seinen Anfängen steht. Ein anderer wichtiger Bezugspunkt ist das von Eugen Biser vehement und leidenschaftlich vorgetragene Plädoyer für eine mystagogische und narrative Christologie, die für den Menschen von heute einen Christus wiedergewinnen will, der in den starren Formulierungen einer abstrakten Dogmatik keine Ausstrahlung mehr hat (»Bindet ihn los«). In seinen religionsgeschichtlichen Kategorien kommt BAUDLER immer wieder auf das Theorem der Achsenzeit zurück, wie es von K. Jaspers geprägt wurde. Der entscheidende achsenzeitliche Aufbruch besteht nach Jaspers darin, dass etwa zeitgleich in verschiedenen Kulturen und voneinander unabhängig sich eine neue und befreende Geistigkeit des Menschen Bahn bricht. Buddha, Konfuzius, Laotse, Platon, die vorexilischen Propheten und schließlich Jesus selbst wenden sich von den alten, aus der Angstfaszination geborenen Blut- und Opferritualen ab, entlarven diese als Illusion und stoßen – auf jeweils andere Weise – zu einem gewaltfreien, oder zumindest gewaltfreieren Gottesbild vor. BAUDLERS Rezeption der drei abrahamitischen Religionen erfolgt ganz im Horizont der hier skizzierten Koordinaten, insofern sich deren Geschichte als ein Prozess des inneren und äußerer Gewaltverzichts lesen lässt. Sein Ansatz ist zugleich ein Beispiel einer dezidierten Theologie nicht-christlicher Religionen, ein Ansatz, der in Zeiten pluralistischer Religionstheorien sich innerhalb der Theologie nicht mehr allzu großer Beliebtheit erfreut.

»Befreiung von einem Gott der Gewalt« ist ein weiterer Beweis für die Fähigkeit des Autors, theologische und institutionelle Verkrustungen in den Religionen von ihrem lebendigen Erfahrungs-kern her aufzulösen. Der Autor benutzt eine Sprache, die theologische Reflexion mit einer anschaulichen und bildhaften Beschreibung verbindet. BAUDLER überwindet so die leidvolle Trennung zwischen Traktat und Meditation, eine seltene Gabe in der deutschen Theologie, die sich zu oft in die Alternative einer entweder frommen oder intellektuellen Variante begeben hat. Dies macht die Lektüre nicht zu einer intellektuellen, sondern auch zu einer spirituellen Bereicherung. In der Tat ist BAUDLERS theologische Sprache auch Ausdruck seines theologischen Programms, das Grunderfahrungen der Religionsgeschichte auf »disclosure«-Erfahrungen zurückzuführen sucht: so zum Beispiel das Ausgeliefertsein auf das Sohn-Sein, die rettende Zuwendung auf das Vater/Mutter-Sein und den befreid-erlösenden Wind« auf den Geist (vgl. 365).

So sehr der BAUDLERSche Ansatz durch eine gewinnende Sprache und eine einfühlsame Theologie religiöser Erfahrungen vor und nach der Achsenzeit zu gewinnen weiß, so werfen BAUDLERS Thesen doch eine ganze Reihe philosophischer und theologischer Fragen auf. Neben mehr generellen Fragen nach dem Verhältnis von Wahrheit und Geschichte, von Erfahrung und Reflexion, der gemäßen Hermeneutik biblischer und fremdreligiöser Texte, und dem Verhältnis von Religionsgeschichte und Theologie der Religionen, auf die hier nicht eingegangen wird, will ich auf zwei Probleme hinweisen, die im Besonderen zu weiterer Diskussion herausfordern.

BAUDLER geht im Kern von einer narrativen Phänomenologie religiöser Grunderfahrungen aus. So wie er Glaube, Dialog und Liebe beschreibt, bleibt aber nicht einsichtig, warum er diese – wie geschildert – den drei abrahamitischen Religionen zuordnet, und sie nicht als archetypische und Menschen aller Kulturen und Religionen offenstehende Erfahrungen ansieht. Das Problem ist offensichtlich: wenn mit einer gleichsam inneren Dynamik (von der Gewaltfaszination zur Gewaltüberwindung) die Geschichte religiöser Grunderfahrungen auf die Person Jesu zuläuft, weil eben in ihm in bisher in der Religionsgeschichte nicht übertriffter Weise der gewaltlose und bedingungslos liebende Abba-Gott sich geoffenbart hat, dann könnte BAUDLER nicht umhin, gläubigen Menschen im Judentum und im Islam eine innere Dynamik in Richtung der Abba-erfahrung Jesu zuzuschreiben. Damit kann aber von christlicher Perspektive das Thema Mission,

inklusive das Thema der Mission der Juden, nicht ausgespart bleiben. BAUDLER erwähnt das Wort und das Thema Mission mit keinem Wort, aber es drängt sich sozusagen mit jeder Seite des Buches gerade wegen der von BAUDLER immer wieder betonten inneren Bezogenheit der drei abrahamitischen Religionen auf. Hier sehe ich in BAUDLERS Buch den Anfang (und den Sprengstoff) einer spannenden neuen Debatte zum Verhältnis der abrahamitischen Religionen untereinander. Während zum Beispiel in der Diskussion um eine pluralistische Religionstheorie meist recht blutleer und ohne den Hintergrund konkreter und geschichtlicher religiöser Erfahrungen um das theoretische Zueinander und den Wahrheitsanspruch der Religionen debattiert wird, öffnet BAUDLER mit seiner narrativen Phänomenologie religiöser Grunderfahrungen neue Tiefendimensionen, die zudem der etwas verstaubten Theologie der Religionen neue Inspiration bieten.

Eine zweites Problem berührt die Begegnung des Christentums mit anderen, nicht-abrahamitischen Religionen. BAUDLER besteht eindringlich darauf, dass das Christentum wegen seiner zentralen Idee der präsentischen Eschatologie und der damit einhergehenden inneren Tendenz zur Esoterik (»die Liebe als das Ziel«) der »Erdung« im Judentum (und damit auch im Islam) bedarf. Andernfalls fehlte den christlichen Ursprungserfahrungen der irdische Unterbau, sie wären gleichsam nur »im Himmel« angesiedelt und die »eschatologische Frühgeburt« Christentum würde nicht überleben können (373). Dieses Anliegen ist zum Beispiel in der in der Inkulturationsdebatte üblichen Zuordnung von religiöser Primär- und Sekundärerfahrung gut aufgehoben. Ist aber deswegen die von BAUDLER so nachdrücklich geforderte Bindung des Christentums an das Judentum nur ein typisch europäisches und (vielleicht sogar) deutsches Theologumenon? Im Kontext der Afrikanischen Theologie könnte sich das Verhältnis von Judentum und Christentum zum Beispiel mit dem Verweis auf die »geistliche Beschneidung« begnügen, wie sie in Analogie zu Röm 2,28 in den afrikanischen Religionen erfolgt. Was den geschichtlich wachsenden Abbau der Gewaltfaszination im religiösen Erleben angeht, stellt sich hingegen die Frage, in welcher Form das Christentum in Afrika tatsächlich jetzt Wurzeln schlagen kann. Das starke Interesse afrikanischer Christen für das Alte Testament mit seiner Legalistik und Kasuistik spräche dafür, dass das esoterische Moment und die bedingungslose Liebe des Christentums vielleicht (noch?) nicht dem Kairos der afrikanischen Kirche entsprechen und ein stärker altbündlich geprägter Gewaltabbau (also »Auge um Auge« als ein geschichtlich notwendiger Zwischenschritt) vordringlich zu verkündigen und einzufordern ist. Auch hier ist Sprengstoff für eine neue Debatte zur Geschichtlichkeit religiöser Erfahrungen im Bannkreis außereuropäischer Religionen und zur möglichen Gleichzeitigkeit verschiedener christlicher Ausdrucksformen in der einen Weltkirche gegeben.

Einige praktische Anmerkungen. Für Leser, die BAUDLERS frühere Arbeiten nicht kennen, ist seine Verwendung einiger Fachbegriffe erkläruungsbedürftig, so zum Beispiel der von Eugen Biser übernommene positive Begriff des Esoterischen im Christentum oder die wechselnde und verwirrende Verwendung des Gottesnamens Elohim im Plural und im weiblichen Singular. Die Erstellung eines Namens- und Sachindexes wäre von großer Hilfe. Als im englischsprachigen Raum Arbeiten der rege ich an, dass der Verlag doch eine Übersetzung zumindest ins Englische ermöglichen sollte. Die von BAUDLER gegebenen Anregungen verdienen eine Verbreitung über den deutschen Leserkreis hinaus.

Zornba/Malawi

Martin Ott

Bäumer-Schleinkofer, Änne (Hg.): *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld – Mystik und Visionenformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog*, Religion und Kultur-Verlag / Würzburg 2001, 293 S.

Die 12 Beiträge dieses Bandes – Dokumentation einer interdisziplinären Tagung in Bingen – sind in mindestens dreifacher Hinsicht für den Mystik-Diskurs der Gegenwart bedeutsam und anregend. Zum einen wird an der strittigen Frage, ob und in welchem Sinne man Hildegard von Bingen eine Mystikerin nennen darf, explizit deutlich, wie sehr die Antwort darauf vom jeweils vorausgesetzten Mystik-Vorverständnis abhängt. Gelten z.B. Ekstasen und vor allem die Erfahrung der *unio mystica* als konstitutiv für das Mystik-Verständnis, dann wird man Hildegard schwerlich als Mystikerin betrachten, viel eher als Prophetin und Visionärin. Orientiert man sich an der altkirchlichen Nähe von Mystik zu »*mysticos*« und »*mysterium*«, dann erscheint Hildegard durchaus als Mystikerin. (Ähnliches wäre am Fachstreit zu Meister Eckhart zu erläutern: Für die einen ein Philosoph des Christentums, für die anderen ein Theologe und Mystiker!). Zweitens geht es um die Bedeutung von Visionen und auch Träumen nicht nur bei Hildegard, sondern im mittelalterlichen Lebens- wie Glaubenszusammenhang überhaupt. Auch hier hängt die Deutungsperspektive entscheidend vom Vorverständnis ab. Sollen z.B. Wachvisionen bei vollem Bewusstsein (wie bei Hildegard) für den Begriff noch bestimmd sein, werden visionäre und auditive Erscheinungen ausdrücklich getrennt? SUDBRACK u.a. gehen diesen Fragen in systematischer Perspektive nach, andere Beiträge erschließen das Werk Hildegards und – ausgesprochen wichtig – die Theorie der sehenden Wahrnehmung bei Richard von St. Viktor: »*Ubi amor, ibi oculus*« (»Wo die Liebe, da das Auge«). Beziiglich der Visionsthematik wäre eine genauere psychohistorische und auch psychopathologische Perspektive und Stellungnahme hilfreich gewesen.

Der vielleicht wichtigste Anstoß dieses Sammelbandes liegt, drittens, in seiner ökumenischen Perspektive. Explizit wird das Werk von Martin Luther und Thomas Müntzer befragt, ob und wie sehr in ihm Mystik-Traditionen (besonders Tauler) prägend sind. Wer weiß schon, dass Müntzer Hildegards *Scivias* las? Während die geistliche Dignität von Träumen im Mittelalter eher kritisch bis negativ betrachtet wurde, spielen sie in Selbstverständnis und Theologie von Thomas Müntzer eine erstaunliche Rolle. Historische Studien, genaue Textinterpretationen und aktuelle systematische Arbeiten zeigen eines: Die immer noch gängige Entgegensetzung von »Protestantismus« und »Mystik« ist ein Ergebnis konfessionalistischer Abspaltungen und kollusiver Delegationen. Sowohl für die innerchristliche Verständigung wie für das interreligiöse Gespräch ist es wichtig, die mystische Mitte in den unterschiedlichen christlichen Konfessionen zu artikulieren und auf die gemeinsame Mitte hin übersetbar zu machen. Rahners berühmtes Diktum, dass der Fromme der Zukunft ein Mystiker sein werde, gewinnt seine Wahrheit gerade in dem gegenwärtig zunehmenden und hier vorangebrachten Mystikgespräch zwischen Katholiken und Protestanten – ganz auf der Spur von Luther und Ignatius, von Müntzer und Teresa. Gerade ein gotterfahrener Theologe wie Johannes vom Kreuz bezeugt jene allfällige Kunst der Unterscheidung der Geister, wie der Beitrag von Ulrich DOBMAN zeigt. Ein eigener Beitrag, aus der Feder von Helmut FELD, widmet sich der Bedeutung der Mystik in Leben und Werk von Franz von Assisi. Leider fehlen dem Aufsatzband systematisierende Perspektiven, die die unterschiedlichen Blickpunkte und Forschungsfelder unter Leitfragen hätten sammeln können und müssen, zumal auch Register schmerzlich vermisst werden.

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Ben-Chorin, Schalom: *Ein Leben für den Dialog.* Hg. von Walter Homolka, Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1999, 63 S.

In dieser Publikation hat der Herausgeber, der Schüler BEN-CHORINS und Landesrabbiner in Niedersachsen ist, aus dem weit verzweigten Gesamtwerk des jüdischen Gelehrten eine beachtenswerte Textauswahl zusammengestellt.

Schalom BEN-CHORIN (1913–1999) wurde in München als Fritz Rosenthal geboren. Nach seiner 1935 erfolgten Emigration nach Israel wurde er Schüler und Freund Martin Bubers. Bereits 1940 begann er einen ersten jüdisch-christlichen Dialog. BEN-CHORIN, der in Jerusalem die erste jüdische Reformgemeinde gründete, war auch lange Jahre Dozent am Theologischen Institut der Benediktiner auf dem Zionsberg. Der jüdische Theologe wurde mit dem Leo-Baeck-Preis und der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet. Außerdem erhielt er Ehrendoktorate der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Besondere Aufmerksamkeit erregte BEN-CHORIN mit seiner zwischen 1967 und 1971 aus »jüdischer Sicht« verfassten Trilogie über Jesus, die Mutter Jesu, und den Völkerapostel Paulus. Homolka weist in seinem Vorwort besonders darauf hin, dass das Leben und das bemerkenswerte Schaffen des Gelehrten zutiefst von der »Hinwendung zu Gott« geprägt waren.

In seiner »Narrativen Theologie des Judentums« demonstriert BEN-CHORIN am Beispiel des Auszugs aus Ägypten, dass das »Gleichzeitigwerden der Generationen« ein Grundelement der Heilsgeschichte darstellt. An jedem Sabbat rufen sich Juden in einem »Akt der Identifikation« ein historisches Ereignis, das sich vor etwa 3500 Jahren zugetragen hat, ins Gedächtnis. Den »Modellcharakter« des Exodus erleben die nachfolgenden Generationen auf vielfältige Weise.

In einem weiteren Text stellt BEN-CHORIN den Aspekt der göttlichen Gnade in besonderer Weise heraus: Die religiöse Bewegung des Menschen als »stets unzulängliche Aufwärtsbewegung der Seele« kann nur durch die »Gegenbewegung« Gottes, der sich in der Offenbarung »zum Menschen herabneigt«, ihr Ziel erreichen. Die göttliche Gnade, die Simone Weil als das extreme Gegenstück zur »Schwerkraft« empfunden hat, »sprengt« die Grenzen des Menschlich-Möglichen und bedeutet für den Menschen letzte Sinnerfüllung (32).

Jesus von Nazareth sieht BEN-CHORIN als seinen »Jüdischen Bruder« an. Er weiß sich von der menschlichen Hand Jesu, »in deren Linien das tiefste Leid eingegraben ist« (46), in besonderer Weise angerührt. Das schlechthinnige Vertrauen Jesu auf Gott, den Vater, betrachtet BEN-CHORIN als jene Haltung, die Juden und Christen »verbinden« kann.

Im Anhang des Buches werden die wichtigsten Lebensstationen des jüdischen Theologen angegeben und die vielen Auszeichnungen, die er im Laufe seines Lebens erhalten hat, aufgezählt. Außerdem bietet der Herausgeber einen äußerst informativen Überblick über die ungezählten Veröffentlichungen BEN-CHORINS. Dabei werden mehr als 30 Bücher angeführt (mit Angabe des ersten Erscheinens und der weiteren Auflagen). Die Publikation enthält auch elf Schwarz-Weiß-Fotos mit Momentaufnahmen aus dem Leben BEN-CHORINS.

Mit diesem Buch gibt Homolka wertvolle Einblicke in das Leben und Denken des jüdischen Gelehrten, der auf Grund seiner fundierten theologischen Studien, seiner zahlreichen Gastprofessuren und Vortragsreisen ohne jeden Zweifel zum »Mitbegründer« des jüdisch-christlichen Dialogs geworden ist. Man kann dieser Publikation nur zahlreiche Leserinnen und Leser wünschen. In der Beschäftigung mit den theologischen Einsichten Schalom BEN-CHORINS können Christen – gleichsam von neuem – die Fundamente ihrer eigenen Glaubengeschichte kennen und lieben lernen.

Josef Kreiml

Biser, Eugen / Hahn, Ferdinand / Langer, Michael (Hg.): *Der Glaube der Christen. Bd. 1: Ein ökumenisches Handbuch*, Pattloch, München / Calwer Verlag, Stuttgart 1999, 1095 S.; *Der Glaube der Christen. Bd. 2: Ein ökumenisches Wörterbuch*, Pattloch / München; Calwer / Stuttgart 1999, 570 S.

»Opas Ökumene ist tot« und »Ökumene als Überlebenschance des Christentums im 21. Jahrhundert« sind Slogans, die im heutigen Theologiebetrieb als Parameter ökumenischer Arbeit gelten können. »Der Glaube der Christen«, ein von E. BISER, F. HAHN und M. LANGE herausgegebenes »ökumenisches Handbuch«, will die Relevanz des christlichen Glaubens in ökumenischer Perspektive angehen. Zentrale Fragen christlichen Glaubens werden interdisziplinär angegangen, die Behandlung der Themen geschieht mittels eines korrelativen Ansatzes, der eine Verbindung zwischen Glaubensaussage und elementaren Lebensbeziehungen herstellt. Das Werk richtet sich nicht an Fachtheologen, sondern »an jeden, der aufgrund eines gewissen Reflexionsniveaus interessiert und bereit ist, sich vertiefend mit dem christlichen Glauben auseinanderzusetzen. Gerade Suchende, Skeptiker, Zweifler, vor allem auch junge Menschen sind als Zielgruppe gedacht« (Bd. I, X). Die besprochenen Themen werden weder i.S. eines dogmatischen Traktats noch katechismusartig dargestellt, sondern gruppieren sich unter dem Stichwort »Neuland«, insofern christlicher Glaube in (post)moderner Zeit auf seine Neu-Entdeckung wartet. Mit diesem hermeneutischen Ansatz versucht das Handbuch ebenso die historischen Prämissen mitzubedenken, die zur heutigen Gottes- und Kirchenkrise führten (vgl. X).

Das Handbuch unterteilt sich in sechs Gruppen: Entdeckung des Menschen (2ff), Entdeckung der Religion (398ff), Entdeckung Jesu (560ff), Entdeckung der Gemeinschaft (721ff) und Entdeckung der Zukunft (926ff). Jedem Abschnitt sind Hinweise auf weiterführende Literatur angefügt. Das dem Handbuch als zweiten Band beigelegte ökumenische Wörterbuch ist ein lexikalisches Nachschlagewerk, das theologische Fachbegriffe auf ihrem neuesten Forschungsstand referieren will; Hinweise im Lexikon verweisen auf die entsprechenden Abschnitte im Handbuch, welches das Besprochene ausführlicher behandelt. Auch wenn sich das Wörterbuch als Ergänzung des Handbuchs versteht, sind beide Teilbände auch als eigenständige Werke zu lesen und zu gebrauchen. Dem Lexikon ist ein Personenlexikon beigegeben, das Namen von Theologen, Philosophen und Denkern auflistet, die zum gedanklichen Fortgang der Theologie in ihrer jeweiligen Zeit einen Beitrag geleistet haben (541ff).

Das Handbuch konzipiert die Darstellung des Christentums ausgehend von einem personalgeschichtlichen Offenbarungsbegriff in einer lebenstheologischen Perspektive. »Offenbarung ist Zuwendung Gottes, die Begegnung und Kommunikation möglich macht, ist Begegnung Gottes, die das Geschöpf sein und leben lässt.« (564)

Die einzelnen Artikel des Handbuchs sind unterschiedlicher Natur. Sehr literarisch geprägte Artikel (z.B. KOHLER-SPIEGEL, 106ff) alternieren mit Artikeln, denen eine hohe Lebensrelevanz zu eigen ist ab (z.B. DAXELMÜLLER, 968ff). Insgesamt ist die Qualität der einzelnen Artikel unterschiedlich. Bestechend ist die Darstellung »Entdeckung Jesu« (560ff). Die hier vertretenen Theologen (u.a. BISER, WIEDENHOFER, FRANKEMÖLLE, NIEWIADOMSKI, KLINGER u.a.) präsentieren auf hohem Niveau die christologische Diskussion. Dagegen erstaunt etwas, dass eine lebenstheologische Betrachtung der Sakramente und deren liturgische Qualität fast nicht reflektiert (784ff). Die theologische Reflexion über das Phänomen des Betens ist zu kurz geraten (498ff). Teil V »Entdeckung der Gesellschaft« behandelt unter ökumenischem Aspekt sperrige Fragen der Ekklesiologie. Hierbei weist das Handbuch für das ökumenische Gespräch einen gangbaren Weg auf. Wird einerseits das ursprüngliche Verständnis der Kirche aufgedeckt, so werden andererseits die einzelnen, historisch herausgebildeten Erscheinungsformen unterschiedlicher christlicher Kirchen unter Rückgriff auf die urchristliche Verkündigung besprochen, die das eigentlich Gemeinschaftsbildende und -erhaltende im christlichen Glauben thematisiert. Das spezifisch Trennende wird damit in seinem Recht und in seiner Begrenzung aufgezeigt. In dieser Vorgehensweise präsentieren sich ekklesiologi-

sche Fragen unter einem gemeinsamen Nenner. Die nachhösterlich sich fortsetzende Gemeinschaft wird in ihrer ureigenen Rückbindung an Jesus Christus betrachtet. Dieses christologische Kriterium wiederum bildet Maßstab der Beurteilung von Funktion und Bedeutung der geschichtlichen und gegenwärtigen Kirche. Die Kirche als Anwältin der Menschen (823ff), die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche (861ff) und die Frage nach Kirchenvisionen und Kirchenwirklichkeit (880ff) sind Themenkreise, die die modernen Vorbehalte der Kirche als Institution aufgreifen und theologisch reflektieren wollen.

Dem interreligiösen Dialog kommt im Handbuch eine gewichtige Rolle zu. Die Infragestellung der Religion und die Sinsuche sind für die Autoren des Handbuchs Ansatzpunkte, die Gemeinsamkeiten der Religionen in der Moderne nachzuweisen. Alte und neue Gesichter Gottes (297ff), Judentum und Islam in Geschichte und Gegenwart werden im jeweiligen Bezug zum Christentum erörtert. Moderne Ansätze zu einer Theologie der Religionen werden im Artikel von LEIMGRUBER referiert (378ff). Allerdings bleibt zu bemerken, dass im Gegensatz zu den abrahamitischen Religionen die asiatischen Religionen Hinduismus und Buddhismus weitaus weniger stark reflektiert werden.

Handbuch und Ökumenisches Lexikon entsprechen einem Bedürfnis von Suchenden und Zweifelnden. Insofern ist diesem Unternehmen Erfolg und Verbreitung zu wünschen. Angelsächsischer wie frankophoner Raum kennen ähnlich gelagerte Publikationen (z.B. Théo, Paris in mehreren Auflagen), die sich allerdings handlicher und kürzer präsentieren. Das vorliegende Werk zeichnet sich durch eine teutonische Gründlichkeit aus, die zwei Bände erforderlich machte. Wird jedoch ein insgesamt über 1600 Seiten umfassendes Einführungsbuch(!) suchende, zweifelnde und junge Menschen, die als Zielgruppe anvisiert sind, ansprechen?

Luzern

Wolfgang W. Müller

Brück, Michael von / Whalen Lai: *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, C.H. Beck / München 1997, 805 S.

Brück, Michael von: *Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis* (Gütersloher Taschenbuch 723), Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1998, 352 S.

In seinem Vorwort (13–22) zu dem großen Werk des Münchener Theologen und Religionswissenschaftlers Michael von BRÜCK und des chinesischen Professors der University of California Whalen Lai nennt Hans Küng das Buch »einen Meilenstein« für die buddhistisch-christliche Verständigung (22). Zugleich ortet er das Werk sowohl im Hinblick auf seine Entstehung wie auch seine Anlage und Durchführung im Rahmen seiner eigenen Bemühungen um interreligiöse Verständigung und Friedensstrategien. Die Verfasser erläutern dann ihrerseits in der Einleitung (23–41) die Aufgabe, die sie sich gestellt haben, die Methodik und Struktur des Buches. Die dort entwickelten Thesen verdienen es festgehalten zu werden:

– Zur Ausbildung einer interreligiösen Hermeneutik: »Wir verstehen die interreligiöse Kommunikation als stets neu sich überprüfende ›Simultan-Übersetzung‹, bei der die Prozesse der Sprach- und Traditionenreubildung einem ständigen Wandel unterliegen. Wir wollen zeigen, durch welche Faktoren Kommunikation zwischen den Religionen beeinflusst wird und unter welchen Bedingungen Verstehen bzw. Irrtümer in der Begegnung zustande kommen.« (25)

– Zur Methodik: »Vergleiche rekonstruieren nicht das Faktische, sondern sie konstruieren aus der heutigen Perspektive historische Ereignisse im jetzigen Verstehenshorizont, d.h. in neuen Kontexten.« (26)

»Aus diesem Grunde erarbeiten wir in diesem Buch eine historische Hermeneutik, die sozialgeschichtliche Prozesse und ideengeschichtliche Entwicklungen aufeinander bezieht und deutet. So entstehen Muster von Wahrnehmungsfeldern, die Religionen als eine Dynamik intersozialer und religiöser Kommunikation begreifen lassen.« (Ebd.)

In der Konsequenz verbinden sich historisches Erzählen mit abstrahierenden Konsequenzen, die dann auf dem Hintergrund der Pluralität von historischen Paradigmen zur Erörterung hermeneutischer Perspektiven führt.

– Zur Struktur des Buches: Das Projekt wird unter drei großen Gesichtspunkten durchgeführt: Unter A. wird der »Text« der Religionen in den »Kontext« der wichtigsten Länder ihres Auftretens gestellt: Indien, Sri Lanka, China, Japan, Deutschland und die USA (Südostasien ist weniger ausgearbeitet). Unter B. geht es um die Sachprobleme im Dialog im Gegenüber von historischem Buddha und historischem Jesus, von Dharma und Gott(esfrage), Samgha und Kirche (hier verdienen die Aussagen zum zweiten Komplex besondere Beachtung, 34–38). Für die abschließend entwickelten Perspektiven gilt dann als Maxime: »Verstehen der Vielgestaltigkeit und der Differenzen durch gemeinsames Streben nach Einheit im Erkennen der gegenseitigen Abhängigkeit der Partner.« (40)

Was programmatisch in der Einleitung sehr einsichtig vorgestellt wird, wird dann in den angesagten drei Teilen des Werkes A–C durchgeführt. Verständlicherweise würde es den Rahmen einer Rezension völlig sprengen, wenn wir hier auf die sehr detaillierten Ausführungen zu den verschiedenen Unterpunkten eingehen würden. Wir beschränken uns daher auf einige wenige eher formale Hinweise.

Der »Länderteil« A ist strukturell in starker Parallelisierung aufgebaut. Beginnend beim geschichtlichen Hintergrund, geht es dann immer um die verschiedenen Weisen der Begegnung, der Auseinandersetzung und des Dialogs, wie sie im Laufe der Zeiten zu erkennen sind. Am Ende wird jeweils unter den Stichworten »Ergebnis und Ausblick« zusammengefasst. Es gibt im Augenblick wohl kaum ein Werk in der Welt, das so eingehend die verschiedenen Situationen in der Welt, in Indien und Sri Lanka, China und Japan, in der westlichen Welt in Deutschland und den USA beschreibt. Man tut kein Unrecht, wenn man sagt, dass hiermit das nach wie vor lesenswerte, von H. Dumoulin herausgegebene Werk Buddhismus der Gegenwart (Freiburg 1970) abgelöst wird.

Teil B behandelt im Anschluss an die drei Kostbarkeiten des Buddhismus Buddha, Dharma und Samgha, (1) den historischen Buddha im Gegenüber zur christlichen Gründergestalt Jesus von Nazaret, (2) Dharma im Gegenüber zur christlichen Gottesfrage mit den schwierigen Fragepositionen und Verständnisschwierigkeiten (hier sind die wichtigsten heute im buddhistisch-christlichen Dialog erreichten Ergebnisse gut referiert; da sie in der deutschen Wissenschaftslandschaft – theologisch, philosophisch wie religionswissenschaftlich – nach wie vor kaum wirklich wahrgenommen, geschweige denn rezipiert sind, verdienen sie – wie übrigens nach wie vor auch Perry Schmid-Leukels große Dissertation – besondere Beachtung), (3) das bislang ebenfalls zu wenig bedachte Verhältnis von Samgha und Kirche (hier sind die verschiedenen, nicht zuletzt unter dem Einfluss zeitgenössischer Begegnungen verstärkten Sozialisationsformen in den Blick genommen, drei spirituellen Gestalten – Thomas Merton, Hugo Makibi Enomiya-Lassalle und Tenzin Gyatso, dem XIV. Dalai Lama – sind einfühlsame Abschnitte gewidmet). Was in dem Gesamtbereich an weiterer Kärrnerarbeit zu leisten ist, wird dem aufmerksamen Leser von selbst schnell aufgehen. Wir stehen immer noch am Anfang und dürfen uns doch zugleich wundern, wie viel bereits im Laufe der Jahre bedacht worden ist.

Teil C zeichnet zunächst – angeregt durch die Versuche Hans Küngs – Paradigmenwechsel in der Buddhismusgeschichte und ihre Bedeutung für den Dialog, sodann hermeneutische Aspekte der zukünftigen Begegnung. Der Teil wirkt etwas wie ein Appendix. Die Frage nach dem »Eigentümlich-Buddhistischen« bzw. »Eigentümlich-Christlichen« und deren Rolle im Dialog stellt sich im Rahmen dieser Überlegungen offensichtlich so nicht mehr; sie lässt sich eher unter dem Stichwort »Andersartigkeit des Anderen« (670 u.ö.) vermuten. Am Ende folgen eine Reihe von Schautafeln zur geschichtlichen Entwicklung des Buddhismus, der Anmerkungsteil, Hinweise auf weiterführende Literatur (gelegentlich sind andere Einordnungen denkbar), Personen- und Sachregister. Das Buch ist in seinem Informationsreichtum wie auch in seinen Anregungen für den Dialog ein Standardwerk.

Vor dem Hintergrund des großen Werkes war es M. von BRÜCK ein Leichtes, eine auch für eine breitere Öffentlichkeit geeignete Einführung in den Buddhismus, zu verfassen. Nach Einleitung und Anmerkungen zum Studium beschreibt er in einem GTB-Taschenbuch die Quellenlage und -texte (Kap. 3). Es folgen in der zu erwartenden Reihenfolge Darstellungen des historischen Buddha (Kap. 4), der Lehre des frühen Buddhismus (Kap. 5), der Ausbreitung, Organisation und Schulbildungen in der Frühzeit (Kap. 6). In Kap. 7 zeichnet von BRÜCK Staat und Religion im frühen Buddhismus nach, erläutert die Bedeutung König Asokas und beschreibt die Entwicklungen in Sri Lanka und Südostasien. Anschließend werden Entstehung und Entwicklung des Mahayana-Buddhismus thematisiert (Kap. 8) und dessen Verbreitung in China (Kap. 9), Japan (Kap. 10) und Tibet (Kap. 11) beschrieben. Es folgt im Schlusskapitel 12 ein Blick auf den Buddhismus im Westen. Am Ende werden auch hier die aus dem anderen Werk bekannten Schaubilder angefügt, sodann sind ein Personenregister und ein Glossar beigegeben. Hier vermisst man ein Literaturverzeichnis sowohl über grundlegende wie weiterführende Werke. Auch bleibt die Dialogsituation zumal in ihren christlichen Repräsentanten weithin ausgeblendet. Es geht in dem Buch wohl bewusst vorrangig um eine Einführung für solche, die einfach Informationen suchen. In diesem Sinne wird das Buch neben anderen schon vorhandenen seine Leserschaft finden. Jedenfalls kann es nachhaltig empfohlen werden.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage* (Reihe: Denktraditionen im Dialog. Studien zu Befreiung und Interkulturalität, Bd. 7), IKO-Verlag / Frankfurt 2000, 308 S.

Ergänzend zur Weltumfrage in Sachen Philosophie (Quo vadis, Philosophie?) werden hier ca. 70 internationale renommierte Theologen und Theologinnen aus allen Kontinenten mit fünf Fragen konfrontiert und um konzentrierte Antworten gebeten. Auswahlkriterium waren einerseits Kompetenz und Wirkgeschichte der Befragten, andererseits sollte eine möglichst große Pluralität der Positionen repräsentiert werden. Die ersten beiden Fragen richten sich mehr auf die Geschichte und die prägenden historischen Ereignisse der Theologie des 20. Jahrhunderts, die drei anderen bilanzieren und prognostizieren. Vom interessierten und mitlesenden Publikum werden Kenntnis der französischen, englischen und spanischen Sprache verlangt, weil die gesammelten Antworten weder übersetzt oder als summary zusammengefasst noch systematisierend resümiert werden, sei es in Gestalt von Registern oder einem perspektivierenden Ausblick am Schluss. Sollte man aus der Fülle biographischer, historischer und systematischer Details so etwas wie einen roten oder grünen Faden herausarbeiten wollen, so wäre es zweifellos der Umgang mit dem Anderssein der Anderen (und darin des Eigenen). Dialog, Pluralität und Alterität markieren die Herausforderungen für das Religionsgespräch ad intra und ad extra. (Dass damit auch die Frage der Gewaltwahrnehmung und Gewaltbewältigung eine zentrale Rolle erhält, wird in den 70 Statements erstaunlich wenig reflektiert. Dabei wäre es gerade für das interreligiöse Gespräch von besonderer Bedeutung, kreuzestheologisch nach der jeweiligen Stellungnahme zu Gewalt und Gewaltlosigkeit zu fragen, und dies historisch wie systematisch!). Wie also mit dem Anderssein des und der Anderen umgehen – mit dem Anderen meines Geschlechts, mit dem Anderen meiner Kultur, Konfession und Religion, mit dem Anderen meiner Vernunft (also z.B. dem Leib und dem Körper), mit dem Anderen des Menschen (also den Tieren, der Materie, der Natur), schlussendlich mit all dem Anderen von Welt und Mensch, dem Geheimnis des Göttlichen, der Wirklichkeit Gottes? Fazit: Auch diese Dokumentation entfaltet hilfreich und orientierend ein förmlich weltweites Panorama theologischer Vielfalt und Einheit. Was die Repräsentativität der Dokumentation angeht, bleiben – nach den Kriterien des

Herausgebers selbst – Fragen offen: Sind die »lauten« Theologen und Theologinnen (jene also mit aktueller Wirkungsgeschichte) ipso facto auch die zukunftsträchtigen? Wenn mit guten Gründen – um beim deutschsprachigen Raum zu bleiben – Küng, Metz, Waldenfels, Moltmann, Sölle und Sundermeier – warum nicht auch Jüngel und Pannenberg, Peukert, Pröpper und Kessler? Trotzdem: Eine hilfreiche, zukunftsweisende und höchst anregende Dokumentation.

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Fortman, Bas de Gaay / Goldewijk, Berma Klein: *God ant the Goods. Global Economy in a Civilizational Perspective*, WCC Publications / Genf 1998, 100 S.

Wir haben es global gesehen mit einer dreifachen Krise zu tun: einer sich immer stärker und massiver sich auswirkenden Armut, einer fortschreitenden Umweltzerstörung und einer im Anwachsen von Gewalt und Arbeitslosigkeit sich dokumentierenden sozialen Desintegration. Das ist der Befund, von der die in ökumenischer Verfasserschaft vorgelegte Monographie ihren Ausgang nimmt. Als treibende Kraft für diese Krise wird eine einseitig unter ökonomischen und finanziellen Vorzeichen betriebene Globalisierung ausgemacht. An einer Globalisierung in zivilgesellschaftlicher Hinsicht, die der Entwicklung zu einer immer katastrophaler sich auswirkenden Unordnung hin entgegenwirken könnte, mangelt es. Aus welchen Ressourcen könnte diese sich speisen? Nach Einschätzung der Verfasser verfügten die Kirchen mit ihren Prinzipien aus Sozialethik bzw. Soziallehre über einen entsprechenden reichhaltigen Fundus in diese Richtung: das Insistieren auf dem Vorrang des Menschen vor dem Kapital, die Zurückweisung eines ökonomischen Determinismus und die Einforderung von Gerechtigkeit und Gemeinwohl. Um so verwunderlicher ist es, dass von ihnen mit Blick auf die aktuelle krisenhafte Entwicklung so gut wie kein Einfluss ausgeht. Als Gründe dafür führen die Verfasser interne Dilemmata und Aporien innerhalb der kirchlichen Sozialverkündigung selbst an, die sie paralysieren, u.a. die Tatsache, dass es ihr nicht oder zu wenig gelungen ist, innerhalb der eigenen Reihen eine überzeugte und entsprechend engagierte Anhängerschaft zu gewinnen, oder das Versäumnis, die nach außen hin postulierten Sozialprinzipien konsequent intern zu befolgen. Aufgrund dieses Scheiterns schlagen die Verfasser einen anders akzentuierten Ansatz vor, nämlich nach für die Gestaltung eines Lebens auf Zukunft hin tragfähigen Gemeinsamkeiten zwischen allen Menschen zu suchen, wie etwa die Menschenrechte sie enthalten. In diesen Zusammenhang gehört ihrer Vorstellung nach auch die Erkundung eines spirituellen und moralischen Grundes, der aus einer von allen Menschen heraus geteilten bzw. allgemein nachvollziehbaren Erfahrung heraus erwächst. Darin erblicken sie den besonderen Beitrag, den die Religionen und unter ihnen gerade auch das Christentum zum Bemühen um eine zivilgesellschaftliche Transformation des globalen Kapitalismus einzubringen hätte. Voraussetzung dafür sei allerdings eine Transformation der Religionen selbst: von Weltreligionen zu globalen Religionen, d.h. zu Religionen, die sich angesichts der globalen Herausforderung ihrer globalen Verantwortung bewusst sind. Als Eckpfeiler einer religiös bzw. christlich begründeten globalen Ethik werden dann bestimmt und entfaltet: grundlegende Gerechtigkeit für alle; eine Ethik des Gemeinwohls; ein zivilgesellschaftliches Ethos; die Zusammenarbeit mit Menschen aller Religionen oder anderer humanistischen Verwurzelungen; die spirituelle Gründung in einem Gott, der sich als das Gut aller Güter erweist. Innerhalb der aktuellen Globalisierungsdebatte leistet dieses Buch eine fundierte theologische und ethische Orientierung sowohl für die notwendige theoretische Auseinandersetzung als auch für das überfällige solidarische Engagement.

Paderborn

Norbert Mette

Gräbe, Petrus J.: *The Power of God in Paul's Letters* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II., 123), Mohr Siebeck / Tübingen 2000; 305 pp.

This book is a revised doctoral dissertation from the university of Pretoria, South Africa, defended in 1990, directed by A.B. du Toit. The author (b. 1958) benefited also from some study periods in Münster, Munich, Cambridge and Oxford. The work is organized as follows: In an introduction, the author, P.J. GRÄBE, reviews eleven earlier studies of *dynamis* (power) in Paul, by O. Schmitz, W. Grundmann (s.v. *dynamai* in TDNT), A.H. Forster, E. Fascher (s.v. *dynamis*, RAC), K. Prümm (ZKT 83 (1961) 393–430; Greg 42 (1961) 643–700), G. Friedrich (s.v. *dynamis*, EWNT), H.K. Nielsen, U. Heckel, T. Savage, M.M. Gruber, and Gordon Fee, and weigh the respective merits of synchronic and diachronic approaches. The author seems to opt for a diachronic approach, because he not only gives a historical overview of some previous usage, but also analyses the relevant Pauline passages in chronological order, so far as this can be known (6). (Given this intention, it is regrettable that G. does not refer to J. Murphy-O'Connor's recent biography of Paul where this issue is discussed at length.) The work is then divided into three main sections. The first (11–39) offers a lexical overview of the use of *dynamis* in profane Greek, the Septuagint, early Judaism, Philo and Qumran. Here it emerges that in Stoic thought divine power notions are tinged with pantheism and that in Hermetic soteriology the believer or initiate becomes divine power itself. In the OT, divine power is manifest especially in the moments of creation and of the Exodus, and is praised in prayer. The link with the Spirit of God is frequent, and this link will have a major influence on Paul. The great doxology of 1 Chr 29:11–12 will also influence him and much of the rest of NT.

The second section (43–236) consists of a rapid exegesis of the following Pauline texts: 1 Cor 1:18,24; 2:4–5; 4:19–20; 5:4; 15:43,56; 2 Cor 4:7; 6:7; 12:9; 13:4; Rom 1:4,16,20; 15:13,19; 1 Thess 1:5; Phil 3:10; Eph 1:19; 3:16. This study is rounded off by a brief look at God's power in Luke-Acts and in the book of Revelation. There are two excursus, one on the meaning of the phrase »spirit of holiness« in Rom 1:4, where G. denies that it means the Holy Spirit, the usual, and, I still think, the correct view (cf. m. Sota 9:15). The other excursus is on the social impact of the presence of the power of God.

The third section attempts a synthesis and systematic summary of the main results of the exegetical part (239–267). Here the author shows the harmony between the theology of the cross in the Corinthian letters and the message of justification in Romans, and adds a note on the ethical dimension. He then sets forth the pneumatological emphasis in Paul's understanding of the demonstration of God's power. The Spirit enkindles hope, empowers the ministry, works in the inner person, makes possible the resurrection, and even makes the kingdom of God present by anticipation, a foretaste. GRÄBE then concludes by returning to the provocative theme of God's power manifested in and through our weakness. In this connection the catalogues of hardships or so-called peristasis catalogues serve as the horizon for Paul's understanding of power in his ministry (256–259).

These peristasis catalogues were a literary micro-genre among Greek philosophers to distinguish true from false sages. Paul uses the genre to prove that he is a true apostle. He includes elements from the OT traditions about the afflicted righteous man and suffering prophet, and adds his own emphasis on the cross of Christ. GRÄBE notes that Paul's confidence and boasting are in God, not in his own achievement, though he does present this in the same dialectical, scintillating way that Paul himself does. When reading Paul, one feels that he is boasting even when he says he is not, and one smiles. Paul had a great need to boast, and he does, but always giving the honor to God. GRÄBE speaks not only of *iustitia aliena* and *sapientia aliena* (Rom 1:16–17; 1 Cor 1:18–2:5), but also of *vis aliena*, *virtus aliena*, *vita aliena*. There is truth in all this, but it must not be so hardened that the divine-human interaction is arrested and the human element obliterated. In Paul the human is still very much there.

Since the work is essentially a word study one is alarmed at the outset that there is no mention of James Barr's work, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: University Press, 1961), which warns against an exclusively lexical approach. Nevertheless, GRÄBE takes pains, in his long march through the concordance, to situate the verses which refer to *dynamis* in their context. This enables the reader to reacquaint him/herself with such verses as Rom 15:13 and its connection with Rom 14:17, or to see the power of 2 Cor 13:4 in the context of vv. 1–3. The long middle section is divided up into eighteen little units, which gives a somewhat scattered impression in a short book, that nothing is being treated very thoroughly, although in fact it is mainly a book about the Corinthian letters. These short units usually begin with a »discourse analysis« and a moderate use of semiotic terminology such as »actants«. These analyses may have been useful to the author in coming to grips with the biblical text, but I did not find them easy to read or very useful. Had they been omitted, the book would probably not have suffered and would have been more reader-friendly. (Translations of some of the non-biblical Greek quotations would also have helped.) The author shows an interest in Greek grammar, which makes his claim on p. 78 all the more disconcerting: in colon 20 (1 Cor 15:20) »the first person singular occurs«. Surely he means the plural. English is not the author's first language, one gathers. The text could have benefited from a read-through by a native English speaker, to correct such oddities as piousness for piety, or »an energizing of his existence of whose God is the source« (258). Also, often GRÄBE separates can and not, but sometimes writes cannot.

One of the most interesting issues discussed in the book (98–99, 128–130) is the matter of Stoic parallels to Paul's statements in 2 Cor 4:7 and 6:7. There are no doubt differences as well, as the author is at pains to demonstrate, but when he tries to distinguish between Stoic courage and Christian faith, he seems unaware that for many Christians, ancient and modern, faith is a form of the »courage to be«. Another interesting problem (262–263) is the question: how do we reconcile Paul's understanding of suffering and his theology of the cross with his appeal to the miracles he has performed? Here I found G's discussion sound, including his distinction: »Paul does not say that power reveals itself as weakness, but in weakness.« On the whole then, this book is a useful refresher course on Paul, with a valuable dialogue with the more recent monographs and commentaries on his letters.

Fribourg

Benedict T. Viviano

Haug, Walter / Schneider-Lastin, Wolfram (Hg.): *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte* (Kolloquium Kloster Fischingen 1998), Max Niemeyer / Tübingen 2000, 1815 S.

Fast genau 15 Jahre nach dem wichtigen Engelberger Symposium (Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart 1986) ist hier erneut die Avantgarde der Mystikforschung versammelt, um aktuelle Arbeitsergebnisse und Forschungsperspektiven zu diskutieren. Die Diskussionen über die auf hohem wissenschaftlichen Niveau ausgearbeiteten 28 Beiträge – zuvor verschickt und während 5 Tagen intensiv besprochen – werden in ihrer Essenz ebenfalls dokumentiert. Die verlässlichen Register tun ein übriges, wiederum ein unerlässliches Standardwerk entstehen zu lassen.

Chronologisch ist der Rahmen weit gespannt: von mystischen Texten des 13. Jahrhunderts bis hin ins 16. Jahrhundert eines Johannes vom Kreuz. Geographisch liegt ein Schwerpunkt gewiss auf der »deutschen Mystik« (zwischen Mechthild von Magdeburg und Kusanus), aber neben patristischen Ansätzen (bei Gregor von Nyssa, Maximus Confessor, Erirogena) finden paradigmatisch Texte und Gestalten aller (westeuropäischen) Länder Berücksichtigung (von Ramun Lull und Hadewijch bis hin zu Walter Hilton und Juan de la Cruz u.v.a.). Dass in allen Beiträgen auf den historischen Kontext

ausdrücklich geachtet wird, versteht sich von selbst – und führt zu überraschenden Entdeckungen. So muss nunmehr als wahrscheinlich gelten, dass Meister Eckhart am Straßburger Begarden-Prozess von 1317 als theologischer Berater des Erzbischofs aktiv beteiligt war und hier sozusagen als Täter viel stärker in die Armutsstreitigkeiten seiner Zeit verwickelt war, als gemeinhin bewusst ist. Das gilt auch für seine späte Kölner Zeit, bis seine (primär franziskanischen) Gegner schließlich ihn – in bewusster Halbierung seiner Lehre – selbst zum Opfer werden ließen.

Hinsichtlich der Grundlagenprobleme gegenwärtiger Mystikforschung stehen nicht zufällig Probleme der mystischen Sprache im Vordergrund des gewichtigen Bandes, das Verhältnis also der Unsagbarkeit mystischer Erfahrung zum Wort, zur Schrift, ja zur philosophischen wie theologischen Systematisierung. Im Blick steht z.B. weiterhin die Bedeutung mystischer Metaphorik, aber auch andere Verhältnisbestimmungen zwischen Innen und Außen wie Bildlichkeit, Geheimnis und Körperlichkeit geraten in den Mittelpunkt des Interesses und markieren Forschungsaufgaben, die gerade erst beginnen. Neben den methodisch-theoretischen Reflexionen sind es – zweiter wichtiger Schwerpunkt des Bandes – vor allem Texterschließungen, die im differenzierten Detail Grundsatzfragen beleuchten und klären: bislang unbekannte oder unveröffentlichte Texte werden vorgelegt (etwa die Vita der Adelheit von Freiburg); auf vermeintlich bekannte Texte fällt neues Licht, etwa auf Meister Eckharts frühen Predigtzyklus zur Gottesgeburt (wohl unmittelbar nach seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit 1302/03 geschrieben) oder auf Mechthilds »Fließendes Licht der Gottheit«, deren lateinische Übersetzung genau untersucht und als höchst schöpferischer »Domestizierungsvorgang« einer ursprünglich »laikal« Dialogschrift zu einer nunmehr eher »doktrinalen« Offenbarungsschrift verstanden wird.

Es ist hier unmöglich, die einzelnen Beiträge samt den wichtigsten Diskussionsgesichtspunkten auch nur additiv vorzustellen. Manche Arbeiten haben förmlich den Charakter einer kleinen Monographie, wie z.B. LÖSERS Aufsatz zu Meister Eckharts Lehre und Praxis vom Gebet. Oder BEIERWALTES' Bemerkungen zur kusanischen »Mystik«. Insgesamt entsteht ein vielfarbiges Panorama gegenwärtiger Mystikforschung, höchst inspirativ gerade auch für jene, die sich in theologischer, pastoraler oder interreligiöser Fragestellung heute mit »Mystik« befassen. Alle Versuche, die großen Gestalten und Zeugnisse mittelalterlicher Mystik unmittelbar modern beerben zu wollen – sei es transzental subjekttheoretisch, sei es buddhistisch oder psychoanalytisch – erweisen sich vor diesem Hintergrund als höchst kurzsichtig, fehlt ihnen doch meistens die historische Tiefenschärfung, die hermeneutische Problematisierung und die interpretatorische Genauigkeit im Umgang mit den Zeugnissen der Tradition. Umgekehrt zeigt der vorliegende Band, wie z.B. der aktuelle Gender-Diskurs und feministische Optionen dazu beitragen können, mittelalterliche Zeugnisse z.B. der Frauenmystik neu zum Sprechen zu bringen. (Dass die Männerperspektive bislang nicht ebenfalls explizit zur Ausarbeitung kommt, obwohl oder weil auch hier primär männliche Autoren schreiben, gibt zu denken). Im Übrigen bekräftigt dieses Standardwerk die These von McGinn, dass die Rede und Vorstellung von einer »überzeitlichen«, kontextlosen, förmlich normativ absolut gesetzten »Mystik« weder sinnvoll noch zutreffend ist. In den hier bearbeiteten Texten und Zeugnissen geht es entschieden um christliche Mystik, um Erfahrungen und Sprachformen in einem klar umschriebenen historischen wie theologischen Kontext, in einem spezifischen Überlieferungszusammenhang. Gerade für das neo- und interreligiöse Gespräch zur Mystik kann dies gar nicht genau genug beachtet werden. Dass auch in diesem Band das Gespräch mit (systematischer) Theologie und Philosophie eigentlich unterbestimmt bleibt, bestätigt den bisweilen tragischen Hiatus zwischen den inzwischen hochspezialisierten wissenschaftlichen Einzeldisziplinen. Immerhin sind solch »runde Tische« wie der im Kloster Fischingen beispielhafte Versuche, Mediävisten, Literaturwissenschaftler und Theologen ins Gespräch zu bringen bzw. im Gespräch zu halten.

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Kiefer, Matthias: *Positionen innerhalb der katholischen Kirche zum Thema »Infektionsschutz im Kontext von HIV/AIDS«. Studie im Auftrag des Missionsärztlichen Instituts, Würzburg* (Missionsärztlicher Dialog, Heft 2) / Würzburg 1998, 16 u. 16 S.;

Lindorfer, Simone: *Entwicklungspolitische Traumaarbeit. Eine Studie* (Missionsärztlicher Dialog, Heft 3) / Würzburg 2000, 34 u. 34 S.

Mögen die beiden hier zu rezensierenden Hefte auf den ersten Blick auch unscheinbar anmuten, ihre Aufmachung sowie ihr Inhalt sind alles andere als das. Zunächst zum Äußersten: Der Text beider Hefte wird bilingual in Deutsch und Englisch dargeboten, und zwar so, dass man mit einer einfachen Drehung das jeweilige Heft entweder in dieser oder jener Sprache aufschlagen kann. Das ist ein deutliches Bekenntnis zur Interkulturalität der jeweils verhandelten Problematik wie auch zu offener Kommunikation des Reflexionsprozesses über die eigenen, oft so engen sprachlich-kulturellen Grenzen hinweg. Hier wird Dialog also wirklich ernst genommen, und zwar ein Dialog über in missionsärztlicher Praxis auftretende Probleme von allgemeiner Relevanz. Dabei geht es nicht um erschöpfende Erörterungen, sondern um konzise und qualifizierte Information. Dem dienen die betonte Kürze der Schriften sowie der Spaltensatz der Texte und die jeweils angefügte Bibliographie, die auch einer notorisch unter Zeitmangel und Erschöpfung leidenden missionsärztlichen Mitarbeiterschaft eine rasche Orientierung erlauben. Ein beachtenswertes Anliegen, das als Ausdruck phantasiereicher Kooperation zwischen Homeboards und Fieldworkern Nachahmung verdient. Form follows function, auch hier!

Heft 2 bringt die gekürzte, ergebnisorientierte Fassung einer vom Missionsärztlichen Institut Würzburg beim Institut für Gesellschaftspolitik der Hochschule für Philosophie in München in Auftrag gegebenen Studie gleichen Titels. M. KIEFER analysiert darin sämtliche kirchenamtlichen Erklärungen zu HIV/AIDS der Jahre 1986–1997 sowie die Enzykliken *Humanae Vitae* (1968) und *Veritatis Splendor* (1993) nebst einigen wichtigen Kommentaren unter der konkreten, praktischen Leitfrage nach dem Infektionsschutz. Ausgehend von dem »empirischen Befund«, dass sachbezogene Aufklärung das wichtigste Mittel zur erfolgreichen Prävention von HIV/AIDS ist, sowie dass Kondome so lange, bis eine entsprechende Schutzzimpfung zur Verfügung steht »der effektivste künstliche Infektionsschutz« sind und dass in dieser Situation »Fragestellungen, die aus der Sozialethik kommen [...] verstärkt Eingang [...] in die Diskussion von Themenfeldern, die bis jetzt klassische Felder der Individualethik waren«, finden müssen (S. 4), werden die entsprechenden Dokumente analysiert. Das überraschende Ergebnis: als »Kernpunkt der innerkatholischen Debatte« um den Infektionsschutz bei HIV/AIDS stellt sich »die Diskussion um den Stellenwert und die Interpretation von *Humanae Vitae*, sowie deren Versuch, Sittenverfall und Verabsolutierung des Individuums in der Moderne Schranken zu setzen«, heraus (S. 7). Folgerichtig schließt sich daran die themenbezogene Untersuchung dieser Enzyklika sowie der 25 Jahre später erschienenen Enzyklika *Veritatis Splendor* an. Dabei kommt heraus, dass sich die Sachdiskussion »in den letzten 30 Jahren kaum wesentlich weiterentwickelt[e]«, während der Ton seitens Roms aber »wesentlich schärf[er]« wurde (S. 8). Nach einer ausführlichen Analyse der sozialethischen und pastoralen Perspektiven der Enzykliken (S. 11–13) wird als Resümee formuliert, dass es »[d]ie eine Position der katholischen Kirche [...] nicht« gibt. Und so wird dann abschließend plädiert: »Will sich die Pastoral und damit die Kirche nicht den Weg verbauen, auch diese [HIV gefährdeten oder infizierten] Menschen (und es sind sehr viele!) zu erreichen, muss sie ansetzen beim Menschen, so wie er oder sie gerade ist. Das kann im Sinne des minus malum auch das Empfehlen eines relativ sicheren Sexualverhaltens durch die Verwendung von Kondomen mitbehalten. [...] Auch wenn das oberste Lehramt derzeit solchen Schlussfolgerungen gegenüber schwere Bedenken hat, so sind doch jene konkreten Menschen, die in oft nahezu aussichtslosen Situationen Rat und Hilfe erhoffen, ein hinreichender Grund für ein derartiges Vorgehen« (S. 15; Hervorhebungen im Original). Das ist kein Aufruf zur Doppelmoral. Das ist ein Plädoyer für einen pastoral verantworteten missionsärztlichen Umgang mit dem Infektionsschutz bei HIV/AIDS.

Etwas anderer Art ist die zweite hier zu besprechende, auf einem Vortrag beruhende Veröffentlichung der Schriftenreihe (Heft 3) von Simone LINDORFER, einer theologisch geschulten Psychologin, die, nachdem sie zuvor in Bosnien entsprechende Erfahrungen hat sammeln können, seit 1999 in der Traumaarbeit in Uganda tätig ist. Sie greift das brisante und in vielen Konfliktherden der Erde leider auch so drängend aktuelle Thema der therapeutischen Arbeit mit Opfern von Folter und Genoziden auf. Dabei spricht sie nicht nur von eigenen Erlebnissen, sondern verarbeitet auch die wichtigste Literatur dieser erst seit 1980 ins allgemeine Bewusstsein sich drängenden Problematik (Bibliographie: S. 33f im englischen Textteil).

Die Ausführungen sind in die beiden Hauptteile (I) Traumatisierung – Zustandekommen und Folgen (S. 5–21) sowie (II) Bedeutung von Traumatisierung und Traumaarbeit im entwicklungs-politischen Zusammenhang (S. 22–34) gegliedert. Politischen Zündstoff birgt alle Traumaarbeit darin, dass sie um des Wohles der Patienten willen unweigerlich dazu nötigt, sich als behandelnder Arzt bzw. als behandelnde Ärztin mit den politischen Strukturen, »die Traumatisierung ermöglichen«, auseinanderzusetzen; denn »Traumatherapie wäre fragwürdig, wenn sie den Traumatisierten in die Strukturen hinein entlässt, die ihn krank gemacht haben« (S. 6). Traumatherapie ist aber – auch politisch – deshalb notwendig, weil die Langzeitfolgen von Traumatisierung keineswegs nur in der Biographie betroffener Individuen verheerende Auswirkungen haben, sondern auch in der Gesellschaft als ganzer, nämlich aufgrund der Perpetuierung von Gewalt, und das über Generationen hinweg; denn »die Folgen der Vergangenheit« werden »in der dritten Generation nicht schwächer, sondern sichtbarer« (S. 14).

Der zweite Hauptteil, in dem auch ausdrücklich auf »Traumatisierung und Traumaarbeit im Spiegel des kirchlichen Entwicklungsverständnisses« eingegangen wird (S. 25–27), kulminiert in abschließenden zehn »Kriterien für eine traumasensitive Entwicklungszusammenarbeit und für eine entwicklungs-politisch relevante Traumaarbeit« (S. 27–84). Dazu gehören neben Rehabilitation und Prävention die bewusste Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung genauso wie der Wille zur salutogenetischen Veränderung traumatisierender, pathogenetischer Strukturen. Jedoch könne Traumaarbeit nur dann wirklich gelingen, wenn sie als »Versöhnungsarbeit« betrieben wird; denn »[o]hne diese Form von Gerechtigkeit, in der das Opfer sich von seiner Opferrolle verabschiedet und zum Überlebenden wird, ohne diese Form öffentlicher Anerkennung und Würdigung [...] kann es keine Versöhnung geben, die mehr ist als kriegsmüde Kapitulation. Dabei zeigt sich die ganze politische Brisanz dieser Arbeit. Traumaarbeit ist politische Arbeit, sie ist nie unparteiisch, weil sie mit Opfern arbeitet, die unter Individuen, sog. Tätern, aber auch unter Täterstrukturen (Diskriminierung, institutionalisierte Ungerechtigkeit, politische Repression etc.) gelitten haben oder leiden« (S. 32). In summa: dies ist ein wichtiger, engagierter missionsärztlicher Beitrag zum Dialog über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Menschwürde, dem eine weite Verbreitung und Beachtung gebührt.

Hamburg/Hannover

Christoffer H. Grundmann

Kippenberg, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, C.H. Beck / München 1997, 342 S.

Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Verlag C.H. Beck / München 1997, 427 S.

»Wer von Religion spricht, hat die größte Mühe, nicht für einen Theologen gehalten zu werden. Religion wird von der Geschichtswissenschaft ignoriert und von den Sozialwissenschaften als Ideologie enttarnt. Ihr fehlt in der Akademie ein anerkannter Platz. Seinen Niederschlag hat dieser unglückliche Zustand in den Darstellungen der Geschichte der Religionswissenschaft gefunden«, beginnt KIPPENBERG in der Einleitung seines Buches (S. 9). Nun sind im Herbst 1997 gleich zwei

Bücher im C.H. Beck Verlag München erschienen, die die Geschichte und Entwicklung der Religionswissenschaft näher beleuchten und damit einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen. Bisher würde die gemeinsame Problemgeschichte der wissenschaftlichen Religionsforschung nicht behandelt. Darstellungen der Religionswissenschaft hätten sich leider darauf beschränkt, »die im Fach vorhandenen Theorien und Methoden wie in einem Schaufenster auszustellen«, meint KIPPENBERG weiter. Diesen Missstand will er nun mit seinem Buch beheben, indem er nachzeichnet, wie zwischen 1850 und 1920 die unterschiedlichsten europäischen Wissenschaftler systematisch beginnen, die Religionen zu erforschen und damit die Religionswissenschaft als akademische Disziplin begründen.

Bisher galt es in der Religionswissenschaft als verpönt, sich mit religionsphilosophischen Fragen auseinanderzusetzen. Aber wenn es keine Geschichtsschreibung geben kann ohne Geschichtsphilosophie, dann muss dieses Diktum auch für die Religionsgeschichte gelten. Mit diesem Gedanken beginnend kann KIPPENBERG zeigen, wie sich die Religionswissenschaft aus der (Religions-) Philosophie entwickelt hat. Sein Buch behandelt den Zusammenhang zwischen vergleichender Philologie, Anthropologie bzw. Ethnologie sowie die Entstehung der Entdeckung der Prähistorie durch die Archäologie: von F. Max Müller bis Max Weber wird genauestens die Ausdifferenzierung der Religionswissenschaft in der europäischen Moderne nachgezeichnet. Dadurch wird zugleich deutlich, wie die Geschichtlichkeit von Religion in diesem Zeitraum entdeckt wird. Denn die Moderne ist – wie bereits Max Weber zeigen konnte – auch ein Produkt der Religionsgeschichte und Religionswissenschaft folglich ein Produkt der Selbstreflexion der Moderne. So spiegelt diese Darstellung der Religionswissenschaft zugleich die Modernisierung der Gesellschaft wider. KIPPENBERGS fundiertes Buch bildet damit einen wichtigen, wenn nicht gar bisher den wichtigsten Beitrag zur Aufarbeitung der Wissenschaftsgeschichte des Faches.

Dazu passt der andere Band, den A. MICHAELS herausgegeben hat, in dem dreiundzwanzig »Klassiker der Religionswissenschaft« portraitiert werden: auf gut zehn Seiten wird jeweils ein Religionswissenschaftler in Leben, Werk und Wirkung dargestellt, und diese Darstellung wird durch eine Bibliographie und ausgewählte Sekundärliteratur im Anhang ergänzt, was eine weiterführende Beschäftigung erleichtert. Daher eignet sich dieses Buch sowohl für Anfänger in der Religionswissenschaft, die sich über die bedeutendsten Fachvertreter einen Überblick verschaffen wollen, als auch für Fortgeschrittene, die es als Handbuch benutzen können. Wer sich darüber wundert, unter den »Klassikern der Religionswissenschaft« auch S. Freud und C.G. Jung zu finden (beide haben Medizin studiert), wird bei genauerer Betrachtung feststellen, dass kaum ein »Klassiker« selbst Religionswissenschaft studiert hat – z.T. natürlich, weil es das Fach noch gar nicht gab. So wirft dieses Buch auch die Frage auf, wer überhaupt Religionswissenschaftler ist und wer nicht. Kombiniert man beide Werke, hat man eine hervorragende Literaturbasis für ein Proseminar über die Geschichte der Religionswissenschaft.

Hannover

Andreas Becke

Notz, Klaus-Josef (Hg): *Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen Praxis* (2 Bde.; Spektrum Bd. 4700), Herder / Freiburg–Basel–Wien 1998, 637 S.

Zusammen mit einem Kreis Münchner Theologen und Religionswissenschaftler (Christoph Bochinger – jetzt Universität Bayreuth – Hans-Peter Müller, Perry Schmidt-Leukel) und mit weiteren Fachleuten (Karl Hubertus Eckert, Karl-Heinz Everding, Renate Soeder) hat der Herausgeber nach früheren Publikationen zum Buddhismus, insbesondere zu dessen Rezeptionsformen im deutschsprachigen Raum der Gegenwart, jetzt ein umfassendes Speziallexikon vorgelegt. In mehr als 1200 Stichworten deckt das Werk die Gesamtbreite dessen ab, was nach dem heutigen Forschungsstand zum Thema vorzustellen ist. Das betrifft neben dem entstehungsgeschichtlichen Umfeld seiner

Anfänge die wechselseitigen Einflüsse im indischen Mutterland, Gestalt und Wirken des Buddha, die Tradition in Gestalt der wichtigsten Lehrtexte und ihre weitere Entfaltung in den Hauptrichtungen des Buddhismus und ihren Schulen. Die Entwicklung, welche die verschiedenen Richtungen des Buddhismus durch seine Beheimatung in den Ländern seiner Hauptausbreitungsgebiete gefunden haben, finden ebenso ihre Berücksichtigung wie die Geschichte seiner Begegnung mit dem Christentum und mit westlicher Geistesgeschichte. Wer sich über den Buddhismus in Ländern wie China, Sri Lanka, Korea, Japan oder Indonesien u.a. orientieren will, findet in diesem Lexikon die wesentlichen Informationen im Überblick. Zu diesen wie zu allen anderen größeren Artikeln sind ausführliche Literaturhinweise zusammengestellt worden. So wird – um nur dieses Beispiel zu nennen – der sechsseitige Artikel zum Stichwort »Buddha« durch eine fast ganzseitige Übersicht über die dazu einschlägige Fachliteratur ergänzt. Das lexikalisch vermittelte Grundwissen bietet auf diese Weise die Möglichkeit zu weiterführenden und vertiefenden eigenen Studien. Ein Vorzug dieses Lexikons liegt in der Sorgfalt, mit der die zahlreichen Grundbegriffe aus den Sanskrit- und Palitexten, darüber hinaus aber aus der chinesischen, tibetischen, japanischen und anderen buddhistischen Literatur in ihrer Bedeutung erhoben und in ihrem Bedeutungszusammenhang interpretiert werden. Bei allen Artikeln fällt die Häufigkeit der Querverweise auf. Dem Leser wird auf diese Weise immer wieder Zugang vom Einzelnen zum Ganzen des Lexikons ermöglicht.

Über die Vielzahl der Namen, Begriffe und Ortsangaben hinaus liegt der Schwerpunkt des Lexikons in den großen thematischen Grundartikeln. So vermittelt der Artikel »Buddhologie« auf fünf Seiten einen informativen Gesamtüberblick über die Geschichte und den heutigen Stand der Forschung. Angesichts gegenwärtiger Bemühungen um ein »Weltethos« wird unter »Ethik des Buddhismus« präzise und unterscheidend das von Hause aus Besondere in den jeweils unterschiedlichen buddhistischen Wertesystemen herausgestellt.

Über die »Suche nach einer gemeinsamen Hermeneutik« hinaus hätte man sich zum Thema »Buddhismus und Christentum« eine dem theologischen Dialog entsprechende differenzierte und die Profile beider Religionen deutlich voneinander abhebende Behandlung gewünscht. Für jeden, der sich über den Buddhismus sachkundig machen will, ist dieses Lexikon ein unentbehrliches Hilfsmittel. Für den Studenten wird es in Zukunft zu den Büchern gehören, die man gerne griffbereit auf dem eigenen Bücherregal hat. Die Theologen unter ihnen fordert es zur vertiefenden Auseinandersetzung heraus. Das Beste, das von einer Veröffentlichung wie dieser gesagt werden kann, trifft zu: Sie ist Auslöser weiterer Beschäftigung mit dem Thema.

Horst Bürkle

Ratzinger, Joseph Kardinal: *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten.* Hg. vom Schülerkreis (Redaktion: Stephan Otto Horn, Vinzenz Pfür, Vinzenz Twomey, Siegfried Wiedenhofer, Josef Zöhrer), Herder / Freiburg–Basel–Wien 1997, 319 S.

Zur Vollendung des 70. Lebensjahres ihres Lehrers haben die Schüler J. RATZINGERS neunzehn wegweisende und für sein Lebenswerk repräsentative Texte neu zusammen- und vorgestellt und zugleich mit einführenden und kommentierenden Beiträgen versehen. Die ausgewählten Beiträge stehen unter drei Leitgedanken: A. Die Frage nach dem unterscheidend Christlichen, B. Die Kirche, C. Zur Theologie des Politischen. Unter A.I. finden sich an erster Stelle – eingeführt von V. Pfür – die Vorworte zur Dissertation (1954) und Habilitation (1959), die Bonner Antrittsvorlesung über den Gott des Glaubens und der Philosophen (1960), sodann der Beitrag zur großen Festschrift für Karl Rahner über den christlichen Glauben und die Weltreligionen (1964) und – an 2. Stelle – ein kleiner Text »Gemeinde aus der Eucharistie« aus dem Jahr 1980, über ihnen steht die Überschrift: Mitte des Glaubens und Konturen des konstitutiv Christlichen. Unter A.II. folgen drei Beiträge unter dem Gesichtspunkt: Die Konsequenzen für die Katechese: Glaubensvermittlung und Glaubensquellen

(1983), Christus und Kirche. Aktuelle Probleme der Theologie – Konsequenzen für die Katechese (1995), Was heißt »Glauben«? (1995). Die von J. ZÖHRER eingeleiteten Beiträge stammen alle aus der römischen Zeit RATZINGERS. Der Teil B. ist seinerseits zweigeteilt, S. WIEDENHOFER kommentiert B.I. die theologische Grundlegung, St. Hom B.II. die ökumenischen Dimensionen. Entstehungsgeschichtlich folgen sich unter B.I.: Ursprung und Wesen der Kirche (1991), Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (1987), Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), Kirchlichkeit des Glaubens und kirchliche Auslegung des Glaubens (1973), sodann unter B.II.: Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus (1977), Reinigung des Gedächtnisses (1982), Gesamtkirche und Teilkirche (1991), Die Frage der Petrusnachfolge (1991). Zwar wird hier ein kurzer Text aus RATZINGERS Theologischer Prinzipienlehre zitiert (B6: Reinigung des Gedächtnisses), doch der mutige Satz, »es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis (gemeint ist das des Patriarchen von Konstantinopel – H.W.), das von ›Jurisdiktionsprimat‹ nichts weiß, aber eine Erststellung an ›Ehre‹ ($\tauιμη$) und Agape bekennt, nicht als eine dem Kein der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte« mit der Fortsetzung: »der ›heilige Mut‹ verlangt mit Klugheit ›Kühnheit‹: ›Das Reich Gottes leidet Gewalt.‹« ist leider nicht aufgenommen worden. V. TWOMEY führt in die drei Beiträge zu Teil C. ein: Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt (1987), Politik und Erlösung (1986), Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. Gewissen und Freiheit (1993). Mit der Auswahl der Beiträge wird der Blick zweifellos auf Überlegungen J. RATZINGERS gelenkt, die ihm auch heute wichtig erscheinen. Zugleich bieten sie, wie sie vorliegen, jedem, der danach sucht, eine solide Einführung in das Denken und das Werk des Theologen und Kirchenmannes. Diese Einführung wird erweitert durch die im Anhang angefügte Auswahlbibliographie, die nach Themengruppen geordnet ist, gefolgt von Hinweisen auf die Rezeption seines Werkes in der Sekundärliteratur. Der Band endet mit einer Selbstvorstellung des Schülerkreises. Was der Titel anmahnt, eine neue Konzentration auf die Mitte des Glaubens, gehört zweifellos zu den wichtigsten Aufgaben, denen sich die Kirche selbst in diesen Tagen zu stellen hat.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:

Prof. Dr. Elisabeth GOßMANN, 168-0081 Suginamiku, Miyamae 5–8–9, Tokyo, Japan; Prof. Dr. Hans-Josef KLAUCK, The University of Chicago Divinity School, Swift Hall 306D, 1025 East 58th Street, Chicago, Illinois 60637 (USA); Prof. Dr. Jakob SPEIGL, Schneewittchenweg 10, D-97084 Würzburg.

Vorschau auf das nächste Heft:

Frieder LUDWIG: Zwischen Vereinnahmung und Selbstbehauptung. Zur Vielschichtigkeit interkultureller Kommunikation am Beispiel der afrikanischen Missionsschüler im schwäbischen Westheim
 UkaChukwu Chris MANUS: Incultrating New Testament Christologies in Africa. A Case Study of the Yoruba and Igbo Grassroots Christians in Ile-Ife, Nigeria

Claude OZANKOM: Ökumenischer Rat der Kirchen und Afrikanische Unabhängige Kirchen: Chance oder Belastung für die Ökumene? Das Beispiel der Kimbanguistenkirche

Martin OTT: Auf der Suche nach Identität. Einige Anmerkungen zum Stand der Afrikanischen Theologie

WO STEHT DIE AFRIKANISCHE THEOLOGIE HEUTE?

Die afrikanische Theologie gründet zunächst in der weitläufigen Négritude-Bewegung von Aimé Césaire, Léon Contran Damas und dem kürzlich verstorbenen Léopold Sédar Senghor. Aber erst Placide Tempels, der belgische Franziskaner und Missionar im Kongo (Kinshasa), griff mit seiner *Philosophie bantoue* der vierziger Jahre das Anliegen der Négritude-Begründer auf philosophisch-theologischer Ebene wissenschaftlich auf, ohne sich jedoch auf die genannten Autoren explizit zu berufen. Das Werk von Tempels rief seinerseits das Interesse der jungen Theologie- und Philosophiestudenten (Vincent Mulago, Alexis Kagame u.a.) wach, die von Anfang an dessen These kritisch weitergeführt haben. Als Gründungsjahr afrikanischer Theologie wird aber erst das Jahr 1956 angesehen, da hier ein für die damalige Zeit bedeutendes Werk entstand: »Des prêtres noirs s'interrogent«. Dieses, von Afrikanern und Autoren afrikanischer Herkunft verfasste Werk, befasst sich grundlegend mit dem afrikanischen Christentum. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass das Vorwort zu diesem Werk ausgerechnet von Marcèle Lefèvre, dem damaligen Erzbischof von Dakar, geschrieben wurde, jenem Mann, der später zum Gegner der Erneuerung durch das Zweite Vatikanische Konzil wurde.

Trotz dieser ersten wichtigen Auseinandersetzung afrikanischer Theologen mit den Fragen ihrer Kirche kann man dennoch nicht von einer systematischen Arbeit sprechen. Den Anfang einer Systematisierung machte erst die junge Katholisch-Theologische Fakultät von Kinshasa, an der die Diskussion um eine genuin afrikanisch-wissenschaftliche Theologie entbrannte, bei der vor allem Tharcisse Tshibangu (noch Student) und Alfred Vanneste (damals Dekan) teilnahmen. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde diese Diskussion intensiviert, besonders nachdem die auf der römischen Synode von 1974 versammelten schwarzen Bischöfe dazu aufriefen, über ein bloßes Adaptationschristentum hinauszugehen. Die Afrikaner begannen sich mit grundlegenden Fragen zu befassen, um nun endlich eine inkarnierte und tief in der afrikanischen Kultur verwurzelte Frohbotschaft verkünden zu können. Seither hat sich die Theologie in Afrika südlich der Sahara einzelnen Problemen zugewandt. Am bekanntesten sind die Reflexionen über das liturgische Leben, die sich beispielsweise in dem sogenannten Zairischen Ritus konkretisierten.

Der bedeutendste Bereich, wo sich Theologen zu einer vertieften systematischen Reflexion aufgerufen sahen, ist zweifellos die Christologie. Hiermit wollen sie für Afrika die Frage beantworten: »Ihr aber, für wen haltet ihr mich?« (Mt 16,15). Diese Christologie geht von verschiedenen Ansatzpunkten der afrikanischen Tradition aus. So wird Jesus als Proto-Ahn, Initiationsmeister, Heiler, Häuptling, Ältester Bruder... bezeichnet. Die Ansicht von überwiegend nicht-afrikanischen Theologen, diese auf die Tradition zurückgreifenden Titel seien obsolet und nichtssagend für das moderne Afrika, ist unzutreffend. All die genannten Titel besitzen für die heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeiten in Afrika nach

wie vor Relevanz, dies ist für jeden profunden Kenner der afrikanischen Kultur und Menschen unbestritten. Denn die alte Tradition ist auch in den sogenannten modernen Städten des schwarzen Kontinents immer noch präsent. Es ist eine Täuschung zu meinen, dass die westlichen Lebensgewohnheiten das Afrikanische total ausgerottet hätten. Magisches Denken, Eheverständnis und traditioneller Autoritätsglaube (z.B. die Rechte des Ältesten) sind gerade auch in Millionenstädten wie Lagos, Kinshasa, Nairobi und Kampala eine ständige Herausforderung für Theologen, sich mit der alten Tradition im modernen Kontext mehr denn je zu befassen. Hierfür haben bisher vor allem Moraltheologen und Soziologen die Augen geöffnet. Nimmt man diese Untersuchungen ernst, dann ist eine von der afrikanischen Tradition geprägte Christologie keineswegs bedeutungslos; die Pastoralpraxis zeigt demgegenüber, dass viele Afrikaner und Afrikanerinnen – nicht nur auf dem Land, sondern auch in den Großstädten Afrikas und sogar in Europa – zutiefst von ihren Überlieferungen geprägt sind. Dies zeigt sich ganz besonders in Lebenskrisen, wenn das Althergebrachte als einzige Lösung für anstehende Probleme gesehen wird. Viele Theologen in Afrika beharren deshalb verständlicherweise darauf, sich intensiv mit den Überlieferungen ihrer Vorfahren auseinanderzusetzen und nichts voreilig als überholt preiszugeben.

Die afrikanische Synode von 1994 hat zudem ein ekklesiologisches Modell gewählt, bei dem sich die Kirche vom Familienverständnis her in die afrikanischen Wirklichkeiten einfügen soll. In der Zukunft wird man sich deshalb auch der Gottesfrage vermehrt vom afrikanischen Familienbild her zuwenden müssen, zumal manche bemängeln, die afrikanischen Theologen hätten im modernen Kontext keine Untersuchungen zum Gottesbild unternommen. Obwohl dies so nicht stimmt – verwiesen sei etwa auf die Untersuchung von E. Messi Metogo¹ –, könnte ein derartiger Versuch eine neue Dynamik im Gottesverständnis bringen.

Heute scheint es aber fast so, als ob die afrikanische Theologie verstummt sei. Der Eifer, den man von den 60er bis etwa Mitte der 80er Jahre feststellte, hat von seiner Dynamik verloren. Tatsächlich hat das Drama, in das Afrika besonders seit den 90er Jahren verwickelt ist, den Theologinnen und Theologen kaum Chancen zur Entfaltung einer wissenschaftlichen Theologie gelassen. Die wirtschaftliche Rezession, die verschlechterte politische Lage, die unzähligen Kriege, die zudem nicht selten durch Völkermord gezeichnet sind, und die Nichtbeachtung des Kontinents durch die internationalen Gemeinschaften erschweren und verunmöglichen eine wissenschaftlich ernst zu nehmende Forschung. Folglich ist auch nicht mit einer echten Nachwuchsförderung in Afrika selbst zu rechnen. Dennoch wäre es falsch, die afrikanische Theologie bereits zu Grabe zu tragen. Trotz der dramatischen Situation, in der Afrika sich zur Zeit befindet, arbeitet die Theologie wie von einer unsichtbaren Hand geführt weiter. Ja, sie ist wie der Sauerteig, der den Kontinent langsam und geduldig zur vollen Entfaltung bringen möchte. Auch noch nach

¹ *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique Noire*, Paris 1997. Es ist anzumerken, dass die Untersuchungen zur Gottesfrage auch in der westlichen Theologie zur Zeit nicht so zahlreich sind. In Afrika hängt dies mit den vielfältigen dringenden Problemen zusammen, die in erster Linie nicht Gott qua Gott in Frage stellen, sondern eher auf sozio-anthropologischer Ebene liegen.

Mitte der 80er Jahre haben einige Theologen Werke vollbracht, die Beachtung verdienen. Nicht nur wurde die afrikanische Christologie-Forschung weitergeführt und vertieft, sondern ebenso intensiv befasste man sich mit der Ekklesiologie.² Dies mag teilweise auch die Bischöfe auf der afrikanischen Synode von 1994 – wenn auch unbewusst – inspiriert haben. Hingewiesen werden sollte auch auf die Entwicklung der Moraltheologie im afrikanischen Kontext, die allzu lange auf die Ehemoral reduziert wurde.³ Es ist ebenso erfreulich, dass wir inzwischen auch über vielversprechende Ansätze einer Exegese mit eindeutig afrikanischem Bezug verfügen.⁴ Dies ist umso positiver, als bislang die biblische Exegese nicht viel zum Inkulturationsprozess beigetragen hat, obwohl doch die Bibel die Seele jeder Theologie bilden sollte. Einen guten Anfang stellt deshalb die Initiative von den Paulines Publications Nairobi dar, eine sogenannte »African Bible« herauszugeben, die sich unübersehbar – trotz mancher gegenteiliger und oft unberechtigter Kritik – auf den afrikanischen Kontext bezieht.

Alles in allem geht aus diesem kurzen Überblick hervor, dass die Lage der afrikanischen Theologie gar nicht so heillos ist, wie es zunächst den Anschein erweckt. Keine Theologie der Welt ist vollkommen, sondern jede theologische Arbeit muss um ihre Begrenztheit wissen. Sie muss also erkennen, dass sie noch nicht am Ziel ist, denn sonst wäre sie schon im Besitz des gesamten Reichtums der Offenbarung Gottes. Jede Theologie ist immer nur vorläufig und gemeinsam mit den Gottsuchenden und dem wandernden Gottesvolk noch auf dem Weg. Auch die afrikanische Theologie lässt sich erst aus dieser Sicht richtig erkennen und verstehen.

Bénézet Bujo

² Vgl. pars pro toto B. MANDEFU KAMBUYI, *L'impact d'un discours anthropo-théocentrique sur les communautés ecclésiales vivantes. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Eglise*, Rom 1990; J.N.K. MUGAMBI / L. MAGESA (Hrsg.), *The Church in African Christianity. Innovative Essays in Ecclesiology*, Nairobi 1990; A. LOSIGO KULU, *Perspectives ecclésiologiques en Afrique noire francophone. Pour une théologie de l'Eglise locale à la lumière du Synode de 1974*, Rom 1991; L. MAGESA (Hrsg.), *The Prophetic Role of the Church in Tanzania Today*, Eldoret 1991; FACULTÉS CATHOLIQUES DE KINSHASA (Hrsg.), *Eglise-Famille, Eglise-Fraternité. Perspectives postsynodales*, Kinshasa 1997.

³ Vgl. aus der Fülle der Literatur B. BUJO, *African Christian Morality at the Age of Inculturation*, Nairobi 1987; DERS., *Die ethische Dimension der Gemeinschaft*. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 1993; DERS., *Wider den Universalanspruch westlicher Moral*. Grundlagen afrikanischer Ethik (QD 182), Freiburg i.Br. 2000; J.N.K. MUGAMBI / A. NASIMIYU-WASIKE (Hrsg.), *Moral and Ethical Issues in African Christianity. Explorer Essays in Moral Theology*, Nairobi 1992; J.P. BWALWEL, *Famille et habitat. Implications éthiques de l'éclatement urbain. Cas de ville de Kinshasa*, Bern u.a. 1998; L. MAGESA, *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, Nairobi 1998 (ursprünglich amerikanische Ausgabe, erschienen in Maryknoll/NY 1997); R.N. Rwiza, *Formation of Christian Conscience in Modern Africa*, Nairobi 2001.

⁴ Vgl. u.a. L. NARÉ, *Proverbes salomoniens et proverbes mossi*. Etude comparative à partir d'une nouvelle analyse de Pr 25–29, Frankfurt a.M. u.a. 1987; Ph. DINZOULE NZAMBI, *Proverbes bibliques et proverbes kongo*. Etude comparative de proverbia 25–29 et de quelques proverbes kongo, Frankfurt a.M. u.a. 1992; H.W. KNOTI / J.M. WALIGGO (Hrsg.), *The Bible in African Christianity. Essays in Biblical Theology*, Nairobi 1997; M.N.R. MUGARUKA, *Théologie inculturée à partir de la traduction de la Bible en langues locales*. Approche épistémologique et théologique, Kinshasa 1999; P. POUOUTA, L'aventure de la Bible en Afrique, in: *Eglise d'Afrique. Revue d'études et d'expériences chrétiennes* 2 (2001) 78–100. Für eine mehr oder weniger vollständige Bibliographie vgl. A. KABASELE MUKENGE, Lectures africaines de la Bible. Signification et voies d'approche, in: FACULTÉS CATHOLIQUES DE KINSHASA (Hrsg.), *La pratique de la théologie au Congo-Kinshasa d'une génération à une autre*, Kinshasa 2001, 53–78. Zur Zeit gibt es außerdem viele afrikanischer Bibellexegese gewidmete Dissertationen, die entweder schon abgeschlossen sind oder es bald sein werden.

AUF DER SUCHE NACH IDENTITÄT

¶ Einige Anmerkungen zum Stand der Afrikanischen Theologie
aus der Sicht eines »Gastarbeiters«

von Martin Ott

Der Autor, seit fünf Jahren als Senior Lecturer an der University of Malawi (Zomba / Malawi) tätig, bringt hier seine persönlichen Anmerkungen zum Stand der Afrikanischen Theologie sehr pointiert zur Sprache. Die ZMR ist sich dessen bewusst, dass die Afrikanische Theologie ein sehr komplexes Phänomen ist, das verschiedene Perspektiven erlaubt. Der Artikel will als Beitrag eines Europäers mit Afrikaerfahrung zu einer wissenschaftlichen Kontroverse um Gegenwart und Zukunft der Afrikanischen Theologie verstanden werden. – Die Redaktion.

Wer heute nach den wichtigsten Zukunftsaufgaben der Theologie im schwarzen Kontinent fragt, erhält recht unterschiedliche Antworten: Evangelisierung und Inkulturation, religiöse Erziehung und missionarische Kirche, Laienapostolat und Dienst in Gesellschaft und Politik sind häufig genannte Begriffe. Ein Thema aber taucht in vielen Beiträgen durchgehend auf: es ist die Frage der eigenen Identität, die Ermöglichung einer authentisch afrikanischen Version des Christentums, und die Wiedergewinnung von Würde auf der kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und eben auch auf der religiösen Ebene. Im Folgenden soll nicht eine detaillierte Diskussion mit einzelnen Theologen wie Laurenti Magesa,¹ Tinyiko S. Maluleke,² Ludovic Lado & A. Price Adanhounme,³ Kwame Bediako,⁴ oder Aylward Shorter⁵ geführt werden, die sich in jüngster Zeit zu diesem Thema zu Wort gemeldet haben. Dem Querschnittsthema der »Identität« soll vielmehr in seiner theologischen Bedeutung nachgespürt werden, einem Leitthema, das im Übrigen in sehr ähnlicher

¹ L. MAGESA, *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, NY/Maryknoll 1997, 1–34; »Africa's Struggle for Self-Definition during a time of Globalization«, in: *AfER* 40 (1998), Nr. 5–6, 320–332.

² T.S. MALULEKE, »Black and African Theology after Apartheid and after the Cold war – An emerging Paradigm«, in: *Exchange* 29 (2000), Nr. 3, 193–212; »African Christianity at the Dawn of the 21st Century: Five Theses«, in: *Grace & Truth* 1 (2000), Nr. 1, 50–57.

³ L. LADO T. & A.B. ADANHOUNME, »Globalization and socio-cultural mutations: A black african perspective«, in: *Hekima Review* 21 (Mai 1999), 58–67.

⁴ K. BEDIAKO, *Theology and Identity. The impact of culture upon Christian thought in the second Century and in Modern Africa*, Oxford 1992.

⁵ A. SHORTER, *Christianity and the African Imagination. After the African Synod. Resources for Inculcation*, Nairobi 1996.

Weise auch in der vorrangig »schwarzen« Theologie aus der Karibik erklingt.⁶ Nach einem kurzen Überblick über geschichtliche Hintergründe, werde ich drei zentrale Herausforderungen der afrikanischen Theologie benennen, die meines Erachtens bei der Suche nach Identität eine vorrangige Bedeutung haben sollten. Ich tue dies als europäischer Theologe, der 5 Jahre an einer afrikanischen Universität (Chancellor College, University of Malawi) als »Gastarbeiter« tätig war. Gegen die manchmal geäußerte Auffassung, als Europäer dürfe man sich nicht mehr in die afrikanische Theologie und Kirche einmischen, halte ich es für einen Ausdruck engagierter Solidarität und weltkirchlichen Handelns, wenn die Sichtweise anderer Christen in die lokalen Kirchen und Theologien eingebracht wird. Dieser weltkirchliche Austausch gilt und erfolgt selbstverständlich in beide Richtungen.⁷

Das Folgende erschöpft nicht das Themenspektrum der afrikanischen Theologie, es benennt aber meines Erachtens wesentliche Weichenstellungen. Dabei muss zugestanden werden, dass ein Gesamtüberblick auf alle Themen, Autoren und Trends der afrikanischen Theologie – schon auf Grund der Größe des Kontinents und der sprachlichen und geographischen Kommunikationsprobleme – schwierig ist. Als Theologe in Afrika ist man zwangsläufig durch die Verwurzelung in der eigenen Ortskirche geprägt, in meinem Fall Malawi und meine Erfahrungen und Kontakte im östlichen und südlichen Afrika. Die folgenden Thesen sind zudem zugespitzt formuliert, die Verallgemeinerungen bewusst gewählt (ich bin mir der Ausnahmen durchaus bewusst), um eine Debatte anzustoßen.

1. Die afrikanische Kirche – eine »success story«?

Die Ausbreitung des Christentums in Schwarzafrika ist ein faszinierendes und wohl auch einmaliges Kapitel der jüngeren Kirchengeschichte. Sie beginnt um das Jahr 1800 mit den ersten Pionieren in der Zeit der sogenannten Entdeckungen (bis ca. 1880), setzt sich fort mit der Etablierung der Kirche und ihrer Strukturen während der Kolonialzeit (ca. 1880–1960) und reicht bis in die Gegenwart mit der Phase der Einheimischwerdung (Indigenization) der Kirche (seit ca. 1960 bis heute).⁸ (In dieser Einteilung sind nicht berücksichtigt die nordafrikanische Kirche in den ersten sieben Jahrhunderten – sie verschwindet praktisch völlig mit der Ausbreitung des Islam ab dem 7. Jahrhundert – und die alten Kirchen in Ägypten und Äthiopien, die eine Sonderrolle einnehmen). In diesen vergangenen zwei Jahrhunderten hat das Christentum in Schwarzafrika ein geradezu unglaubliches Wachstum zu verzeichnen. Von den ca. 700 Millionen Menschen in

⁶ Vgl. J. QUACK, »Projektpartnerschaft und Kirchenpartnerschaft. Die Rolle kirchlicher Hilfswerke in ökumenischen Beziehungen«, in: *Zeitschrift für Mission* 27 (2001), Nr. 2–3, 186 (J. QUACK berichtet in seinem Artikel vom gemeinsamen »Ecumenical Formation Seminar« der Konferenz der Karibischen Kirchen (CCC) und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), das vom 23.–27.10.2001 in Kingston/Jamaika stattfand).

⁷ Vgl. M. OTT, »Lerngemeinschaft Weltkirche. Zum Programm und zur Praxis globalen Christseins«, in: *Stimmen der Zeit* 219 (2001), Nr. 8, 541–556.

⁸ Vgl. die Einteilung der jüngeren afrikanischen Kirchengeschichte in drei Phasen bei J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa. An African History* 62–1992, Nairobi 1994, 103.

Schwarzafrika im Jahre 2000 sind heute ca. 370 Millionen Christen, knapp die Hälfte davon Katholiken in ca. 550 Diözesen.⁹ Dies ist eine in der Geschichte der Kirche bisher nie dagewesene »success story«. Der schottische Kirchengeschichtler und Missionswissenschaftler Andrew Walls kommentiert deswegen: »Eines der zwei oder drei wichtigsten Ereignisse in der Kirchengeschichte ist die vollkommene Veränderung des Schwerpunkts des Christentums in der Gegenwart. Das Zentrum der Kirche befindet sich nicht mehr in Europa und in Nordamerika, sondern in Lateinamerika, in bestimmten Teilen Asiens und in Afrika.«¹⁰

Die erste Reaktion von Christen auf diese »success story« kann nur Freude und Dankbarkeit sein. Jeder, der im *Vater Unser* um das Kommen des Reiches bittet, wird das so sehen können. Diese fromme Freude über die Ausbreitung des Reiches Gottes steht mit Recht am Anfang jeder Diskussion über den Stand der afrikanischen Theologie, lässt sie doch nicht vergessen, dass Theologie den Glauben der Menschen voraussetzt, auf dem Mutterboden der Kirche wächst, und dass sie »Theologie an den Graswurzeln« ist und sein will.¹¹ Aber es ist doch wichtig festzuhalten – ganz allgemein und auch für unsere Fragestellung der Identität, dass (1) Quantität keine Kategorie des Reiches Gottes ist (H. Spaemann), dass es (2) im Folgenden nicht um die besonders in evangelikalen Kreisen beliebte »Church Growth Missiology« geht,¹² dass (3) die geschichtlichen Belastungen der Mission in Afrika, vor allem in den Begriffen »Kolonialismus« und »Apartheid« thematisiert, Teil der Kirchengeschichte sind, und dass (4) der Blick auf Statistiken wenig über die Lebendigkeit eines gelebten und verinnerlichten Glaubens auszusagen vermag. Nichtsdestoweniger: Die Präsenz der Kirche in Schwarzafrika ist ein kairologisches Datum erster Ordnung. Auch ihr ist es zu verdanken, dass zum ersten Mal in ihrer Geschichte die Kirche faktisch das einholt, was sie seit ihren Anfängen geglaubt hat, nämlich dass sie »katholikos«, also eine den gesamten *oikos* umfassende Glaubensgemeinschaft ist. Die Ausbreitung des Evangeliums in nicht-westliche Kulturen stellt deswegen zuerst die Frage nach einer neuen bzw. erneuerten Identität der Gesamtkirche, in der der Zusammenhang von Einheit und Vielfalt nun nicht nur ekklesiologisch-ökumenisch,¹³ sondern auch ekklesiologisch-interkulturell¹⁴ durchbuchstabiert werden muss. Theologie der Zukunft wird deswegen – in allen Kontinenten – immer kontextuell und universal, lokal und global sein. Der Neologismus »glocal« ist zwar ein sprachlicher Stolperstein, aber das Zusammen und Ineinander von »local« und »global« drückt genau dieses zentrale Wesensmerkmal der Theologie im beginnenden 21. Jahrhundert aus.

⁹ Catholic Church Statistics, in: *International Fides Service* No. 4219 – NE 601, 20th October 2000.

¹⁰ A.F. WALLS, »Towards Understanding Africa's Place in Christian History«, in: J.S. POBEE (Hg.), *Religion in a Pluralistic Society*, London 1976, 450.

¹¹ Vgl. P.A. KALILOMBE, *Doing Theology at the Grassroots: Theological Essays from Malawi*, Gweru 1999 (Kachere Book, Nr. 7).

¹² Vgl. D.J. BOSCH, »Church Growth Missiology«, in: *Missionalia* 16 (1998), Nr. 1, 13–24.

¹³ Vgl. die wertvollen Erläuterungen von P. KNAUER, »Universalkirche, Einzelkirchen und Gesamtkirche«, in: *Orientierung* 65 (2001), 3–6.

¹⁴ Vgl. R.J. SCHREITER, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, NY/Maryknoll 1997.

2. Was ist afrikanisch in der Theologie?

Die »Afrikanische Theologie« ist ein spätes Produkt der Kirche in Afrika. Erst in der letzten Phase ihrer Geschichte (also ca. ab 1960) wurde Theologie in Afrika und von Afrikanern geschrieben und veröffentlicht. Seit ihrem Beginn sah sich Theologie vor zwei Kernprobleme gestellt: erstens, welchen Platz sie den gelebten, oral vermittelten und nicht verschriftlichten Glaubenserfahrungen afrikanischer Christen zuschreibt, ob also im »westlichen Sinne« Theologie auf publizierte Schrifttheologie beschränkt bleiben soll, und zweitens, wie das Adjektiv »afrikanisch« näher zu verstehen ist. Beim ersten Problem sind Themen wie die Entwicklung der afrikanischen unabhängigen Kirchen, der Gebrauch von einheimischen Sprachen in Gebetsleben und der Liturgie und, ganz allgemein, Phänomene der Volksreligiosität, im Blick. Während wir diese Fragen im Folgenden nur streifen, führt der zweite Themenkreis direkt zum Thema der Identität.

Ziel des Adjektivs »afrikanisch« auf eine geographische, eine ethnische oder eine kulturelle Realität? Ist eine Theologie afrikanisch, weil sie (1) aus Afrika kommt, weil (2) sie von Afrikanern betrieben wird, oder weil sie (3) sich um typisch afrikanische Themen kümmert? Können Europäer, die in Afrika leben und kontextuelle Theologie betreiben, afrikanische Theologen sein? Gibt es unter der gleichen Perspektive einen Unterschied zwischen einem philippinischen und einem nigerianischen Theologen, die beide in Tansania arbeiten? Europäischen Christen scheinen diese Fragen vielleicht lächerlich oder sogar sinnlos, weil zum Beispiel »deutsch« oder »österreichisch« – zumindest vordergründig – keine konstitutionellen Momente im Theologiebetrieb sind. Das ist in Afrika anders. »Afrikanisch-Sein« – das ist in der Selbstwahrnehmung der Menschen auf dem schwarzen Kontinent zunächst einmal ein Akt der Selbstbehauptung. Sklavenhandel und Kolonialismus, das Gefühl der Marginalisierung in einer globalisierten Welt und die Überzeugung, dass trotz aller Dankbarkeit für die Verkündigung des Evangeliums das Christentum mit seinem Strukturen doch eine fremde Institution bleibt, haben das Wort »afrikanisch« zu einem letzten Refugium der Identitätssicherung werden lassen. Mag auch alles »von außen« bestimmt sein und bestimmt werden, die Tatsache, dass wir »Afrikaner« sind, kann man uns nicht nehmen! Das mag wohl auch der Grund sein, dass das Wort von der Identität in Afrika zwar in aller Theologenmunde ist, dass aber so gut wie keine Definition oder gar *theoria* zu finden ist, was denn »Identität« nun eigentlich sei, wo und wie sie als defizitär und wo und wie sie als geglückt erfahren wird, und wie das eigentliche theologische Moment bei einem Begriff zu bestimmen ist, der auch in anderen Disziplinen wie der Psychologie, Soziologie oder Politikwissenschaft inflationär gebraucht wird.

Bevor wir uns den Aufgaben und den Schwerpunkten, den Stärken und Schwächen, den Problemen und Visionen, eben der »Identität« der afrikanischen Theologie zuwenden, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass die Suche nach Identität für afrikanische Christen eben nicht nur theologische, sondern vor allem psychologische und soziologische Dimensionen hat. Deren sachgemäße Wahrnehmung entscheidet, ob sich uns das Tor zur

Afrikanischen Theologie öffnet.¹⁵ Der im Jahre 1995 ermordete kamerunische Jesuit und Theologe Engelbert Mveng nennt diesen Ausgangspunkt der afrikanischen Theologie »anthropological poverty«,¹⁶ nach seinen Worten ein Schlüsselbegriff, »um die Situation der Not und der Entwürdigung der Menschen in Afrika zu beschreiben«.¹⁷

3. Theologie und »anthropological richness«

Im Jahre 1945 veröffentlichte Fr. Placide Tempels (in Französisch) sein Buch *Bantu Philosophy* (1969, in Englisch).¹⁸ Der belgische Missionar im Kongo beschrieb Basis-elemente afrikanischer Weltanschauung (eigentlich des Volkes der Baluba im Kongo), wobei er die *force vital*, die Lebenskraft, als einigendes Thema und Band der verschiedenen afrikanischen Lebensbereiche herausstellte. Tempel's Buch war nicht nur Anregung für die erste Generation frankophoner Theologen wie Vincent Mulago, Alexis Kagame, Tharcisse Tshibangu, Meinrad Hegba oder Engelbert Mveng, sondern machte ihn – so Bénezet Bujo – zum »Vater des afrikanischen Christentums«.¹⁹ Die unglaublich einflussreiche Wirkungsgeschichte von Tempel's *Bantu Philosophy* und der Bücher von John Mbiti²⁰ (um auch das protestantische Pendant zu nennen) ist vor allem dadurch zu erklären, dass in ihnen eine geschlossene Darstellung der sogenannten Afrikanischen Weltanschauung geboten wird, die den nachfolgenden Theologen in Afrika belegen sollte, dass Afrika im Rückgriff auf die eigenen kulturellen und religiösen Quellen der »anthropological poverty« eine »anthropological richness« entgegensetzen konnte. Bis heute folgen die meisten Traktate afrikanischer Theologen dem Muster Tempels'scher und Mbiti'scher Argumentation, die sich in etwa in folgender Weise rekonstruieren lässt:

Nach einer kritischen Evaluation der sogenannten Missionarstheologie (mit ihrer Gering-, oder Nichtschätzung afrikanischen Erbes), geht es darum, den afrikanischen Kulturen und

¹⁵ Zur Geschichte der afrikanischen Theologie, siehe G.H. MUZOREWA, *The origins and development of African theology*, NY/Maryknoll 1985; H. RÜCKER, »Afrikanische Theologie«. Darstellung und Dialog, Innsbruck/Wien, 1985; J.U. YOUNG, *African Theology. A Critical Analysis and Annotated Bibliography*, Westport, Conn 1993; I. RITCHIE, *African Theology and Social Change: an Anthropological approach*, Montreal 1993 (ausführliche Bibliographie!); R. GIBELLINI (Hg.), *Paths of African Theology*, London 1994; J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa. An African History* 62–1992, Nairobi 1994, 288–371; J. PARRAT, *Reinventing Christianity. African Theology Today*, Grand Rapids/Cambridge 1995 (Erstveröffentlichung in Deutsch: *Theologiegeschichte der Dritten Welt – Afrika*, München 1991).

¹⁶ Vgl. E. MVENG, »African Theology: A Methodological Approach«, in: *Voices from the Third World* 18 (1995), No. 1, 106–116, 108ff.; E. MVENG, »Théologie et langages«, in: *Revue Africaine de Théologie* 10 (1986), 191–208.

¹⁷ N. KLEIN, »Afrika – Erinnerung und Geschichte. Der Theologe und Historiker Engelberg Mveng (1930–1995)«, in: *Orientierung* 64 (2000), 108.

¹⁸ P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, Elizabethville 1945; english: *Bantu Philosophy*, Paris: Présence Africaine 1959.

¹⁹ B. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Theologie Interkulturell 1, Düsseldorf 1986, 63.

²⁰ J.S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Nairobi 1969; DERS., *Introduction to African Religion*, Nairobi 1975.

Religionen eine heilsstiftende Funktion abzugewinnen oder zuzuschreiben. Afrikanische prä-christliche Religiosität sei eine *praeparatio evangelica* und ein genuiner Ausdruck der *revelatio naturalis*, die Treue zu afrikanischen Traditionen ein Ausdruck der *oboedientia potentialis*. Diese »theology of re-assurement« hebt an, (1) »das reiche kulturelle Erbe Afrikas und seines religiösen Bewusstsein zu rehabilitieren« (D. Tutu),²¹ verknüpft (2) das afrikanische Erbe mit der christlichen Botschaft, manchmal mit einer stärkeren Betonung der Kontinuität, manchmal der Diskontinuität, und sucht schließlich (3) einen zweifachen Ertrag einzubringen: »die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung in das Christentum und andererseits die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen« (*Ecclesia in Africa*, Nr. 59). Die Beiträge der Teilnehmer an der Afrikanischen Synode in Rom (1994) und das von Papst Johannes Paul II veröffentlichte Post-Synodale Schreiben *>Ecclesia in Africa<* legen Zeugnis von diesem Selbstverständnis afrikanischer Theologie ab. Unter dem Programm der Inkulturation versichert sich christliche Theologie in einem Dialog mit den Afrikanisch-Traditionellen Religionen ihrer eigenen Identität als in diesen Kulturen verwurzeltes, authentliches und afrikanisches Christentum.

4. Theologie im Widerstand gegen Rassismus

Relativ unabhängig von der Afrikanischen Theologie hatte sich im südlichen Afrika seit den späten 60er Jahren eine andere Form der Theologie entwickelt, die ihre Identität nicht gegen eine kulturelle Entwürdigung, sondern gegen politische und wirtschaftliche Unterdrückung zu gewinnen suchte. »Black Theology« mit ihren Vertretern James Cone, Alan Boesak, Erzbischof Desmond Tutu, John de Gruchy, Buti Thlagale, Itumeleng Mosala und Frank Chikane (u.a.) hatte in der Apartheid und ihrer pseudoreligiösen Rechtfertigung (»Afrikanerdom ist nicht das Werk des Menschen, sondern das Werk Gottes«)²² einen ebenso mächtigen wie gewalttätigen Gegner. Die Liebe Gottes gelte den Afrikanern nicht weil sie schwarz, sondern weil sie unterdrückt sind, so das Credo der Black Theology. Das fundamentaltheologische Argument der *revelatio naturalis* wird durch das befreiungstheologische Paradigma ersetzt. Christlich-afrikanische Identität versucht sich nicht nur gegen den sogenannten »Kulturimperialismus« der Missionarsgeneration zu behaupten, sondern gegen den »Klassenimperialismus« der Apartheidarchitekten. Es war – gerade für reformierte und evangelikale Christen in Südafrika – eine gewaltige theologische Anstrengung, in einer »theology of suspicion«²³ (einer Theologie des Argwohns) sich eine

²¹ D. TUTU, »Wither African Theology?«, in: E. FASHOLÉ-LUKE et al. (Hg.), *Christianity in Independent Africa*, Bloomington, IN 1978, 367.

²² So der frühere Premierminister Südafrikas, D.F. MALAN, zitiert nach T.D. MOODIE, *The Rise of Afrikaner-dom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley 1975, 1.

²³ Vgl. A. BALCOMB, »Faith or Suspicion? Theological dialogue north and south of the Limpopo with special reference to the theologies of Kwame Bediako and Andrew Walls«, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 100 (March 1998), 3–19.

christliche Existenz und Identität abzuringen gegen einen »Feind«, der selbst die Bibel in der Hand trug, um das eigene Tun zu rechtfertigen.

5. Das Ende der Apartheid und der Genozid in Ruanda

Identitätsfindung ist einfacher, wenn man einen deutlich ausmachbaren Gegner hat – es ist schwerer, wenn einem dieser Gegner plötzlich abhanden kommt. So geschehen der Black Theology in Südafrika nach dem Zusammenbruch der Apartheid. Es war beeindruckend zu sehen, wie nach 1990 Theologinnen und Theologen in Südafrika das Thema der Kultur, der african roots, der Bantukultur wieder entdeckten – und damit einen Weg des Dialogs mit der Afrikanischen Theologie einschlugen.²⁴ Der Beginn der 90er Jahre mit seinen »winds of change« fegte nicht nur das Apartheidsystem von der afrikanischen Landkarte, er zwang auf einmal afrikanische Christen, Theologen und Bischöfe, in anderen Ländern Schwarzsafrikas sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bewusst zu werden. Als in der dritten Demokratisierungswelle (S.P. Huntington) den Kirchen eine Führungsrolle innerhalb der Zivilgesellschaft zufiel, waren auf einmal die Kirchen als Akteure in der politischen Arena gefragt.²⁵ Sie waren – trotz leuchtender Einzelbeispiele – auf's Ganze gesehen auf diese Aufgabe nicht vorbereitet.

Im Mai 1994 hatten sich die katholischen Bischöfe Afrikas in Rom versammelt, um das *Instrumentum laboris* der sogenannten »Afrikanischen Synode« zu beraten. Zur gleichen Zeit war der Genozid in Ruanda bereits in vollem Gange. Innerhalb weniger Monate sollten mehr als eine Million Menschen niedergemetzelt werden, manchmal sogar unter der Verstrickung von Führungspersonen der christlichen Kirchen.²⁶ Wie konnte das passieren, zumal im »christlichsten« Land Afrikas (mit einer Christianisierungsrate von über 90%)? Ist es wahr, was der nigerianische Bischof Albert Obiefuna auf der Synode in Rom bemerkte, dass nämlich in Afrika »das Blut der Familie, des Klans und des Stammes dicker, d.h. zäher und zählebiger sei als das Wasser der Taufe?«²⁷ Der Völkermord in Ruanda ist eines der dunkelsten Kapitel der afrikanischen Geschichte und ein beschämend-unerträgliches Beispiel, wie Ruanda (und Afrika) ein Spielball der vermeintlich höheren Interessen der Vereinten Nationen, der europäischen und der nordamerikanischen Regierungen sind;²⁸ er ist aber auch eine Warnung an die afrikanische Theologie, vorsichtig

²⁴ Vgl. T.S. MALULEKE, »Half a century of African Christian theologies: Elements of the emerging agenda for the twenty-first century«, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 99 (1977), 4–23, v.a. 16; V.A., *Inculturation in the South African Context*, Nairobi 2000.

²⁵ P. GIFFORD, *African Christianity. Its Public Role*, London 1998; J. HAYNES, *Religion and Politics in Africa*, Nairobi/London 1996; J.W. DE GRUCHY, *Christianity and Democracy*, Cambridge 1995; P. GIFFORD, *The Christian Churches and Democratisation in Africa*, Leiden 1995.

²⁶ Vgl. das Kapitel ›Rwanda‹ in: T. TSCHUY, *Ethnic Conflict and Religion. Challenge to the Churches*, Geneva 1997, 40–55.

²⁷ Zitiert nach A. SHORTER, *Christianity and the African Imagination. After the African Synod. Resources for Inculturation*, Nairobi 1996, 12.

²⁸ L. MELVERN, *A People Betrayed: The Role of the West in Rwanda's Genocide*, London 2000.

und behutsam mit allzu triumphalistischen Beschreibungen der Kirche und des Christentums in Afrika umzugehen. Und ein Zweites: Die unselige Aufteilung der Theologie in Afrika in zwei Lager, in eine mehr auf Kultur ausgerichtete Theologie der Inkulturation und eine mehr auf gesellschaftliche Fragen ausgerichtete Theologie der Befreiung erwies sich obsolet. Ruanda zeigt, wie beide Bereiche ineinander verwoben sind. Im Rückblick muss man fragen, mit welchem Realitätsbegriff die Protagonisten beider Richtungen bisher operiert hatten. Es wird die Zukunft zeigen, ob sich das Konzept einer »theology of reconstruction«, in der beide Lager gleichsam »aufgehoben« sind, sich behaupten kann.²⁹ Es ist interessant festzuhalten, dass zur Zeit die Bischöfe Ost- und Südafrikas (AMECEA und IMBISA) in einer gemeinsamen Initiative versuchen, die Soziallehre der Kirche stärker in Theologie, Priesterausbildung und Laienapostolat zu verankern.

Der hier knapp skizzierte status quo stellt unter dem Gesichtspunkt der Identitätsfindung meines Erachtens drei zentrale Herausforderungen an die afrikanische Theologie; es sind dies (1) die Identitätsgewinnung durch Dialog mit der afrikanischen Gegenwartskultur, (2) die Identitätsgewinnung durch Vertiefung der Gotteserfahrung und (3) eine Erneuerung der Identitätsfindung durch eine Verfeinerung theologischer Methoden.

6. Identität durch Dialog mit der afrikanischen Gegenwartskultur

Neben den Protagonisten der Inkulturationstheologie (wie C. Nyamiti, E. Ikenga-Metuh, S.C. Bate, F.L. Kabaselé, L.J. Luzbetak, J.S. Mbiti, Bischof A.T. Sanon, Bischof P.K. Sarpong, A. Shorter, P. Schineller, J.M. Waliggo u. a.), hat vor allem der ghanaische reformierte Theologe Kwame Bediako betont, dass die Identität der afrikanischen Kirche nur durch einen intensiven Dialog mit der afrikanischen Kultur gewonnen werden kann. Für ihn sind damit explizit – bei anderen Theologen ist das weniger offen und direkt angesprochen – hohe Erwartungen verbunden. Wie der Schritt der Kirche vom Judentum in die griechisch-römische Welt das Christentum davor bewahrte, eine jüdische Sekte zu bleiben, und wie die Ausbreitung des Evangeliums in das »barbarische« Europa ab dem 6. Jahrhundert das Christentum davor bewahrte, mit dem dekadenten römischen Reich unterzugehen, so wird heute das Christentum durch den Dialog mit der prä-aufklärerischen Religiosität in Afrika vor seinem Untergang im und durch den säkularisierten Westen gerettet. Eine kühne These und ein kühnes Programm!³⁰

Der Rückgriff auf die afrikanische Kultur, wie sie sich vor allem in den Traditionellen Religionen zeigt, geschieht in der afrikanischen Theologie vor allem aus Gründen der

²⁹ C. VILLA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction: Nation Building and Human Right*, Cape Town/Cambridge 1992; M.N. GETUI / E.A. OBENG (eds.), *Theology of Reconstruction. Explanatory Essays*, Nairobi 1999. Zum Thema der »Vermittlung« von »African« und »Black« Theology, vgl. E. MARTEY, *African Theology. Inculturation and Liberation*, NY/Maryknoll 1996.

³⁰ Vgl. K. BEDIAKO, *Theology and Identity*, 1–12; idem, »Facing the Challenge« Africa in World Christianity in the 21st Century – A Vision of the African Christian Future«, in: *Journal of African Christian Thought* 1 (1998), Nr. 1, 52–57.

Rehabilitierung und der positiven Wertschätzung der vor-christlichen Religiosität. Es ist auffallend, dass unter »afrikanischer Kultur« und »afrikanischem Erbe« dabei meistens und oft unreflektiert ein nicht näher bestimmter Zustand Afrikas vor der Ankunft der Europäer und der Christen insinuiert wird. Ganz abgesehen davon, dass wir von diesem vorkolonialen Afrika nur wenig wissen, macht es theologisch einen großen Unterschied, ob ich mich dem Thema der Kultur apologetisch oder empirisch nähre. Was heute viele afrikanische Theologen als sogenannte »afrikanische Kultur« vortragen, wie zum Beispiel mythische Verwurzelung, Ahnenverehrung, Gemeinschaftssinn, Palavermethode, usw. ist nicht nur als historisches Faktum mit einem Fragezeichen zu verstehen, es ist – wenn überhaupt – nur Teil der Gegenwartskultur heutiger Afrikaner – mit stark abnehmender Tendenz. Trotzdem wird aus den Werken von P. Tempels und J. Mbiti weiter zitiert, als stünde die Zeit in Afrika still. Die Dynamik der afrikanischen Gegenwartskulturen oder das Phänomen der Urbanisierung und deren Folgen für das religiöse Erleben und die kirchlichen Strukturen (vor allem das enorme Ansteigen der Pfingstlerischen und Charismatischen Kirchen) wird zum Beispiel in der Katholischen Afrikanischen Theologie vor allem unter dem Gesichtspunkt des eigenen Mitgliederverlustes und zu wenig in seinen grundlegenden theologischen Dimensionen wahrgenommen. Meines Erachtens droht der afrikanischen Theologie – auch wegen des Totalausfalls einer eigenen Methodologie, empirische Daten wahrzunehmen und zu analysieren – so etwas wie ein gigantischer Realitätsverlust. Im Gegensatz zu Arbeiten aus der Soziologie und Ethnologie, sind mir keine größeren Untersuchungen afrikanischer Theologen zur Gegenwartskultur und -religiosität afrikanischer Christen bekannt. Es geht hier vor allem um den Prozess der Urbanisierung und deren Folgen für das religiöse Erleben. Mit der zunehmenden Verstädterung bricht der sozio-kulturelle Rahmen des dörflichen Afrikas weg, aus dem und in dem traditionelle Religionen entstanden sind und innerhalb dessen traditionelle Weisheit, Führungsstil, Heilungsmethoden, ethische Postulate oder der Zugang zum Transzendenten Sinn machten. Dabei ginge es in theologischer Perspektive nicht nur darum festzustellen, dass es im urbanen Afrika Kontinuitäten zur traditionellen Religion gibt. Das wird oft eher trotzig-freudig (eben als Beweis der afrikanischen Identität in Sachen Religion) zur Kenntnis genommen. Was theologisch von größerem Interesse wäre, ist die Zur-Kenntnisnahme der Dynamik moderner Religiosität, die sich aus dem »alten« Kontext weiterentwickelt und wie diese Dynamik im Lichte des Evangeliums theologisch zu begleiten ist. Dies ist aber in theologischen Reflexionen eher die Ausnahme. Die klassischen »pierres d'attende« (Anknüpfungspunkte) der afrikanischen Theologie kommen immer noch aus dem dörflichen Afrika und es scheint, als ob sich die Kirche nur auf dem Land und nur im afrikanischen Dorf wohl fühlen, einrichten und inkulturieren wollte!

Ein zweites Problem hat mit der in der Theologie geltenden Analogie zwischen Inkulturation und Inkarnation zu tun.³¹ Der ökonomische Riss zwischen Afrika und dem

³¹ Vgl. A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculcation*, NY/Maryknoll 1988, 75–88; P. SCHINELLER, *A Handbook on Inculcation*, Mahwah 1990, 48 (»The pattern of incarnation is the pattern of inculcation«); zur lehramtlichen Position vgl. K. MÜLLER, »Accommodation and Inculcation in the Papal Documents«, in: *Verbum SVD* 24 (1983), Nr. 4, 347ff.; vgl. auch *Ecclesia in Africa*, Nr. 60–61.

Rest der Welt spiegelt sich noch einmal innerhalb der afrikanischen Gesellschaften wieder. Auf der einen Seite ist die kleine Gruppe derer, die Zugang zu cash economy, sozialen Sicherungssystemen, zu Bildung, Macht und Wohlstand haben, auf der anderen Seite die subsistence-Landwirte, die Tagelöhner, die Arbeiter mit Mindestlöhnen um 1 \$ US pro Tag und das große Heer der Arbeitslosen in den afrikanischen Städten. Eine Mittelschicht gibt es fast nicht. Die Kirche und ihre Priester, Pastoren, Angestellte, Theologen und Führungspersonen gehören – in der Regel – der ersten Gruppe an, ihre Gläubigen in der großen Mehrzahl der zweiten. Dieser ökonomische Riss ist zugleich ein ekklesiologischer. Wenn der inkarnatorische Lebensstil der Agenten der Inkulturation die Bedingung für den Dialog zwischen Kirche und Volk, zwischen Evangelium und Kultur ist, dann ist die afrikanische Kirche vor ein fast unlösbares Dilemma gestellt.³² Denn die Kultur und der Lebensstil der Diener des Glaubens ist nicht die Kultur und der Lebensstil derer, zu denen sie gesandt sind. Was aber ist dann Inkulturation, wer führt da Dialog mit wem und unter welchen Bedingungen? Was ist afrikanisch-christliche Identität und wer definiert sie? Der kamerunische Theologe Jean-Marc Éla formuliert in prägnanter Weise: »Ausschlaggebend für die Mission in Afrika heute und morgen ist das Bemühen, das Evangelium im Rahmen eines inkarnatorischen Lebensstils zu bezeugen. Es ist nicht genug, wenn Missionare die Werte unserer Kultur wahrnehmen und hochschätzen. Es ist ebenso erforderlich, daß sie sich der Konflikte in unserer Kultur annehmen, und die Symbole und Formen afrikanischer Weltanschauung auf dem Hintergrund dieser Konflikte noch einmal interpretieren. Das Christentum muss im Kontext der historischen und sozialen Dynamik des Afrikas von heute gelebt werden.«³³

Meines Erachtens hat der vergangene Erfolg der Missionierung Afrikas vor allem mit dem Lebensstil, der Inkarnation der Missionare zu tun. Bei einem Blick in die frühen Missionstagebücher in Malawi kann man zum Beispiel feststellen, dass die Missionare 250 Tage im Jahre zu Fuß in den Außenstationen unterwegs waren, wo sie aßen und schliefen, mit den Leuten lebten und sprachen. Das ist heute anders, wo Auto, Telekommunikation und »meetings« das Leben der Pastoren bestimmen. Diese Feststellung will nicht auf einer individualethischen Ebene die Distanz der Agenten vom Volk anprangern; sie benennt ein strukturelles Problem. Es hat mit der kulturellen Dynamik und dem raschen gesellschaftlichen Wandel in afrikanischen Gesellschaften zu tun; und es hat damit zu tun, dass die Kirche in ihren Entwicklungsprojekten im Namen des Evangeliums dezidiert und offiziell einen gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Wandel in Afrika bejaht und unterstützt: von der small scale society des Dorfes zur sich ausdifferenzierenden Dienstleistungsgesellschaft, von der Subsistenzlandwirtschaft zur Geldwirtschaft, von mehr oder weniger großen Häuptlingsverbänden zu demokratischen Staatswesen. Dem aufmerksamen

³² In einer früheren Studie fasste ich die Diskussion um den Zusammenhang von Inkulturation und Inkarnation wie folgt zusammen: »Without true incarnation there is no inculcation; without inculcation, there is no authentic Christian experience in history; without the historical shape of Christianity, faithfulness to the gospel is virtually impossible.« M. OTT, *African Theology in Images*, Blantyre 2000, 12.

³³ J.-M. ÉLA, »Christianity and Liberation in Africa«, in: R. GIBELLINI (Hg.), *Paths of African Theology*, London 1994, 143.

Beobachter tut sich aber hier ein äußerst vielschichtiges und sublimes Szenario auf. Auf der einen Seite wird der soziale und kulturelle Wandel bejaht und unterstützt, auf der anderen Seite scheint eine Dekadenztheorie das Denken und Handeln afrikanischer Christen und Theologen tief zu beeinflussen, die besagt, dass vor der Ankunft der Weißen »eigentlich« alles besser war und dass es »eigentlich« mit dem Afrikanisch-Sein und mit der eigenen kulturellen und sozialen Identität seitdem bergab gehe. In vielen Beiträgen afrikanischer Theologen bleibt es unklar und auf eine eigenartige Weise in der Schwebe, in welche Gegenwartskultur sich denn der einzelne Christ, aber auch Theologie und die Kirche als Ganze hinein-inkulturierten soll und welche Vision eines modernen und zukünftigen Afrikas die Theologie zu befördern gedenkt.

Der Kontext christlicher Existenz ist nicht mehr nur das alte Afrika, er ist zunehmend die urbanisierte Popularkultur und die Vernetzung in die Weltgesellschaft. Das Globale mit dem Lokalen zu verbinden ist überall nicht einfach, aber in Afrika, wo oft ein Bein im »african village« der Pflanzerkultur und das andere Bein im »global village« des Computerzeitalters steht, ist es doch um einiges mühsamer, Brüche und Konflikte zwischen dem Lokalen und dem Globalen, aber auch Einflüsse und Verbindungen zu benennen. Das aber ist die große Herausforderung der afrikanischen Theologie auf dem Weg ihrer Identitätsfindung im Heute für das Morgen. Ob es Kwame Bediako hören will oder nicht, sein Vorschlag einer Rettung des Christentums in ein prä-säkularisiertes Afrika ist ein Traum, eine Illusion und am Ende ein Irrweg. Die Probleme des modernen Afrikas lassen sich nur post-aufklärerisch und mit einer theologisch positiven Säkularismusrezeption lösen. Andernfalls stellt sich Afrikanische Theologie immer wieder vor die unlösbare Aufgabe, apologetisch eine Vergangenheit zu rehabilitieren, die empirisch und pastoraltheologisch eine immer geringere Rolle spielt. Angesichts einer Urbanisierungsrate von 25–30% im Jahre 2000 und einer jährlichen Zuwachsrate von 4% werden im Jahre 2025 50% der Menschen in Afrika in der Stadt leben. In diesem »glocal« Kontext der Städte muss sich die Stärke der Kirche beweisen.³⁴ Anders als die Kirche im afrikanischen Dorf hat sich der Islam als eine Religion der Stadt erfolgreich in Afrika etablieren können.

7. Identität durch Vertiefung der Gotteserfahrung

In einem strikt theologischen Sinne kann christliche Identität nur aus der Erfahrung des christlichen Gottes erwachsen. Wer oder was ist das aber? Ist mit dem oft zitierten Verweis auf J. Mbiti's Bemerkung, Afrikaner seien »notoriously religious«³⁵, bereits alles zum Gottesbild und zur Gotteserfahrung afrikanischer Christen gesagt? Wird bei den Versuchen

³⁴ In seinem Buch *Urban Christianity and Global Order* (London: SPCK, 2001) trägt Andrew DAVEY die These vor, dass die entscheidende Stärke der Kirche in einem urbanisierten Kontext ihre Fähigkeit ist, zugleich »global« (der Leib Christi) und »local« (wo zwei oder drei [...] versammelt sind) zu sein.

³⁵ Vgl. das oft verwendete Zitat »Africans are notoriously religious«, in: J.S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Nairobi 1969, 1.

einer Hochschätzung des afrikanischen Erbes unter afrikanischen Christen die Dynamik der Gotteserfahrung in den biblischen Schriften nicht unterschätzt? So sehr die Analogie jüdische-afrikanische Religion im Kontext der Inkulturationstheologie Sinn machen mag,³⁶ so sehr ist es doch bedenklich, dass diese Analogie geradezu festgeschrieben und kanonisiert wird, also gäbe es weder im Alten Testament noch in der Afrikanischen Kultur wichtige Weiterentwicklungen und Verschiebungen im religiösen Verhältnis.³⁷ Aber noch entscheidender: besonders vom Alten zum Neuen Testament gibt es eine Dynamik in der Wahrnehmung des Transzendenten, eine Verfeinerung, eine Verinnerlichung des religiösen Erlebens, die sich eben nur in einem geschichtlichen Verständnis von Offenbarung nachempfinden lässt. Es ist zutiefst Ausdruck christlicher Identität, dass die Mutter- und Vaterfiguren der jesuanischen Gleichnisse (vgl. v.a. Lk 15) und Jesu eigenes Mitfühlen, Verzeihen, Heilen, Vergeben, Lieben und schließlich Sterben sich zu einem »neuen« Gottesbild verschmelzen. Eugen Biser und Georg Baudler werden nicht müde auf die eigentliche Lebensleistung Jesu hinzuweisen, nämlich dass er das Dunkle und Schreckliche, eben den Gewaltaspekt aus dem Gottesantlitz »herausgearbeitet« hat.³⁸ In Ergänzung zu Biser und Baudler kann gesagt werden, dass diese Lebensleistung Jesu erst vor dem Hintergrund der Kultur- und Religionsgeschichte der Menschheit, eben auch in Afrika, ihre volle Wirkkraft entfaltet. Ich vertrete nachhaltig die Position, dass die Frage des Dialogs zwischen Christentum und afrikanischer Kultur nicht strukturell (etwa in der Abgleichung von Momenten der Kontinuität und der Diskontinuität), sondern nur geschichtlich, d.h. in einem stetigen Prozess der Verinnerlichung der Abbaerfahrung Jesu gelöst werden kann. Im Dialog mit den sogenannten Afrikanisch Traditionellen Religionen gibt es ja – anders als in anderen Dialogkontexten des Christentums – keinen realen Dialogpartner in Form von etablierten Vertretern einer Religion (wie etwa die Priester, Theologen, Schriftgelehrten, Mönche oder Sheiks in anderen Weltreligionen). Der Dialog mit den Afrikanisch Traditionellen Religionen ist vor allem eine Auseinandersetzung mit jenen Anteilen afrikanischer Religiosität, die im Innern heutiger Christen noch nachklingen und gleichsam in dieser verinnerlichten Form weiterwirken. Nur in einem Prozess der Innenschau, der Selbstreflexion, der Unterscheidung der Geister kann dieser Dialog wirklich und wirkkräftig befördert werden. Um auf das Biser'sche Modell zurückzukommen: in der allmählichen Aneignung der Abbaerfahrung Jesu und in dem damit einhergehenden Zurückdrängen dunkler, schwerer oder gewaltbehafteter Anteile in afrikanischen Gottesbildern oder afrikanischer Religiosität stellt sich christliche Identität ein. Erst im Nach- und Mitklang zu einem so verinnerlichten christlichen Gottesbild macht es meines Erachtens dann Sinn,

³⁶ Vgl. zum Beispiel die entsprechenden Passagen zur Analogie jüdischer und afrikanischer Religion im Dokument »Inculturation. The Faith that Takes Root in African Cultures«, IMBISA Study Document, Gweru, 1993, 68pp. Das Dokument wurde auf der Dritten Vollversammlung der IMBISA Bischöfe im Februar 1992 in Maputo verabschiedet.

³⁷ Dies ist vor allem in den »African Instituted Churches«, aber auch in den etablierten Kirchen zu beobachten; zum Beispiel beim Lesen und der Interpretation des Alten Testaments, der Diskussion um Fruchtbarkeit, Rolle der Frau, Patriarchat, Polygamie und des Opferverständnisses.

³⁸ E. BISER, *Der Mensch – das uneingelöste Versprechen*. Entwurf einer Modalanthropologie, Düsseldorf 1996, 132f., 136, 227; G. BAUDLER, *Erlösung vom Stiergott*. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen, München/Stuttgart 1989.

Themen wie Hexerei, Opfer, Ahnenverehrung, Ethik oder auch Gemeinschaftssinn im Kontext christlicher Theologie neu zu thematisieren. Erst aus der Mitte einer erneuerten Gotteserfahrung können befreende Impulse des Christentums in Kultur und Gesellschaft ausstrahlen. Gegen den mainstream afrikanischer Theologen, die den Gemeinschaftssinn als das Identitätsmerkmal des Christentums in Afrika hochhalten, meine ich, dass im Namen des Christentums eine Förderung des Individuums und damit eine Individualisierung der religiösen Erfahrung kairologisch und heilsgeschichtlich in Afrika und in der afrikanischen Kirche angezeigt sind. Ohne eine Stärkung der Identität des Einzelnen kann es keine starke Identität des Christentums in Afrika geben. Der so oft beschworene Gemeinschaftssinn und die Gemeinschaftsorientierung afrikanischer Menschen wird im Christentum nur dann einen beständigen Platz behalten (oder wieder einnehmen) können, wenn die positive und auch in den biblischen Schriften immer wieder betonte Rolle des Einzelnen integriert ist. Die berechtigte Schelte afrikanischer Theologen am westlichen Individualismus ist eines, ein anderes die zentrale Rolle des Individuums im jüdisch-christlichen Offenbarungs- und Erlösungskontext. Die Logik der Ausbreitung des Reich Gottes, so der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig, folgt der Logik der Liebe und die sucht »stets das Nächste und den Nächsten«.³⁹ Der Einzelne als Geliebter und Liebender steht »logisch« vor dem Chor der Gemeinde und ist stets das verbindende Glied in der »Kettenreaktion« der Liebe, mit der das Reich Gottes in und als Gemeinschaft präsent wird. Ich sehe keinen Grund, warum diese Feststellung nicht auch für Afrika gelte sollte.

8. Identitätsfindung und theologische Methode

Die Frage der Identität ist auch eine Frage nach den Agenten und den Begünstigten. Die Diskussion mit jungen Afrikanern und mit jungen Christen zu diesem Thema fällt entsprechend anders aus als Vorstellungen, wie sie von älteren Menschen vorgetragen werden. Christen, die in der afrikanischen Sozialordnung oben stehen, sehen und beurteilen ihr »Afrikanisch-Sein« anders als Arme, die nichts zu verlieren, aber alles zu gewinnen haben. Das Interesse an Inkulturation mag sich auch am traditionellen Afrika orientieren, aber entscheidend ist doch der Dialog mit den Akteuren der Gegenwartskultur. Zudem, der Begriff der Kultur ist nicht unschuldig, Status ist – gerade in Afrika – oft wichtiger als die Sache und »die Wahrheit ist« – wie es einer meiner Studenten einmal ausdrückte – »in Afrika flexibel«. Theologie muss deswegen auch in Afrika kritische Theorie, kritische Reflexion, und kritische *relecture* von Kultur, Gesellschaft und Religion sein. Die Grundfragen der Frankfurter Schule nach dem Zusammenhang von »Erkenntnis und Interesse« sind in Afrika, gerade in Zeiten schneller kultureller Dynamik und der geringen Kontrolle von Partikularinteressen durch funktionierende Instanzen im Dienste des Allgemeingutes (common good) von hoher Brisanz. Es macht eben einen großen

³⁹ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, The Hague 1976, 269; vgl. die entsprechenden Passagen zur Rolle des Individuums im Zueinander von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, 243–269, bes. 243, 254, 262, 264.

Unterschied, ob und wie sich die Theologie zum Senioritätsprinzip (»der Häuptling hat immer Recht«) des »alten« Afrika stellt, und ob die biblische Option für die Armen, die in Afrika auf der Leiter der Seniorität eben »unten« stehen, in einer sozial und politisch sensiblen Theologie – wenn notwendig – auch konfliktiv in einen Dialog mit der afrikanischen Kultur eingebracht wird. In der Kirche sind es vor allem die Frauen und die wenigen feministischen Theologinnen in Afrika, die sich diese kritische Freiheit gegenüber der afrikanischen und der christlichen Tradition erkämpfen.⁴⁰ Die Inkulturation Jesu Christi in die Person des Häuptlings kann eben auch ein versteckter Mechanismus zum Machterhalt des Klerus, die Einbeziehung von *rites of passage* in die christliche Initiation auch eine Missachtung der Rechte von Frauen und Kindern sein. Dies zu erkennen ist ein erkenntnistheoretisches Problem, die notwendigen Konflikte einzugehen, erfordert akademische Freiheit der Theologie gegenüber Macht und Status – in Kirche und Gesellschaft. Um die akademische Freiheit der Theologie in Afrika ist es aber leider nicht gut bestellt. Besonders in der katholischen Kirche wacht Rom mit Argusaugen über Lehre, Lehrende und Lernende. Ohne Freiheit und ohne kritisches Denken ist aber eine theologische Identität nicht zu erbringen und nicht zu erhalten. Eine der Besorgnis erregendsten Beobachtungen ist es, dass die besten afrikanischen Theologen (meist über lange Jahre in Europa oder in USA ausgebildet und wenn sie denn überhaupt nach Afrika zurückkommen) von ihren eigenen Bischöfen nach wenigen Semestern von den Hochschulen abgezogen und in entfernte Dorfpfarreien abgeschoben werden, weil sie eine »zu liberale« Theologie betrieben. Nicht selten enden kritische Köpfe und kritische Theologen gänzlich außerhalb der Kirche. Bei diesen Auseinandersetzungen geht es in den seltensten Fällen um häretisches Denken. Es sind meist Konflikte, in denen die Kreativität akademischen Denkens mit seinem Blick für Neuerungen und Veränderungen mit dem Bewahrungssinn einer afrikanischen Autorität kollidiert. Auch dieser *braindrain* gehört zur Identität der afrikanischen Theologie, eine Entwicklung, die in ihren verheerenden Folgen zu wenig wahrgenommen wird und die Zukunft der afrikanischen Theologie an ihrem Lebensnerv trifft.

Afrikanische Theologie auf der Suche nach Identität! Das ist ein anspruchsvoller und schwieriger Weg in einem sich rasant verändernden kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Umfeld. Die Kirche in Afrika braucht eine starke und leistungsfähige theologische Begleitung. Das Potential dafür hat sie. Dass sie dieses Potential auch nützen möge, wünschen ihr alle, die die Entwicklung des Christentums in Afrika wohlwollend und kritisch begleiten.

Zusammenfassung: Wie ein basso continuo zieht sich die Suche nach Identität heute durch die verschiedenen Beiträge afrikanischer Theologen. Diese These wird durch einen Blick auf die Geschichte sowohl der Inkulturationstheologie als auch der politischen Theologie im südlichen Afrika belegt und in ihren systematischen Auswirkungen gewürdigt. Der Autor identifiziert drei Bereiche,

⁴⁰ Vgl. I.A. PHIRI, »Doing Theology in Community. The case of African women theologians in the 1990's«, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 99 (1997), 68–76; N.J. NJOROGE, »The missing voice. African women doing theology«, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 99 (1997), 77–83.

in denen das Profil der Theologie in Schwarzafrika weiter ausgebaut werden sollte. Es ist dies zum ersten die Identitätsgewinnung durch einen verstärkten Dialog mit der afrikanischen Gegenwartskultur – gegen die verbreitete Tendenz, unter afrikanische Kultur nur das »alte« Afrika zu verhandeln und dieses in Dialog mit dem Christentum zu bringen; zweitens die Identitätsgewinnung durch eine Vertiefung der Gotteserfahrung, wobei kairologisch den Themen »Verinnerlichung religiöser Erfahrung« und »Stärkung der Rolle des Individuums« entscheidende Rollen zukommen; und drittens die Anwendung einer kritischen Methodologie, um theologische Inhalte gegen sublime Manipulation unter dem Vorwand von Kultur- oder Machterhalt zu schützen.

Summary: The search for an identity is at the cutting edge of African theological debate today. The hypothesis developed here is based on assessing the history of the two main streams of thought in African theology: i.e. the theology of inculcation and the political »Black« theology of Southern Africa. The author identifies three areas in which the profile of a modern theology in sub-Saharan Africa can be drawn and further developed. Firstly, an African Christian identity has to be achieved by embracing African culture relevant *today*. Too often theology uses a romanticised view of African culture of a bygone age. Secondly, it is achieved through the mystic dimension of the Christian faith which encourages the internalisation of religious experience among African Christians. Against widespread and shallow concepts of communitarianism, the role, the religious experience and the identity of the individual has to be strengthened. And thirdly an African Christian identity is achieved by the application of a critical methodology in order to ensure theological deliberations are not manipulated by power- or culture-oriented interests.

Sumario: La búsqueda de la identidad acompaña como un basso continuo las diferentes aportaciones de teólogos africanos. Esta tesis es apoyada y examinada en sus consecuencias sistemáticas a través de una mirada a la historia de la teología de la inculcación y de la teología política en el África meridional. El autor nombra tres campos en los que se debería seguir afilando el perfil de la teología en el África negra. En primer lugar el conseguir la identidad a través de un diálogo más intenso con la cultura africana del presente (contra la tendencia bastante extendida de entender por cultura africana solamente la »antigua« África y ponerla en diálogo con el cristianismo); en segundo lugar el conseguir la identidad a través de una profundización de la experiencia de Dios, teniendo en cuenta que »kairológicamente« los temas »interiorización de la experiencia religiosa« y »acentuación del papel del individuo« son de especial importancia; en tercer lugar la práctica de una metodología crítica para proteger contenidos teológicos contra una sublime manipulación bajo el pretexto de mantener la cultura y las posiciones dominantes.

ZWISCHEN VEREINNAHMUNG UND SELBSTBEHAUPTUNG

// Zur Vielschichtigkeit interkultureller Kommunikation am Beispiel der afrikanischen Missionsschüler im schwäbischen Westheim

von Frieder Ludwig

In Disziplinen, die sich mit außereuropäischen Kulturen befassen, ist der Diskurs um eine angemessene »Hermeneutik des Fremden« heute unausweichlich. Im historischen Rückblick stellt sich dabei die Frage, ob frühere Begegnungen nicht durchweg von europäischen Voreingenommenheiten geprägt waren, die der »Andersartigkeit des Anderen« in keiner Weise gerecht wurden, sondern, zwischen Vereinnahmung und Ausgrenzung lavierend, immer doch nur das Eigene im Blick hatten. So konstatierte der Heidelberger Missions- und Religionswissenschaftler Theo Sundermeier eine grundlegende Selbstzentriertheit abendländischer Geistesgeschichte gegenüber dem (lediglich abstrakt wahrgenommenen) Anderen und Fremden.

Während es Sundermeier darum geht, neue Ansätze des Verstehens zu entwickeln¹, kann derselbe Befund auch in einer prinzipiellen Skepsis münden, die jede Möglichkeit des Europäers, einer fremden Kultur gerecht zu werden, a priori bestreitet und infolgedessen etwa nur Afrikanern gestatten will, afrikanische Geschichte zu schreiben.² In Auseinandersetzung mit diesen Überlegungen tritt der Historiker Wolfgang Reinhard für einen »aufgeklärten Eurozentrismus« ein: »Nicht mehr gewaltsame Versuche, sich hermeneutisch in einen Pseudo-Inder oder Pseudo-Lateinamerikaner zu verwandeln, sind heute angesagt, sondern ein ›aufgeklärter Eurozentrismus‹, dessen Aufgeklärtheit im ehrlichen Umgang mit der Standortgebundenheit und Begrenztheit der eigenen Erkenntnis besteht.«³ Die

¹ T. SUNDERMEIER, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996. Es ist das Verdienst Sundermeiers, diese Fragestellung in die theologische Debatte eingebracht und mit dem Modell der »Konvivenz« einen Vorschlag zum Umgang mit fremden Kulturen unterbreitet zu haben. Da das Christentum in Afrika, Lateinamerika und Teilen Asiens am stärksten wächst, stellt sich in diesem Rahmen die Frage interkulturellen Verstehens besonders dringend, ist aber nur ansatzweise Gegenstand einer allgemeineren Debatte geworden. Vgl. etwa K.C. FELMY / G. KRETSCHMAR / F. VON LILIENFELD / T. RENDTORFF / C.-J. ROEPKE, *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Göttingen, 1991.

² W. NEUBER, »Die frühen deutschen Reiseberichte aus der Neuen Welt«, in: J. KÖNIG u.a. (Hg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen* (ZHF Beiheft 7), Berlin 1989, 43–64. Eine fundamentale Kritik an westlichen Forschungen zur afrikanischen Religionsgeschichte findet sich in: Okot p'BITEK, *African Religions in Western Scholarship*, Nairobi 1970.

³ W. REINHARD, »Transformation der Historiographie«, in: A. ECKERT / J. MÜLLER (Hg.), *Transformationen der europäischen Expansion vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Loccum 1997, 9–19, 10; vgl. auch W. REINHARD, »Der ›Anderen‹ als Teil der europäischen Identität. Vom Barbaren zum ›edlen Wilden‹«, in: M. DELGADO / L. BACHMANN (Hgg.), *Herausforderung Europa*, München 1995, 132–152, 151f.

Distanzerfahrung – und mit ihr die Erkenntnis, dass Distanz zwar verringert werden kann, aber letzten Endes nicht aufhebbar ist – sei keine Besonderheit des Umgangs mit außereuropäischer Geschichte, sondern auch dem Historiker des älteren Europa oder des antiken Mittelmeerraums ganz selbstverständlich, denn nach Gadamer sei es ja immer und überall die Aufgabe der Hermeneutik, Sinnzusammenhänge aus einer Welt in die andere, nämlich unsere, zu übertragen.⁴

Gegen die Reinhard'sche Ausweitung der Schwierigkeit des interkulturellen Verstehens zu einem allgemeinen Problem der Geschichtswissenschaft lässt sich freilich einwenden, dass das »ältere Europa« oder der »antike Mittelmeerraum« mehr oder weniger unangefochten Teil unserer europäischen Geschichte sind oder jedenfalls durch die Geschichtsschreibung dazu gemacht wurden; die Herausforderung, hier durch »authentische« Stimmen zur Rechenschaft gezogen zu werden, stellt sich also nicht. Dies ist bei der afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Geschichte bekanntermaßen anders. Wenn man Entwicklungen, die sich in diesen Ländern vollzogen haben, analysiert, ist der Austausch mit den unmittelbar Betroffenen zentral, denn ansonsten wären die unternommenen Forschungen ja nicht besonders relevant. Da es also die Aufgabe sein sollte, sich um eine Darstellung zu bemühen, die in den jeweiligen Kontexten diskursfähig ist, führt – bei allem Wissen um die Begrenztheit und Bedingtheit des eigenen Erkennens – das Postulat des »aufgeklärten Eurozentrismus« nicht so recht weiter.⁵

Auf der anderen Seite kann eine rein deskriptive Darlegung unter Aneinanderreihung »indigener Stimmen« mit dem Ziel der Anerkennung der »Fremdheit des Fremden« nicht alleiniger Sinn historischer Arbeit sein.⁶ Dies geht schon deshalb nicht, weil diese Stimmen ja in sich vielfältig und widersprüchlich sind. Hinzu kommt, dass man als Außenstehender aus größerer Distanz möglicherweise Entwicklungen wahrnimmt oder benennen kann, die in den jeweiligen lokalen Kontexten unter Umständen schwerer thematisierbar sind, wie etwa die Darstellung von innerafrikanischen Machtstrukturen.⁷ Eine Umgehung dieser kritischen Auseinandersetzung würde nicht nur dazu führen, dass man weniger versteht⁸,

⁴ REINHARD, Transformationen, 11, unter Verweis auf H.-G. GADAMER, »Hermeneutik«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, 1061–1073, hier: 1061.

⁵ Es ist unverkennbar, dass Reinhard's Schwerpunkt eben nicht die afrikanische, indische oder lateinamerikanische Geschichte ist, sondern die Kolonialgeschichte, in deren Rahmen das Konzept des »aufgeklärten Eurozentrismus« noch möglich sein mag. Für die Darstellung der Geschichte eines Schreins der afrikanischen traditionellen Religion aber ist der »aufgeklärte Eurozentrismus« kaum brauchbar. Es ist vielleicht hilfreich, sich die Sache einmal andersherum vorzustellen: Wenn etwa ein afrikanischer Historiker eine Geschichte der Gegenreformation aus »aufgeklärt afrozentrischer Sicht« verfasste, wäre die Rezeption der Werke in deutschen Historikerkreisen vermutlich doch eher begrenzt.

⁶ Vgl. dazu die Anfragen von Andreas Grünschloss an das von Theo Sundermeier vertretene Modell der »Konvivenz«: A. GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, 303–311.

⁷ Eine kritische Aufarbeitung des Verhältnisses von Kirche und Staat erfolgte etwa in Tanzania erst in den frühen 1990er Jahren, vgl. dazu etwa F. SHOO, *Tanzania Church in a Changing Society*, Theol. Dissertation, Neuendettelsau 1994. Einen faszinierenden Beitrag über den Einfluss von Interessengruppen auf traditionalreligiöse afrikanische Kulte bietet M. SCHOFFELEERS, »The history and political role of the M'Bona cult among the Mang'anja«, in: T.O. RANGER / I. KIMAMBO (Hg.), *The Historical Study of African Religion*, London 1972, 73–94.

⁸ Vgl. E. GELLNER, »Concepts and Society«, in: Bryan WILSON (Hg.), *Rationality*, Oxford 1974, 46–48: »In the social sciences at any rate, if we forgive too much we understand nothing.« Paul GIFFORD, *African Christianity*. Its

sondern letzten Endes auch dazu, dass man – um beim Beispiel Afrikas zu bleiben – dem afrikanischen Beitrag nicht mehr gerecht wird. Wer afrikanische Initiativen und afrikanische Kreativität positiv würdigen will, muss mit der Möglichkeit rechnen, dass diese Fähigkeiten auch zum Machterhalt oder Machterwerb der eigenen Gruppe eingesetzt werden – wie überall. Wenn dann tatsächlich einmal der Vorwurf des »Eurozentrismus« oder gar des »Neokolonialismus« erhoben wird⁹, kann man dies auch als Strategie verstehen, die Spielregeln des Diskurses festzulegen. Solche Auseinandersetzungen sind notwendig, denn Geschichte an sich ist strittig – auch afrikanische Geschichte und Religionsgeschichte.

Dies führt nun aber wiederum dazu, dass Bedingungen und Begrenzungen der eigenen Voraussetzungen und des eigenen Erbes besonders kritisch zu reflektieren sind. Zwar waren die Begegnungen von Europäern mit Menschen anderer Kulturen auch in früheren Jahrhunderten nicht prinzipiell von Unverständnis gekennzeichnet – so haben sowohl Tzvetan Todorov als auch Edvard Said gezeigt, dass europäisches Verstehen fremder Kulturen als Machtressource dienen konnte¹⁰ – doch finden sich, vor allem während der kolonialen Ära, häufig bestimmte stereotype Einordnungsmuster, die sich nun tatsächlich zwischen den Polen Vereinnahmung und Ausgrenzung bewegen. Unter dem Einfluss solipsistischer Bewusstseinsphilosophie wurde allzu oft »der Andere« nur gesetzt, um sich der Identität des Individuums zu versichern. Der Andere, Fremde, blieb ein Pappkamerad.¹¹

Noch eindeutiger als in außereuropäischen Kontexten, wo sich etwa der Kolonialbeamte, der Missionar oder der Kaufmann immer auch ein Stück weit an der lokalen Kultur orientieren musste, wenn er erfolgreich sein wollte¹², vollzogen sich diese Einordnungs-

Public Role (London 1998) greift diese Maxime auf. Vgl dazu die Besprechung von David MAXWELL, »In Defence of African Creativity«, in: *Journal of Religion in Africa* XXX/4 (2000), 468–481. Auch wenn man Maxwells Kritik an Giffords Tendenz zur Verallgemeinerung im Allgemeinen teilt, ist dem Ausgangspunkt unter der Voraussetzung zuzustimmen, dass als erster Schritt immer eine unvoreingenommene Analyse zu stehen hat.

⁹ Nach meinen eigenen Erfahrungen wird dieser Vorwurf eher selbst antizipiert oder von Miteuropäern artikuliert, während Vertreter außereuropäischer Länder in den gegenwärtigen Diskussionen damit sehr zurückhaltend und sensibel umgehen.

¹⁰ T. TODOROV, *Die Eroberung Amerikas*. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985; E.W. SAID, *Orientalism*, London 1978; vgl. dazu auch REINHARD, Transformationen, 11.

¹¹ Vgl. dazu D. ROTHERMUND, »Einleitung«, in: D. ROTHERMUND (Hg.), *Aneignung und Selbstbehauptung*. Antworten auf die europäische Expansion, München 1999, 7–14, 7f. Als Ausweg aus diesem Solipsismus – und gleichermaßen aus dem Essentialismus der Kulturwissenschaften, die geneigt waren, den jeweils untersuchten Gemeinschaften eine unübersetzbare kulturelle Totalität zuzuschreiben – sieht Rothermund in der Theorie des kommunikativen Handelns: »Jürgen Habermas hat dieses Thema auf umfassende Weise behandelt, um damit nicht nur eine neue kommunikations-theoretische Grundlage der Philosophie, sondern auch der Sozialwissenschaften zu bieten. Diese Bemühung hat auch für die Kulturwissenschaften Bedeutung; nur ersetzt Habermas den Begriff ‚Kultur‘ durch den von Husserl übernommenen Begriff der ‚Lebenswelt‘, während Kultur für ihn nur ein Wissensvorrat ist, der freilich die Hintergrundüberzeugungen bietet, die das Handeln in der Lebenswelt beeinflussen. Nach dieser Sprachregelung ist Kultur eine Ressource und nicht der Handlungsrahmen selbst, in dem kommunikative Vernunft sich entfaltet. (...) Die Sprachregelung, Kultur nur als eine Resource zu sehen, mag daher hilfreich sein, wenn es darum geht, sich dem Essentialismus zu entziehen.«

¹² Eine neuere Forschungstendenz ist es denn auch, die wechselseitigen Prozesse der Transkulturation zu beschreiben. Vgl. dazu etwa Andrea SCHULTZE, »Wenn das Eigene zum Fremden wird – deutschsprachige Missionsgesellschaften und ihr Umgang mit Dissidenten am Beispiel des Berliner Südafrika-Missionars Johannes Winter (1872–1890)«, in: A. SCHULTZE / R. VON SINNER / W. STIERLE, *Vom Geheimnis des Unterschieds – Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft*, Münster 2001, S. 151–170 (weitere Literaturhinweise).

muster dann, wenn es nicht mehr um die Fremden in der Fremde oder Ferne ging, sondern um die zu uns gekommenen »Fremden«. Die Auseinandersetzung mit der afrikanischen christlichen Diaspora in Europa hat in den letzten zehn Jahren rapide an Bedeutung gewonnen.¹³ Für afrikanische Christen sind Ausgrenzungen ebenso wie Vereinnahmungen auch heute noch virulent.

In der folgenden Fallstudie über die Westheimer Missionsschüler finden sich zahlreiche Belege dafür. Freilich zeigt sich dabei auch, dass es diese Afrikaner mehr und mehr verstanden, mit den europäischen Vorurteilen umzugehen und Gegenstrategien zu entwickeln. Im Folgenden sind fünf Ebenen interkultureller Kommunikation beschrieben, wobei die erste (»Vereinnahmung«) und die dritte (»Ausgrenzung«) europäische Einordnungsmuster charakterisieren (dass sich zwischen diesen Negativpolen auch vieles andere abspielte, wird aus den Ausführungen hervorgehen), während die zweite (»An-eignung«), vierte (»Distanzierung«) und fünfte (»Selbstbehauptung«) sich mit den afrikanischen Antworten darauf befassen.

1. Vereinnahmung

Dass Afrikaner die deutsche Kolonialzeit insgesamt positiv beurteilten und »die Deutschen« den Vertretern anderer Nationen bei weitem vorzogen, ist eine Meinung, die während Deutschlands gerade 30jähriger imperialer Ära entwickelt wurde, zwischen den Kriegen dann ihre eigentliche Ausprägung erfuhr und teilweise auch nach 1945 noch zu hören war. Begründet wurde dies etwa durch die »besondere Art des Deutschen«, der, so schrieb Bruno Gutmann, mit seiner »gemütvolle(n) Anteilnahme an der nächsten Umgebung und ihrer Eigenart« das »Gefühl für die in [...] zwischenmenschlichen Beziehungen spürbaren, unsichtbaren Kräfte« habe und dem deshalb eine Führungsaufgabe zukomme, »die weit über dem liegt, was nun einmal der Angelsachse mit seinem Fernblick tun kann«.¹⁴

Als Beleg für diese (eigentümliche und zu einer Gesamtbilanz der deutschen Kolonialzeit in krassem Widerspruch stehende) Ansicht wurden Äußerungen von Afrikanern herangezogen, die mit Deutschen zusammengearbeitet und von diesen profitiert hatten und sich mit Deutschland zu identifizieren schienen. Besonderes Interesse richtete sich in der Öffentlichkeit auf diejenigen Afrikaner, die Deutschland besuchten und dort ausgebildet wurden. Während die Zahl afrikanischer Universitätsstudenten vor dem Ersten Weltkrieg

¹³ Der *International Review of Mission*, LXXXIX No. 354, 2000 ist dem Thema »The African Christian Diaspora in Europe and the Quest for Human Community« gewidmet. Darin findet sich auch eine Literaturübersicht von Roswith Gerloff, die selbst maßgeblichen Anteil an der wissenschaftlichen Bearbeitung der afrikanischen christlichen Diaspora hat. Eine neuere historische Hintergrundstudie bietet Monika FIRLA, »Quellen des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart zur Erforschung der Afrikanischen Diaspora des 18. Jahrhunderts in Württemberg«, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 1999.

¹⁴ B. GUTMANN, *Zwischen uns ist Gott*, Feuchtwangen 1935, 90–93; vgl. dazu J.C. WINTER, *Bruno Gutmann 1876–1966. A German Approach to Social Anthropology*, Oxford 1979, 1–9.

gering war – im Wintersemester 1912/13 waren an sämtlichen deutschen Hochschulen insgesamt 22 Vertreter des Kontinents eingeschrieben¹⁵ –, kam einer kleinen Missionsschule im schwäbischen Ochsenbach, die später in Westheim fortgeführt wurde, große Bedeutung zu. Im Auftrag der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Bremen wurden hier von dem ehemaligen Missionar und Pfarrer J. Binder in den Jahren 1884 bis 1900 zwanzig Afrikaner ausgebildet, die alle aus derselben Gegend, der Ewe-Region in Togo, kamen und später Führungspositionen in ihren Kirchen einnahmen.¹⁶ Zwei dieser Bremer Missionszöglinge, nämlich Robert Baeta und Robert Kwami, statteten 1924 bzw. 1932 Deutschland einen weiteren Besuch ab; zudem war im Jahr 1935 der Sohn Robert Baetas, Christian Baeta, der spätere Vorsitzende des Internationalen Missionsrats, zu Gast.

Gerade diese Kurzbesuche, in deren Verlauf zahlreiche Städte besucht wurden, konnten dazu dienen, auf die vermeintlich besonders innigen Beziehungen und Bindungen hinzuweisen; Robert Baetas Deutschfreundlichkeit wurde immer wieder hervorgehoben. Über diesen schrieb etwa der Missionsmitarbeiter D.A.W. Schreiber an Gouverneur Brückner am 15. Oktober 1935: »Er hat an seiner treudeutschen Gesinnung festgehalten.«¹⁷ Martin Schlunk, damals Missionsdirektor in Bremen, kam in seinem Bericht über Baetas Besuch zu dem Urteil, dass es kein Wagnis gewesen sei, »den schwarzen Pastor in Berlin auf Schleiermachers Kanzel zu lassen« und äußerte den Wunsch, dass bald ein anderer Bote aus Afrika – Pastor Robert Kwami aus Amedzofe – nach Deutschland komme.¹⁸ Vierzehn Jahre später empfahl er, mittlerweile in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Deutschen Evangelischen Missionsrats, Miss Gibson vom Internationalen Missionsrat, mit Robert Baeta wegen der Vorbereitung der Weltmissionskonferenz von Tambaran Kontakt aufzunehmen: »Es scheint mir wertvoller, Äußerungen von diesen Leuten zu bekommen als Missionare zu fragen, die womöglich die Tragweite unserer Fragestellung gar nicht begreifen.«¹⁹

Auch der Pfarrer Robert Kwami, der dann acht Jahre später seine Besuchsreise antrat, galt als deutschfreundlich. So leistete er der deutschen Kolonialverwaltung Dienste durch die Weiterbildung der einheimischen Beamten vom Bezirk Misahöhe und wurde dafür mit

¹⁵ Daneben waren 338 amerikanische und 184 asiatische Studenten immatrikuliert. Die Zahl der Asiaten war vor allem durch die Zunahme japanischer und chinesischer Studenten stark gestiegen. Vgl. dazu: Yale Divinity School WCSF 126–965; F. SIEGMUND-SCHULTZE, »Ausländische Studenten auf deutschen Universitäten«, ca. 1914 (sicher nicht 1923, wie im Katalog angegeben), 3.

¹⁶ Überblicke geben: H.W. DEBRUNNER, *Presence and Prestige: Africans in Europe. A History of Africans in Europe before 1918*, Basel 1979, 353–358; Monika FIRLA, »Wir hatten wirklich keine Zeit Heimweh zu haben.« 20 Missionsschüler von Pfarrer Johannes C. Binder in Wilhelmsdorf, Ochsenbach und Westheim von 1871 bis 1900«, in: LANDESKIRCHLICHES MUSEUM LUDWIGSBURG (Hg.), *Der Ferne Nächste. Bilder der Mission – Mission der Bilder 1860–1920*, Katalog zur Ausstellung, Ludwigsburg 1996, 37–44; Werner USTORF, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika (1862–1900): eine missionsgeschichtliche Untersuchung*, Erlangen 1989, 266–270.

¹⁷ Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Staatsarchiv Bremen 7,1025–35,5: Schreiber an Gouverneur Brückner, 15. Oktober 1935.

¹⁸ M. SCHLUNK, »89. Jahresbericht der Norddeutschen Missionsgesellschaft für das Jahr 1924«, in: *Monats-Blatt* 86/1925, 49–54, Zitat: 52.

¹⁹ IMC: 262002-1: Schlunk an Gibson, Tübingen, 5. April 1937.

einem »Prachtwerk über den deutschen Kaiser« belohnt.²⁰ Während der Zeit des Ersten Weltkriegs hatte er in seinen Gemeinden Lebensmittelpenden für die Missionare organisiert. Das Lob der Frau Missionarin Schröder – »Herr Kwami ist uns ein lieber und treuer Mitarbeiter gewesen und hat die Last und Sorgen des Krieges, oder vielmehr der Kriegszeit draußen, warm mit uns empfunden« – wurde in verschiedenen Missionspublikationen aufgegriffen.²¹ Ebenso anerkennend äußerte sich Dietrich Westermann über Kwami. Westermann meinte, dass Kwami derjenige Afrikaner war, »der am meisten europäische Art an sich hatte und mit dem man über alles sprechen konnte«.²² Eine Konsequenz dieser »guten Verständigung« war es dann wohl, dass Pastor Robert Kwami während seines Besuchs mit einiger Penetranz in den Missionsjournalen als »unser Kwami« bezeichnet wurde.²³

Etwas anders verhielt es sich mit C.G. Baeta, der »Protégé français« war, aber damals immerhin als noch so deutschfreundlich galt, dass die Missionsleitung verschiedenen Politikern vertrauliche Gespräche mit dem jungen Mitarbeiter anbot, durch die sie über die Situation in Westafrika und über die Stimmung in der Bevölkerung informiert werden sollten. Der Mitarbeiter der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Schreiber, schrieb an Gouverneur Brückner am 15. Oktober 1935: »Christian Baeta gedenkt, wie ich schon erwähnte, Anfang November für einige Tage nach Berlin zu kommen. Würden Sie Wert darauf legen, daß er Sie besuchte, vielleicht nicht im Auswärtigen Amt, sondern in Ihrer Wohnung? Ich könnte mir denken, daß Ihnen sein Besuch in vieler Beziehung nicht unerwünscht wäre. Christian Baeta ist ein intelligenter junger Mann, der mit der Stimmung vieler seiner Alters- und Volksgenossen in Paris und London wohlvertraut ist. Ich glaube, man wird manche interessante Einzelheit von ihm sich erzählen lassen können.«²⁴

2. Aneignung

Missionskreise und missionsfreundliche Kreise waren also von der Deutschfreundlichkeit der Afrikaner, oder jedenfalls dieser Ochsenbach/Westheimer Afrikaner, überzeugt. Die Handlungen und Publikationen insbesondere Robert Baetas und Robert Kwamis scheinen dies auf den ersten Blick zu bestätigen. So berichtete Robert Baeta 1925, dass er und seine Mitschüler zum Abschluss ihres Studienaufenthaltes im Jahr 1900 den Kölner Dom besichtigten und anschließend auf der Eisenbahnfahrt nach Düsseldorf das Lied »Oh, du wunderschöner deutscher Rhein, Du sollst ewig Deutschlands Zierde sein« anstimmten. Während dieser abschließenden Rundreise kamen sie auch nach Bielefeld, wo anlässlich der Enthüllung eines Kaiserdenkmals Kaiser Wilhelm II. selbst anwesend war und Baeta ihm

²⁰ E. REINCKE, *Ein afrikanischer Zeuge Jesus Christi*. Aus dem Leben und Wirken von Robert S. Kwami, Pastor und Präses der Ewekirche in Togo, Westafrika, Bremen 1932, 5f.

²¹ Ebd., 14f.

²² Ebd.

²³ »Dank für unsern Pastor Kwami«, in: *Monatsblatt* 93/1932, 99–102.

²⁴ Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Staatsarchiv Bremen 7,1025–35,5: Schreiber an Gouverneur Brückner, 15. Oktober 1935.

ein »Hurra, Hurra aus Togo!« zurief. Insgesamt war er mit seinem Aufenthalt hoch zufrieden und fasste ihn folgendermaßen zusammen: »O, in Deutschland ist vieles zu sehen, und man muß seinem Gott immer wieder danken, daß man dort gewesen ist.«²⁵

Später, etwa bei der Missionskonferenz in High Leigh 1924, sprach sich Robert Baeta dafür aus, dass die deutschen Missionare ihre Arbeit in den ehemaligen deutschen Kolonien wiederaufnehmen sollten und würdigte deren Leistungen.²⁶ Bei Ansprachen in Deutschland gerieten seine diesbezüglichen Äußerungen leicht ins Pathetische, so bezeichnete er etwa die Gräber deutscher Missionare und Missionsschwestern im Ewelande als »heilige Stätten«, ja sogar als »unvergängliche Zeugnisse deutscher Liebe, deutscher Treue und deutscher Hingebung an mein armes Volk. Denn: »Viele sind dahingesät, als wären sie verloren. Auf ihren Gräbern aber steht: Das ist die Saat der Mohren.«²⁷ Man kann sich denken, dass seine Ausführungen von bestimmten Zuhörerkreisen als Bestätigung der eigenen Ansicht wohlwollende Anerkennung erfuhr.

Auch Robert Kwami lieferte Vorgaben, die entsprechend interpretierbar waren. So hatte er nicht nur, wie bereits erwähnt, während des Ersten Weltkriegs mit großem Erfolg zu Essensspenden für die deutschen Missionare aufgerufen (Abgesandte der Gemeinden hatten damals, wie in Afrika üblich, auf ihren Köpfen Jams, Hühner, Eier, Erdnüsse, Agbeli, Reis, Zwiebeln, Bohnen herbeigeschafft, auch ein Schaf war an der Leine mitgebracht worden. Kwami selbst, so Frau Missionarin Schröder, »schlachtete ein Schwein und bereitete es so appetitlich zu wie in Deutschland«²⁸). Er erschien auch stets bemüht, deutsches Kulturgut zu verbreiten. Als Oberkonsistorialrat D.A.W. Schreiber 1900 als Missionsinspektor das Missionsfeld bereiste und nach Ho kam, überraschte ihn R. Kwami eines Abends mit der Vorführung eines selbst verfassten Lutherspiels. Etwa 10 Jahre später wurde Kwami bei einer Schulinspektion von Missionsinspektor Schlunk gebeten, 20 Minuten lang aus dem Stegreif über die Anfänge des 30jährigen Krieges zu unterrichten, eine Aufgabe, die er zur allgemeinen Zufriedenheit löste.²⁹ Damit zeigte sich für die Missionsleitung, dass sich seine Ausbildung in Westheim gelohnt hatte – eine Ausbildung, die ganz selbstverständlich westlichen, insbesondere deutschen Traditionen verpflichtet war. Unterrichtet wurden dort die Fächer Rechtschreibung, Aufsatz, Zeichnen, Schönschreiben, Rechnen, Naturgeschichte, Naturlehre, Musik, Bibelkunde, Religionsunterricht, deutsche Sprache, englische Sprache, Kirchengeschichte, Geschichte, Geographie, Turnen. Der Geschichtsunterricht war äußerst kompakt; so umfasste das Wintersemester 1896/97 die Zeit von 753 v. Chr. bis 1273 n. Chr., im Sommersemester 1900 endete der Kurs mit der Darstellung des deutsch-französischen Kriegs von 1870.³⁰

²⁵ R. BAETA, *Pastor Baetas Besuch in Europa im Jahr 1924*, Bremen 1925, 36f.

²⁶ Vgl. E. UTUK, *From New York to Ibadan. The Impact of African Questions on the Making of Ecumenical Mission Mandates, 1900–1958*, New York 1991, 119f. Zu Baetas Beteiligung in High Leigh vgl. auch M. SCHLUNK, »Eine Missionarskonferenz in England«, in: *Monats-Blatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Bremen* 85/1924, 52–54.

²⁷ R. BAETA, *Pastor Baetas Besuch*, 7.

²⁸ E. REINCKE, *Ein afrikanischer Zeuge*, 14f.

²⁹ Ebd., 5f.

³⁰ Vgl. dazu: Werner USTORF, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika (1862–1900): eine missionsgeschichtliche Untersuchung*, Erlangen 1989, 266–270; vgl. dazu auch R. BAETA, *Pastor Baetas Besuch*, 33f. Die Lehrer waren Pfarrer J. Binder und sein Sohn, der spätere Stadtpfarrer Gottfried Binder,

Die Verständigung zwischen deutschen Missionsleitern und »ihren« Afrikanern basierte auf dieser Voraussetzung; durch den dreijährigen Gastaufenthalt erwarben sich die Afrikaner nicht nur Wissen über die deutsche Kultur, sondern sie lernten auch die Erwartungen kennen, mit denen sie später konfrontiert wurden und die sie teilweise bedienten. Allerdings lässt sich zeigen, dass diese »Deutschfreundlichkeit« – die man ja in umgekehrter, anti-kolonialistischer Perspektive als Form der Anpassung, Kollaboration und Selbstaufgabe sehen kann – keineswegs die einzige Ebene der interkulturellen Kommunikation war. In den Äußerungen der »Westheimer Afrikaner« finden sich Elemente, die auch ganz anders zu bewerten sind und die zeigen, dass diese Strategien entwickelt hatten, zu ihrem kulturellen Hintergrund zu stehen, ihre Selbstachtung zu behaupten und eine Begegnung auf gleicher Ebene einzufordern. Da sie sich dabei in zunehmendem Maße bewusst wurden, dass die missionsfreundlichen Kreise nicht notwendigerweise die allgemeine Meinung in Deutschland repräsentierten und auch ihrerseits unter Druck geraten konnten, ist es zunächst erforderlich, auf die Erfahrungen mit dieser größeren deutschen Öffentlichkeit einzugehen.

3. Ausgrenzung

Während missionsfreundliche Kreise der Überzeugung waren, sich mit »den Afrikanern« (oder überhaupt mit den Schwarzen) bestens zu verstehen (als 1945 afroamerikanische Soldaten in Westheim einrückten, veranlasste dies ein Gemeindemitglied zu der Aussage: »Da brought mr kei Ängscht ho vor denne. Mit denne sin mir Schlitte gefohre, und di hin's am beste könne«³¹), betrachteten Teile der Öffentlichkeit diese afrikanischen Christen eher als anders und fremd. Diese empfundene Andersartigkeit führte nicht immer zu negativen Reaktionen; es gab auch durchaus zwar leicht dämliche, aber insgesamt harmlose Begegnungen, bei denen das Exotische als Überraschungsmoment eine Rolle spielte. So wurden die drei in Ochsenbach untergebrachten Afrikaner auf einer Zugfahrt nach Stuttgart von einem Mitreisenden aufgefordert, sich ihm anzuschließen und dann zu dem Gasthaus »Drei Mohren« gebracht, wo der Wirt aufgrund ihres Erscheinens eine entsprechende Wette verlor und allen vier Gästen ein Mittagessen spendieren musste.³²

Gelegentlich wurde in dem »Fremden« auch ein Vorbild gesehen, wobei das »Fremde« dann auch schon wieder ziemlich konkret festgelegt wurde. So war in den Zeitungsberichten während des Aufenthaltes von 1924 das Christentum Robert Baetas auch als »ursprünglich« und »echt« geschildert worden; die Reportagen wiesen dabei Anklänge an das Bild des

sowie der Regierungslehrer Raschold. Die beiden Geistlichen nahmen den Vormittag für theologische Fächer und der Regierungslehrer nahm den Nachmittag für weltliche Fächer in Anspruch. »Wir mußten alle tüchtig arbeiten. Selbst während des kalten Winters standen wir öfters um 3 oder um 4 Uhr morgens auf, heizten den Ofen im Studierzimmer ein und lernten bis zum Tagesanbruch«, so R. BAETA.

³¹ Elsbeth LÖHRL, 22. April 1996, zitiert mit dieser Aussage Pauline Reichert; vgl. EVANGELISCHE KIRCHENGEMEINDE WESTHEIM-UTTENHOFEN, *Gemeindebrief zu Erntedank*, September 1998, 5.

³² Zitiert in: M. FIRLA, »Wir hatten wirklich keine Zeit«, 37f.

»edlen Wilden« auf und deckten sich wohl kaum mit den Vorstellungen der Missionsleitung über das »echte Christentum.« So schrieb das in Berlin erscheinende *12-Uhr Mittagsblatt* vom 20. Oktober 1924: »Baeta spricht wundervoll naiv, ohne jede literarische Phrase. Er gebraucht ganz primitive und um so lebendigere Bilder, er spricht fast ausschließlich in Bildern, die stets der Natur entnommen sind, mit Feld, Wald, Landschaften, Säen, Ernten, Gedeihen zusammenhängen. Sein evangelischer Glaube ist so ursprünglich und sinnlich, daß man ihn auch ebensogut urchristlich oder heidnisch (sic!) nennen könnte. [...] ›Das Beten ist die Hauptsache‹, sagt Baeta. ›Je besser wir beten können, desto glücklicher wird das Ewe-Volk sein.‹ Das Gesicht des Negers verklärt sich, es ist ein fleischiges Gesicht ohne Nerven, aber überstrahlt von Intelligenz, die Augen glühen, die dicken Lippen öffnen sich, der Ausdruck ist ganz echt, impulsiv, Ausdruck einer Gläubigkeit, die sich als elementares Erlebnis und nicht als balsamierte Feierlichkeit äußert.«³³

Allerdings gab es auch entgegengesetzte, rassistische Reaktionen.³⁴ Als Robert Baeta 1924 in Deutschland war, hatten sich Tendenzen einer ausländerfeindlichen Stimmung verstärkt; so war von der deutschen christlichen Studentenvereinigung im Sommer 1923 festgestellt worden, dass sich die deutschen Studenten schlecht gegenüber den Ausländern benehmen und dass sich inzwischen viele Ausländer fürchteten, nachts auszugehen. Vor allem in Bayern sei es schon zu Ausweisungen gekommen.³⁵ Diese Ausländerfeindlichkeit äußerte sich auch in Protesten gegen die Gottesdienstveranstaltungen Robert Baetas in Deutschland. Einige Wortführer der öffentlichen Meinung waren der Ansicht, das Predigen eines Afrikaners auf deutschen Kanzeln sei den Deutschen nicht zumutbar.³⁶

Auch Robert Kwami machte derartige Erfahrungen. Während der 120 Tage, die er 1932 in Deutschland verbrachte, sprach er 150mal an 82 Orten. Bei den zahlreichen Bahnreisen konnte es vorkommen, dass er angestarrt wurde³⁷ oder dass er in einem überfüllten Zug ein Abteil für sich allein hatte.³⁸ In Oldenburg kam es zu einem Eklat, als der damalige Gauleiter der NSDAP und spätere Reichsstatthalter Röver die geplante Gottesdienstfeier mit Pfarrer Kwami in der Kirche zu Oldenburg öffentlich als eine »Rassenschande« bezeichnete. Dabei ließ er sich auch zu so schweren Beleidigungen der Kirche hinreißen, dass die Oldenburger Kirchenbehörde ihn verklagte. Die Sache wurde 1933 infolge des allgemeinen

³³ Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft im Staatsarchiv Bremen: 7,1025–35,5.

³⁴ Vgl. R. BAETA, *Pastor Baetas Besuch*, vgl. dazu auch A.W. SCHREIBER, *Bausteine zur Geschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft*, Bremen 1936, 276. Über den Empfang nach seiner Rückkehr vgl. R. BAETA, »Ein Gruß aus Togo an die deutsche Missionsgemeinde«, in: *Monats-Blatt der Norddeutschen Missions-Gesellschaft*, 86/1925, 2–4.

³⁵ Yale Divinity School WCSF 126–965: »Foreign Student Work of the Deutsche Christliche Studentenvereinigung Sommer 1923.

³⁶ Vgl. W. OEHLER, *Geschichte der deutschen evangelischen Mission*, Bd. II, Baden-Baden 1951, 320.

³⁷ P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, Bremen 1948, 27.

³⁸ Vgl. ebd., 88: »In einem vollbesetzten Zuge, in dem Kwami auf einer Reise in diesem Sommer keinen Platz fand, führte ihn der Schaffner in ein leeres Abteil zweiter Klasse, wo er sich ausruhen konnte – in einer solchen Hilfe erkannte er unmittelbar Gottes Nahesein, das ihn, seinen Diener, auch unter all den Weißen Europas nicht übersah, sondern seiner mit fürsorgender Treue gedachte.« Zu einer anderen Analyse einer ähnlichen Situation vgl. unten bei C.G. BAETA.

Gnadenerlasses niedergeschlagen³⁹, doch im Jahr 1932 konnte der Gottesdienst noch stattfinden und verlief zur Zufriedenheit der Norddeutschen Missionsgesellschaft. In ihrer Zeitschrift, dem *>Monats-Blatt<*, wurde herausgestellt, dass Kwamis Auftreten in Oldenburg wichtig gewesen sei, da er eine große Zuhörerschaft überzeugt habe. »Nimmt man alles zusammen, seine Frömmigkeit, die Gaben des Verstandes und des Taktes, so kann man der Frage nicht ausweichen: Wo ist der vielberufene Unterschied zwischen Schwarz und Weiß?« schrieb die Zeitschrift im November 1932, was zu diesem Zeitpunkt auch in Missionskreisen in Deutschland bestimmt nicht selbstverständlich war.⁴⁰

Trotz aller öffentlichen Solidaritätsbekundungen wurde das Verhältnis zwischen Missionsleitung und Afrikanern durch die öffentliche Stimmung und die Politik in Deutschland mehr und mehr beeinflusst. Als Christian Baeta 1935 seine Ausbildung abgeschlossen hatte, war eine Ordination in Bremen der Wunsch seines Vaters gewesen. Die Norddeutsche Missionsgesellschaft hatte dies mit der Begründung abgelehnt, dass die Ordination von Afrikanern grundsätzlich durch ihre Heimatkirche in Afrika erfolgen solle, gleichzeitig aber beschlossen, Christian Baeta vor seiner Ordination in einem Gottesdienst feierlich zu verabschieden. Aber auch die Durchführung dieser nun etwas weniger prestigiösen Feier mit afrikanischer Beteiligung war in Deutschland im Jahr 1935 schwierig; die Missionsleitung befürchtete eine Störung der Veranstaltung durch nationalsozialistische Organisationen und eine Diskreditierungskampagne in der Presse. Dabei wurde dann auch auf die Vorfälle in Oldenburg hingewiesen.⁴¹

4. Distanzierung

Dass die Afrikaner die Situation in Deutschland einzuschätzen wussten, geht aus den Quellen unzweifelhaft hervor. Darauf reagierten sie unerschrocken, distanziert, ironisch. Als Kwami von einer Frau scharf angesehen wurde, fragte er sie, was sie denn an ihm Besonderes fände. Sie antwortete: »Daß sie so schwarz sind.« – »Oh«, erwiderte Kwami, »Sie sollten erst einmal die ganz schwarzen Neger sehen! Da würden Sie noch viel mehr staunen.« So berichtete Kwami später in Afrika unter dem schallenden Gelächter seiner Zuhörer.⁴² Auch die Veranstaltung in Oldenburg hatte nur aufgrund seiner persönlichen Courage stattfinden können. Die Missionsleute hatten ihn lange über die anstehenden Schwierigkeiten im Unklaren gelassen und erst kurz vorher informiert. Sie waren sich unschlüssig, ob man die Veranstaltung nicht doch noch absagen solle. Als der Missionsinspektor Kwami fragte, versicherte dieser ihm jedoch: »Ich gehe, denn ich bin in Gottes Hand.« Diese Worte ermutigten auch den Missionsinspektor, und Kwami wurde dann in

³⁹ Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Staatsarchiv Bremen 7,1025–35,5: Schreiber an Gouverneur Brückner, 15. Oktober 1935.

⁴⁰ »Dank für unsern Pastor Kwami«, in: *Monatsblatt* 93/1932, 99–102.

⁴¹ Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Staatsarchiv Bremen 7,1025–35,5: Schreiber an Gouverneur Brückner, 15. Oktober 1935.

⁴² P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, Bremen 1948, 27.

Oldenburg ein ehrenvoller Empfang bereitet. Zum Gottesdienst kamen auch Menschen, die sonst nicht in die Kirche gingen, so dass die Kirche brechend voll war. Viele standen draußen in der Kälte. Zum Abschied erhielt Kwami einen Rosenstrauß, den er dann nach der Rückkehr nach Bremen um halb zwölf Uhr nachts der Frau Missionsinspektor überreichte, die dort schon sehr unruhig auf ihn wartete. »Gott hatte das Böse, das meine Feinde gegen mich geplant hatten, zum Besten seines Werkes und zu meinen Gunsten gewandt. Darum vertraue auf Gott und bete, dann wird dich nichts Böses treffen«⁴³, schrieb er später.

Auch Christian Baeta reagierte selbstbewusst, wenngleich auch mit deutlich spürbarer Ironie, auf die Vorsichtsmaßnahmen der Missionsleitung, der nicht nur seine Ordination in Deutschland Sorgen bereitete, sondern die ihm zudem aus Angst vor rassistischen Übergriffen für die Rückreise eine Einzelkabine buchte. Baeta schrieb: »[...] Was die Ordination anbetrifft, so teile ich mit Ihnen die Ansicht, dass es Sache der (eingeborenen) Kirchen ist, nach ihren Ordnungen und zu der ihnen geeignet erscheinenden Zeit die jungen, besonders ausgebildeten Mitarbeiter zu ordinieren. Dazu würde ich natürlich der letzte sein, unserer lieben Norddeutschen Mission irgendwelche Schwierigkeiten in Deutschland bereiten zu wollen. [...] Herzlichsten Dank für die Belegung des Schiffsplatzes, und ganz besonders für Ihre gütige Rücksicht, aus der heraus Sie mir eine Einzelkabine genommen haben. Ich habe nichts lieber als alleine wohnen zu dürfen und ich hoffe, dass ich meine Heimfahrt genießen werde. Von mir aus hätte ich zwar eine ›Doppelte‹ verlangt, da die Leute aller Wahrscheinlichkeit nach mir als ›untouchable‹ sowieso die ganze Kabine überlassen hätten. Aber das wäre natürlich ausgedachte Erpressung und ›take advantage of one's colour‹ – für einen jungen Missionsmitarbeiter selbstverständlich nicht empfehlenswert!«⁴⁴

Christian Baeta wurde während seines Deutschlandaufenthaltes deutlich bewusst, dass die Missionsleitungen, auch wenn sie mit der Nazi-Ideologie nicht übereinstimmten, in diesem System operierten und an dieses Zugeständnisse machten. Zu dieser Zeit blieb dann nur noch der Rückzug; als er 1939 wiederholt nach Bremen eingeladen wurde⁴⁵, lehnte er es aus verständlichen Gründen jedoch ab, nach Deutschland zu kommen.⁴⁶

⁴³ P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, 28f.

⁴⁴ Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Staatsarchiv Bremen 7,1025–35,5: Baeta an Schreiber, London, 23.09.1935.

⁴⁵ Staatsarchiv Bremen: Norddeutsche Missionsgesellschaft 7, 1025–35,5: C.G. Baeta an E. Ramsauer, London, 28. März 1939: »Ich danke Ihnen vielmals für Ihre Einladung, nach Bremen zu kommen und würde ihr gerne Folge leisten, wenn es möglich wäre. Aber ich habe eine Rückfahrkarte, und kann nur über Liverpool heimfahren. Und leider kann mein Geldbeutel in seinem jetzigen Zustand die Reise nach Deutschland und zurück nicht auf sich nehmen. Dazu habe ich so viele Verabredungen hier, dass nur wenige Tage am Schlusse meines Aufenthaltes freistehen.« Ramsauer gab sich mit der Entscheidung nicht zufrieden und teilte Batea mit, dass finanzielle Bedenken kein Hinderungsgrund sein dürften: »Natürlich können Sie nach einer so langen Reisezeit die Mittel dafür nicht von sich aus zur Verfügung haben. Glücklicherweise können wir die Finanzierung dadurch regeln, dass Sie sich an unsere guten Freunde in London, den deutschen CVJM, Westgate House 28–29, Bredford Place, Russell Square, wenden. Wie der Sekretär des CVJM, Herr Forner, mir im November 1937 mitteilte und im Dezember 1938 auch noch Bruder Groot und Bilker bestätigte, hat der dortige Kreis anlässlich der Jahrhundertfeier für die Ewe-Kirche gesammelt und noch eine Restsumme davon liegen. Bitte, wenden Sie sich unter Mitnahme dieses Briefes an Herrn Forner.« (Vgl. ebd., Ramsauer an Baeta, 1. April 1939).

⁴⁶ Ebd., Ramsauer an Baeta, 11. April 1939: »Ihr lieber Brief vom 8. April aus London brachte uns insofern eine schmerzliche Enttäuschung, als Sie nun doch nicht mehr einen Abstecher nach Bremen haben einrichten können.«

Solange diese möglich waren, weisen die Interaktionen zwischen Missionsleitungen, Afrikanern und deutscher Öffentlichkeit jedoch eine paradoxe Schieflage auf: Während die Missionsleitungen »ihren« Afrikanern oft eher nur zögernd Rückendeckung gaben, stellten sich die Afrikaner meist ohne Vorbehalt vor ihre Missionen – wie insbesondere das Beispiel Kwamis in Oldenburg zeigt.

Gerade bei Kwami entsprach diese Umkehrung ganz seinem sonstigen Handeln. Wie oben erwähnt, wurde er unter anderem deshalb als deutschfreundlich eingestuft, weil er während des 1. Weltkriegs eine Essensspende für die deutschen Missionare und Missionarinnen initiiert hatte. Normalerweise flossen Spendensammlungen immer in die andere Richtung – vom reichen Deutschland ins arme Afrika – und brachten damit ein vermeintliches Gefälle zum Ausdruck – »wer zahlt, bestimmt die Musik« –, Kwami stellte damit also auch die gewohnten Machtstrukturen in Frage. Dass sich sein Handeln mit der Forderung nach Gleichberechtigung und auch mit Kritik an der Missionsleitung verbinden konnte, zeigte sich bei einer weiteren Spendensammlung. Als die Finanzlage der Norddeutschen Mission schwierig war, teilte er dies seinen Schülern mit, die dann in den Ferien arbeiteten und 11 Mark für die Mission zusammenbekamen. Auch Gummibäume und Kakaoäume wurden in Ghana gepflanzt, deren Ertrag dann der Missionsleitung in Bremen zukommen sollte. In seiner Nachschrift betonte Kwami, dass die Schüler dies aus eigenem Antrieb getan hätten und dass auch seine eigenen Kinder eine Mark beigelegt hätten, äußerte sich dann jedoch auch mahnend: »Aber im Blick auf das große Defizit muss ich fragen: Was ist das? Doch wenn ich die Geber ansehe, einige sind noch nicht 12 Jahre alt, auch noch nicht getauft, dann darf ich sagen: Sie haben getan, was sie konnten. Gott segne die kleine Gabe und die jungen Geber und gebe, dass viele schwarze und weiße Kinder ihrem Beispiel folgen. Dann wird das Defizit bald verschwunden sein.⁴⁷

Ein afrikanischer Missionsmitarbeiter rügte also die deutsche Zentrale wegen ihres Finanzgebarens, im Grunde ein unglaublicher Vorgang. Doch Robert Kwami verfolgte diesen Kurs durchaus mit System. Als er 1932 nach Deutschland kam, brachte er afrikanische Kunstgegenstände mit, darunter einen Stock aus Fächerpalmenholz mit einer Elfenbeinspitze unten. Der Ebenholzgriff war von dem eigentlichen Stock durch einen Elfenbeinring abgesetzt (das Elfenbein stellte nach Kwamis Erklärung die Missionare dar, welche das ganze Ewe-Volk (Fächerpalmenholz) und die daraus berufene Christenschar (Ebenholz) trugen). Um diesen Stock schrieb er einen Wettbewerb aus. Diejenige unter den kleineren Gemeinden, die sich besonders für die Mission eingesetzt hatte, sollte ihn bekommen. Der Preis ging schließlich an Wüsten in Lippe.⁴⁸

Auch Robert Baetas auf den ersten Blick »deutschfreundliche« oder »treudeutsche« Aussagen sind differenziert zu bewerten. Dies gilt etwa für einen Vortrag über »Wirtschaftliches und Politisches über Togo«, den er am 5. Juni 1924 an der Universität Hamburg hielt und den er folgendermaßen einleitete:

⁴⁷ P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, 11.

⁴⁸ Ebd., 27.

»Was die deutsche Regierung während der 30-jährigen Kolonialisierung in Togo (1884–1914) geleistet hat, bringt noch heute jeden Beobachter zum Erstaunen, zur Verwunderung und zum Loben deutscher Tatkraft und Gründlichkeit. Die schönen, großen Straßen von der Küste bis in den weiten Norden, Westen und Osten des Landes, die beneidenswerten Landungsbrücken und die Eisenbahnen, ferner die großzügige Anlage der Hauptstadt Lome mit den geraden und breiten Straßen, bepflanzt an beiden Seiten mit schattigen Bäumen, z.B. die 40 Meter breite und 1½ Kilometer lange Sangera-Straße, die nur in der Berliner ›Unter den Linden‹ ihresgleichen findet, die gesundheitliche Fürsorge des Landes, die Spitäler und Lepraheime, der süße Friede und die große Sicherheit im ganzen Lande, die ihresgleichen auch in Europa sucht, kurz, was die deutsche Regierung in der kurzen Zeit in Togo geleistet hatte, schließe ich in dem unparteiischen Zeugnis des englischen Generalkonsuls von Dahar, Captain Ellis, zusammen. Derselbe sagte mir anlässlich einer Vakanz, in der ich mit ihm zusammengearbeitet habe, und er mir seinen Bericht für den englischen König über Togo diktierte: ›Togoland is a sample colony‹, d.h. Togo ist eine Musterkolonie.«⁴⁹

Hier wurde zwar sicherlich auch die Erwartungshaltung des Publikums bedient, aber doch auf eine eigentümlich zurückhaltende Weise. Der Bericht beginnt mit einer Aufzählung technischer Errungenschaften, dann wird das Gesundheitswesen gepriesen und anschließend die vorbildliche Situation in den Bereichen des inneren Friedens und der Sicherheit erwähnt. Das wird ergänzt durch die Anmerkung, dass diese in Europa ihresgleichen suche, worauf sich dem aufmerksamen Zuhörer schon die Frage stellen kann, inwieweit die Deutschen tatsächlich allein für diese Errungenschaft verantwortlich gemacht werden. Ein eigenes Gesamтурteil hält Baeta zurück und zitiert stattdessen die unbestreitbare, aber auch nicht unbedingt vielsagende Aussage des Konsuls Ellis, dass Togo eine Musterkolonie sei. Wenn man berücksichtigt, dass Robert Baeta oft von dem diplomatischen Grundsatz ausging, zunächst lobende und anerkennende Worte für das Gastland auszusprechen – in England sprach er davon, dass »der erste Strahl der göttlichen Herrlichkeit, der auf mein Land fiel, [...] durch das lobenswerte englische christliche Gouvernement« gekommen sei⁵⁰ – ist seinen einführenden Worten in Hamburg keine allzu hohe Bedeutung beizumessen. Das Verhältnis zwischen Afrikanern und Deutschen blieb zunächst ausgeklammert, wurde aber im nächsten Abschnitt thematisiert, wo Baeta durchaus kritisch anmerkte, dass sich in den letzten Jahren vor dem Ersten Weltkrieg eine gewisse Unzufriedenheit im Volke bemerkbar gemacht habe und Forderungen nach Abschaffung der Kettenhaft, Prügelstrafe, Zwangsarbeit und der erst zwei Jahre vor dem Kriege eingeführten Kopf- und Einkommenssteuer gestellt wurden. An den folgenden Verhandlungen, die bei Ausbruch des ersten Weltkriegs zu Ende kamen, war dann auch Robert Baeta beteiligt.⁵¹

⁴⁹ R. BAETA, »Wirtschaftliches und Politisches über Togo«, Vortrag an der Universität Hamburg, 5. Juni 1924, in: Robert BAETA, *Besuch in Deutschland*, 1924, 12.

⁵⁰ R. BAETA, »Die Entwicklung der Eingeborenenleitung«, in: E. SCHÖCK-QUINTEROS / D. LENZ (Hgg.), *150 Jahre Norddeutsche Mission 1836–1986*, Bremen 1986, 113–123, hier: 115.

⁵¹ Diese Sache wurde freilich eher als Bittgesuch denn als Forderung im Stile späterer afrikanischer Nationalisten vorgetragen. Vgl. R. BAETA, »Wirtschaftliches und Politisches über Togo«, 12f.: »S. Exzellenz R. Solf übergab die

Nach dem Krieg klang in seinen Ansprachen auch Kritik an einer dem deutschen Nationalismus verpflichteten Missionskonzeption durch. In einem Appell an die Unterstützerkreise der Mission in Deutschland während seines Aufenthalts im Jahr 1924 bezeichnete er die Missionsarbeit als »ein heiliges internationales Werk«, das keine andere Fahne kenne als die Kreuzesfahne. Es sei zwar zu verstehen, dass in Deutschland die Liebe zur Missionsarbeit durch den Verlust der Kolonien nachgelassen habe, aber, so rief Baeta einem insgesamt über den deutschen Einflussverlust doch missgestimmten Publikum zu:

»Das ist Gottes heiliger Wille, und unter diesen Willen müssen wir uns beugen. Er macht keine Fehler. Seine Wege sind nicht unsere Wege und seine Gedanken sind höher als die unsrigen. Ihm ist es etwas Leichtes, Deutschland einmal alle seine Kolonien zurückzugeben, wenn es ihm gefällt. Ferner hat die Mission niemals für den Patriotismus, sondern für Gott allein gearbeitet und wird auch nur für Gott allein in Zukunft weiter arbeiten, wo die Türen offen stehen. [...] Gott will, daß allen Menschen geholfen werde; weiße und schwarze, gelbe und braune Rassen gehören ins Himmelreich. Dort ist ein Plätzchen bereit auch für mein armes Ewevolk, das der liebe Gott nach seinem Wohlgefallen der Norddeutschen Missionsgesellschaft anvertraut hat.«⁵²

Damit war eine Verbindung gezogen von der Aufforderung an die Christen in Deutschland, ihr Selbstmitleid zu relativieren, zu der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Menschen vor Gott. Seine geschichtstheologische Betrachtungsweise konnte Baeta an anderer Stelle auch dazu bringen, das Wirken der deutschen Missionare der Vergangenheit zu würdigen und gleichzeitig auf die Bedeutung afrikanischer Kirchenführer hinzuweisen. So führte er im Rückblick auf das 75jährige Jubiläum der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Togo aus, dass alle voll des Lobes über deren Arbeit zum Wohl des Volkes seien. Dann fuhr er fort: »Nach der anderen Seite hin, teure Freunde, ist es klar, dass der Aufgang und das Erscheinen Christi über uns für uns aber auch bedeutet: »Wir Afrikaner sollen ebenfalls aufstehen und scheinen.«⁵³

5. *Selbstbehauptung*

Damit ist eine weitere Auswirkung des Austausches benannt: Die Erfahrungen in Deutschland konnten zu einer gesteigerten Wertschätzung der eigenen Kultur und des eigenen Wertes führen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die insgesamt zwanzig in

Sache dem Gouverneur, S.H. dem Herzog zu Mecklenburg, zur weiteren Veranlassung. Dieser war sehr entgegenkommend und forderte die Stadtbevölkerung auf, zwei angesehene Vertreter zu wählen, die das Interesse des Volkes bei der Regierung vertreten sollten. Die Herren Octaviano Olympio und Pastor Aku wurden damals gewählt und S.H. vorgestellt, bevor er im Frühjahr 1914 beurlaubt nach Deutschland reiste. Ich habe selbst das Schreiben verfaßt und ihm persönlich überreicht. Er war mit der Wahl ganz einverstanden und versprach in väterlicher Weise, daß er nach seiner Rückkehr alles noch genau untersuchen und die nötigen Reformen in die Wege leiten werde. Da brach der böse Krieg aus ...«.

⁵² R. Baeta, *Pastor Baetas Besuch*, 10.

⁵³ R. BAETA, »Die Entwicklung der Eingeborenenleitung«, 116.

Württemberg ausgebildeten Afrikaner⁵⁴ in ihrer westafrikanischen Heimat eine Elite darstellten und eng miteinander verbunden waren. So hatten sowohl Robert Kwami und Robert Baeta ihre frühe Ausbildung durch Andreas Aku in Keta erhalten⁵⁵, jenem Aku, dem Kwami dann später als Präses der Ewe-Kirche nachfolgte⁵⁶ und über den Robert Baeta ein eigenes kleines Buch verfasste (*>Pastor Andreas Aku, Präses der Ewe-Kirche. 50 Jahre Missionsdienst in Togo*, Bremen 1934). Andreas Aku seinerseits hatte ebenfalls eine eigene Publikation herausgebracht, nämlich über *>Lehrer Christian Aliwodzi Sedode 1857–1907*, Bremen 1908. Dabei handelte es sich um die erste deutsche Schrift eines Eweers. Sedode war gleichfalls in Deutschland gewesen und im Übrigen wiederum der Schwiegervater von Robert Baeta.

Diese Leute waren von einem Selbstbewusstsein als afrikanische Führungskräfte getragen, das sich dann auch in den nächsten Generationen fortsetzen konnte. Es konnte durchaus vorkommen, dass man die Europäer mit den eigenen hohen Standards konfrontierte. Als sich einmal ein weißer katholischer Pater in Likpe-Mate im Zorn hinreißen ließ, einen Katechisten der presbyterianischen Ewe-Kirche öffentlich zu schlagen und es darauf zu weiteren Handgreiflichkeiten zwischen beiden kam, hielt Kwami dem Pater bei der Verhandlung beim Häuptling entgegen: »Es ist traurig, daß Sie als Seelsorger und Europäer sich nicht beherrschen könnten. Dazu sind Sie nicht zu uns gekommen, um solche Rohheiten zu zeigen. Gebildete Afrikaner tun so etwas nicht.« Den eigenen Katechisten ermahnte er auch: »So jemand dir einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete die andere auch dar.«⁵⁷

Zu diesem selbstbewussten Auftreten passte es auch, dass deutsche Lehrinhalte zwar vermittelt, aber doch mit Elementen der afrikanischen Kultur angereichert wurden. So wurde bei dem eingangs genannten Lutherschauspiel Kwamis der Reichstag von Worms sehr stark in der Tradition eines afrikanischen Rechtsgesprächs (von Deutschen damals mit pejorativer Tendenz als »Palawer« bezeichnet) dargestellt und endete zudem ausgesprochen irenisch.⁵⁸ Ähnlich verhielt es sich auch mit Kwamis Unterrichtseinheit über den 30jährigen Krieg, denn er leitete seine Ausführungen mit einer Bezugnahme auf die gegenwärtige Situation in Afrika ein und fragte seine Schüler: »Wer von euch wohnt in einem Dorf, wo evangelische Christen und Katholiken zusammenleben? Was habt ihr an ihnen wahrgenommen?«⁵⁹

Eine weitere Variante des Kulturkontakte konnte in dem Versuch bestehen, die Begegnung mit dem Nationalismus in Europa zur Begründung der Forderung nach Inkulturation in Afrika heranzuziehen. Einmal mehr sei Kwami zitiert, der feststellte: »Jedes Volk hat seine Lieder, gute und schlechte. Die Nationallieder: Es braust ein Ruf wie Donnerhall oder Rule, Britannia, werden mit besonderer Begeisterung gesungen, auch von

⁵⁴ Eine Liste findet sich in: W. USTORF, *Die Missionsmethode*, S. 269.

⁵⁵ E. REINCKE, *Ein afrikanischer Zeuge*, 5f.

⁵⁶ Ebd., 11.

⁵⁷ P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, 23.

⁵⁸ Der Bericht ist zitiert in E. REINCKE, *Ein afrikanischer Zeuge*, 5f.

⁵⁹ Ebd.

deutschen und englischen Christen, und wer würde es verbieten? So haben auch die Eweer ihre Lieder, die die Helden der Vorfahren besingen. Warum soll man es den Christen verbieten?⁶⁰ Auch die größere Liberalität, die in europäischen Kirchen herrschte, konnte zur Unterstützung der eigenen Argumente dienen. Freilich kam es dadurch beinahe zum Bruch. So vertrat der an der Goldküste arbeitende Missionar H. Schosser 1926 die Ansicht, die Reise Robert Baetas habe keinen Nutzen gehabt, denn dieser wolle nun die lockere, nämlich europäische Kirchenzucht einführen und auch Polygamisten in die Kirche aufnehmen.⁶¹

Zum tatsächlichen Bruch kam es dann nach dem zweiten Weltkrieg. Obwohl Christian Baeta immer im Gespräch und Dialog mit den Missions- und Partnerschaftsorganisationen in Deutschland blieb, war er es auch, der als Sprecher der Synode der »Ewe Presbyterian Church« der Norddeutschen Mission 1946 den einstimmigen Beschluss mitteilte, dass man eine Wiederaufnahme der Arbeit der Mission aus Deutschland nicht befürworte.⁶² Die Verhältnisse waren anders geworden, und mit der Neuordnung der Beziehungen war es nun möglich, afrikanische Interessen deutlicher zu artikulieren und besser durchzusetzen. Die Koordinaten innerhalb der Kommunikation, die schon vorher vielschichtig, aber ungleichgewichtig war, hatten sich verschoben. Unterschiedliche Ebenen dieser asymmetrischen Vielschichtigkeit wieder in den Blick zu bekommen, war das Anliegen der vorangegangenen Ausführungen.⁶³

Zusammenfassung: Im Diskurs um ein angemessenes Verständnis fremder Kulturen wird häufig konstatiert, dass frühere Begegnungen zwischen Europäern und Nicht-Europäern von europäischer Voreingenommenheit geprägt waren. Am Beispiel der aus der Ewe-Region in Togo bzw. Ghana stammenden Westafrikaner, die zwischen 1884 und 1900 im schwäbischen Westheim für die Norddeutsche Missionsgesellschaft ausgebildet wurden, lässt sich zeigen, dass es tatsächlich Tendenzen sowohl der Vereinnahmung wie auch der Ausgrenzung gab. Gleichzeitig aber entwickelten die Afrikaner Strategien, mit den europäischen Vorurteilen umzugehen. Die Bandbreite ihrer Antworten reichte von der Aneignung bestimmter von der deutschen Missionsleitung vorgegebenen Sichtweisen bis zur Distanzierung und zur Selbstbehauptung.

Summary: In the discourse about an appropriate understanding of other cultures it is often stated that former encounters between Europeans and non-Europeans have been determined by European prejudices. The example of West Africans from the Ewe-region who were trained between 1884 and 1900 in Swabian Westheim by the North German Missionary Society shows that there were indeed tendencies in Germany to patronise and to monopolise them as well as to exclude them. At the same time, however, the West Africans developed strategies to react to the prejudices. The spectrum of their answers stretches from adaptation of some views stipulated by the missionary society to dissociation and to self-assertion.

⁶⁰ P. WIEGRÄBE, *Pastor Robert Kwami*, 31.

⁶¹ Vgl. USTORF, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns*, 824.

⁶² Ebd. 289.

⁶³ Dieser Beitrag entstand während meiner Zeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Bayreuther FK 560 »Globales Handeln in Afrika im Kontext lokaler Einflüsse«. Für die Zusammenarbeit sowie für Anregungen und Rückmeldungen zu diesem Artikel danke ich Prof. Christoph Bochinger und Prof. Ulrich Berner.

Sumario: En la discusión sobre la comprensión adecuada de las culturas foráneas se constata con frecuencia que los encuentros anteriores entre europeos y no-europeos han estado marcados por prejuicios europeos. Tomando como ejemplo a los africanos procedentes de la región de Ewe en Togo y Ghana que fueron formados para la Sociedad de Misiones de Alemania del Norte en Westheim entre 1884 y 1900 se puede mostrar que había realmente tendencias tanto de inclusión paternalista a base de prejuicios como de exclusión. Al mismo tiempo, los africanos desarrollaron estrategias para poder vivir con los prejuicios europeos. El abanico de sus respuestas abarca desde el rechazo de determinados puntos de vista impuestos por los dirigentes alemanes de la sociedad de misiones hasta el distanciamiento y la autoafirmación.

INCULTURATING NEW TESTAMENT CHRISTOLOGIES IN AFRICA

¶ A Case Study of the Yoruba and Igbo Grassroots Christians in Ile-Ife, Nigeria

von Ukachukwu Chris Manus

1. Some of the Relevant Texts

»But you, who do you say I am? Peter answered, ›You are the Messiah‹« (Mk 8,29; Mt 16,13; Lk 9,18; Jn 6,69)

»Jesus asked them, ›What do you think of the Christ? Whose son is he to be?‹ They answered, ›David's‹« (Mk 12,35; Mt 22,41–42; Lk 20,41)

»Are you the Messiah, the Son of the Blessed?« (Mk 14,61–62; Mt 26,63–64; Lk 22,67–69).

»These are recorded so that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God« (Jn 20,31).

»God has fulfilled in this way what he had foretold through all the prophets, that his Messiah would suffer« (Acts 3,18).

»... and the refreshment may come by the mercy of God, when he sends the Messiah appointed for you, Jesus« (Acts 3,20).

2. Introduction

One can see from these few randomly selected texts that when Jesus lived in the first century Jewish Palestine, moved about and fearlessly ministered to the people in the company of his disciples, many people, especially the contemporary religious leaders were rather confused of his personal identity. After his death, the misunderstanding of his personality even continued far into the early New Testament Church.

This is well attested to by the official delegation that came to press the issue of John the Witness's identification in Jn 1,19–23 (Collins 1991:10–16). The evangelists did their utmost to dismiss the confusion. They put into writing early Christians' and other people's effort to confess the identity of Jesus as Son of God. The confession of the Demoniac (Mk 1,21–28), the Leper (Mk 1,40–45) and that made by the Centurion, a non Jew, who supervised his execution on the cross are quite remarkable (Manus 1986a). Again, one such Christian tradition is the first text above, transmitted in Mark as the confession of Peter, the spokesperson of the Twelve. The other texts reflect the similar traditions transmitted in

the Synoptic Gospels. The Fourth evangelist appears to have received the tradition documented in Jn 20,31 from the pre-synoptic tradition or from the canonical Gospels if the theory of his dependence on the Synoptics is still tenable as the Leuven School maintains (Denaux 1992). And as for the Acts, a refrain; namely the concept, *Messiah*, runs through the whole of Luke-Acts. Luke does not hesitate to assert before his usually packed audience that Jesus is Επιστος (the Christ).

In Mark, Jesus does not disown the title, Messiah or Christ. While teaching in the Temple on one occasion, he provides information aimed at correcting the seemingly wrong idea about the Messiah by people of his time. He re-interprets the title in terms of the traditional notion of the Son of Man (Brown 1994:89–99). But Matthew recasts the Markan statement into a question and puts it before the Pharisees who are, in Luke's perspective, known as the »teachers of the Law«. Even though the Synoptic tradition holds that Jesus was the Son of God (vid. Jesus' Baptism attested to in all three Gospels including Jn 1,34 and the Transfiguration episode), he wants his disciples to understand that his mission is a messiahship fulfilled by a Son of Man, the Danielic type who is to suffer. However, that he was the Messiah still required some proofs as many guesses abounded. Perhaps, it is in this light that one may understand why the generality of the Jews thought of him as either John the Baptist redivivus because he looked so weird and charismatic in behaviour and called out people to prepare for the dawn of the Reign of God or Elijah because he replicated that prophet's daring position against the forces of evil and idolatrous flirtations under Ahab and Jezebel and as the messenger who would return to come to prepare the day of the Lord: Mal 4,5–7) (Manus 1986b). For many he was like Jeremiah because he appeared to have cooperated with God in translating divine sovereign decisions in ruling the world. For other simple folk and pious Jews, the bnaiya, he was indeed like one of the prophets of old because of his outspokenness to strengthen humanity's yearning for justice in the world. But what do we make of Peter's historic affirmation?

3. Brief Reflections on Peter's Response

From Peter's vocal statement, there is no doubt, as R. E. Brown has argued, that the early church confessed Jesus as the Επιστος, the expected anointed king of the House of David (Brown 1994:73). All the four Gospels, as is shown above, bear post-resurrectional witness that Jesus was the Messiah. Their account of the Messiahship of Jesus is based on their extended narration in which they describe the teaching and miracles of Jesus of Nazareth. Centuries prior to his birth, the Jews had expected the coming of the Messiah and had speculated about the return of some other long-awaited end-time figures (Collins: 10). By the time of his earthly life and ministry, much speculation had arisen as to whether Jesus was the Coming One or not. As I have stated earlier, there prevailed some confusion in different quarters and among various religious groups; a fact that is vindicated by the prevailing shades of public opinion about his wisdom and the nature of his ministry. But Peter's confession recorded in Mark confirms the belief in the New Testament church that

Jesus was the Messiah, the ideal king much like David, the Father of kings. Despite those unclear identifications proffered by the Jews, Peter's pronouncement uttered in a Jewish choicy category is the »mother« of the identifications. In Matthew, there is a decidedly literary effort by the Matthæan redactor to re-interpret this OT notion received from Mark. In fact, he re-interprets the concept with the addition of the expression »the Son of the Living God«. With this addendum, the concept Messiah is nuanced to an understanding of a *Christ* who would submissively accept his trial in terms of the Suffering Servant themes of Isa 42,1–4 and not in terms of a military-political figure the Messiah had been thought of by many of his contemporaries. It is however notable that in Luke, this amplification is absent. Luke is in agreement with Mark. Thus if I should take the position of most Synoptic scholars, I would state that the Markan–Lukan conception of Jesus' Messiahship appears to be the more traditional. What Matthew has done, is to amplify the confession in order to anticipate the macarisms poured on Peter in Mt 16,17. Peter's response could therefore be regarded as »overhasty«. In Pidgin English in some parts of West Africa, we would say that »he rushed the answer«. My assertion is buttressed by Peter's reproach to Jesus on what he told him before the rest of the disciples concerning the nature of the suffering he (the Son of Man) would undergo. In support of this view, v. 21 indicates that Peter unreflectively conceived the idea of the Messiah like his contemporaries in a purely Jewish thought-form. For him and the contemporaries, Jesus was probably an invincible military king »who would restore Jewish control over the land of Palestine and reunite the Jews then in dispersion« (Collins:11). This is perhaps the reason why Jesus taunted Peter harshly: »Get behind me, Satan« (v. 23).

This »very inadequate grasp of the implications of that title« (Brown:75) notwithstanding, Peter's vocal utterance on the identity of Jesus confirms that Jesus' earliest and most intimate followers accepted him as the Messiah both in his life-time and after his death and resurrection. Some of the challenges this early Christians' initiative throws on the African Biblical scholar can be put in this question: in what categories do African Christians affirm, like Peter, their faith in Jesus as the Son of God today? Does Peter's original confession help African Christians express Jesus' identity and role in God's plan? If it does, where are such images best found and how can such categories and titles be assembled?

This paper will largely be limited to the investigation and collection of the New Testament-inspired christologies of various Christian denominations in Ile-Ife town, southwest Nigeria where the main industry of people in this area is the founding of Christian establishments and Prayer Houses. The University Campus with over 25, 000 vibrant youths who daily engage themselves in active Christian revivals and worship services in the evening and night *Kesha* (*night vigils as in Kenya*) provided fertile ground for the observed research.

4. Methodology

In spite however of the scintillating literary critical issues involved in unraveling the origin and development of the title Επιστος, which had been applied to Jesus by early Jewish and gentile Christians before the age of our own faith generation, what concerns me in this paper is to demonstrate how Peter's response to the perennial question: »Who do you say I am« constitutes the basis for the emergence of grassroots African Biblical Christologies. This is pertinent in so far as the understanding of African expression of Christianity in the 21st century must seriously reckon with the level of her development of autochthonous christologies. While African theologians have done a lot to propound theological christologies with indigenous African categories (Bujo 1986, Nyamiti 1988, Nkwoka 1991, Ukpong 1992, Manus 1993), my approach in this paper is mainly dependent on the findings from Focus Group Discussion with contemporary Yoruba and Igbo Christians in their faith community contexts in Ile-Ife, Nigeria. The approach is necessitated by the fact that such faith groups and communities hardly name Christ or sing with his name without biblical coloration. The paper, in other words, explores and interprets how grassroots Christians, and this time not the professional theologians, express the personality and significance of Jesus Christ in their faith encounter with him in their own ecclesial contexts. In this respect, the principle *lex orandi lex credendi* guides the approach, since the life experiences and liturgical activities of Nigerian Christians are considered essential sources in this sort of christological research on the young churches of Africa. The focus of the paper is, therefore, the collection and exposition of popular biblically-inspired christologies of the Yoruba and Igbo Christian groups resident in Ile-Ife, in the southwest of Nigeria.

5. Fieldwork Approach

The methodology adopted to assemble the local christological formulations in this research paper was the Person-Participant Observation (POP) made by myself with the assistance of an aide in the town. The visitations to the churches were made late March and April 2000 and before the fratricidal war that raged on in some quarters of that ancient between late April and early May of that year. We attended several of these churches' worship services, Sunday Schools, revival meetings, choir practices and Masses; especially during the Lenten period and the Holy Week celebrations. In the light of the Focus Group Discussion approach, I devised some generative questionnaires asking about christology the leaders of the communities, founders of the churches, choir masters, prayer leaders, ushers and from ordinary members. We allowed them to offer their own experiential views. Notes were taken, the responses were later listed out followed by the discussions and comments on the designations.

Groups worshiped with, discussed with and interviewed included men, women, youths and some intelligent young children from families of University dons and administrators. The churches visited included the Roman Catholics (Igbo-speaking group, English Mass, 8:00 am and the Yoruba-speaking group's Mass at 10.00 am at Ss. Peter and Paul, Lagere, St. Mary's RC Church, Igboya, Ile-Ife (The RCs), members of the Anglican Communion both Yoruba- and Igbo-speaking groups at St. Peter's Church, Irewo, Ile-Ife and St Matthew's Anglican Church, Eleyele, Ile-Ife, (The Anglicans), the Ebenezer Baptist Church, Eleyele, Ile-Ife (The Baptists), the Seventh Day Adventist Church, Idi-Omo, Ile-Ife (The SDA); the Christ Apostolic Church, Olorun Sogo, Oke-Ibukun, Oluorogbo, Ile-Ife, The Christ Apostolic Church, Oke Itura, Ooni Ilare Street, Ile-Ife (CACs), the Assemblies of God Church, Ajebandele, Ile-Ife (mainly an Igbo speaking group), the Rhema Chapel, Ibadan Road, Ile-Ife largely made up of students and University staffers, Sunday morning Power Service of the Redeemed Christian Church of God, Breakthrough Model Parish, Ibadan-Ife Expressway, Ajebandele, Ile-Ife (The RCCGs), the Mountain of Fire and Miracles Church, Mayfair, Ile-Ife, the Cherubim and Seraphim Church (C&S), Kayode Street, Ile-Ife, the Celestial Church of Christ (CCC), Yoruba Group, Ile-Ife, the New Covenant Church, Ajebandele, and the branch at Road 7, Ile-Ife (NC), the Agbala Daniel Church, Ilesa Road, Ile-Ife, led by a lady Bishop, Mrs Dorcas S. Olaniyi. On Campus, the Prayer Meetings, Fellowships and the Cell Groups of three major Fellowships were visited; namely those of the Catholic Charismatic Prayer Group of the Chapel of the Perpetual Light (The RC Charismatics), the Christ Love Fellowship (CLF) and the Believers Love Word (BLW), some groups of the All Souls Chapel (ASC), the main Protestant Community on Campus.

These twenty-two establishments are the main Christian churches and Fellowships with large membership in Ile-Ife and on the University Campus. Person-participation in the parochial activities of these churches took place on Sundays, Weekend Fellowships, Saturday Wedding Services, Wednesday Evening Prayer Meetings of the RC Charismatics, the Lenten Period Stations of the Cross, The Passion Week Celebrations and some of their Choir Practices. The end of worship services and meetings provided the opportune time to ask questions and hold discussions with people. Though the English language was a common vehicle of communication, some of the discussions were conducted in Yoruba and Igbo language as most of the respondents were traders, artisans and low-income-earners from the two major ethnic groups resident in the town. As I am Igbo-speaking myself, I had to engage the services of a Yoruba interpreter, Mr. Sam Oladeinde, formerly an ex-seminarian, now a Secondary School teacher in town. Most of the interviewees were fairly literate but with the assistance of the Yoruba interpreter, the illiterate ones gave good information. Sometimes, money was spent on respondents to »buy« them to spend their time to speak to us as many of them were not convinced of the value the questions and answers have for their salvation or for the growth of their churches.

6. Research Questions, Discussion Topics and Responses

The research involved me in informal discussions on the responses proffered for the generative questions. The interaction was considered pertinent to help us arrive at some types of the identities members give Jesus in their communities. Apart from oral discussion, bible-based questions drawn according to scholarly consensus on the classification of the New Testament books were administered to respondents in order to elicit the kind of titles and nomenclatures they ascribe to Jesus when they read those New Testament portions. The responses given are found below each generative question.

(I) What do you read from the Bible that can help you people experience the presence of Jesus Christ in your midst?

Jesus Kraist bu Ome Udo
(Jesus, the Peace Maker)

Igbo-speaking RCs at Lagere and the Anglicans at St. Peter's Iremo.

Jesus Kraist bu Ome Mma
(Jesus, the Good-Doer)

The Anglicans, the RCs and the Pentecostals.

Jesus is our Doctor

The RC Charismatics on Campus.

Jesus is our Bulldozer

From the Praise Songs of the RC Charismatic Prayer Groups.

Jesus is our Lover

Strictly emphasized by the members of the CLF.

Jesus is a Hero

The Catholic Community on Campus as they prepared for Palm Sunday procession with palms fronds singing: Hosanna! Blessings on him who comes in the name of the Lord.

Jesus Christ, Son of Mary

The RCs, and the RC Charismatics.

*Jesus Kraist Onye nwe'uwa,
Kristi di Mma*

An Igbo chorus in the Campus RC Hymnal, (Hymn No. 128).

(Jesus Christ, owner of the world, Christ who is Good)

Jesu Oko Mi
(Jesus, my husband)

The women members and leaders of Agbala Daniel Church where a preponderant number of members are women. Jesus is conceived engagingly as husband who provides for their material and spiritual needs.

Jesus bu ezi Eyi-ayi
(Jesus is our True Friend)

Igbo-speaking Anglican groups at Iremo,
Hymn No. 3 – ABU 249.

Jesus bu ebe-ngbaba-ayi
(Jesus is our Shelter)

Igbo-speaking Anglicans, from the same
Hymnal.

Jesus , Aka n'echebe ayi
(Jesus our Defender)

Igbo-speaking Anglicans, Hymn-Abu, No. 84.

(II) Is Jesus Christ powerful in your lives? How do you know?

Jesus is Liberator of the oppressed

The RCs, the ASC members and the
Fellowships on Campus.

Jesu Asoro ko ribe
(Jesus is One whose word ever happens)

The ASC, the CLF and the NC.

Jesus, our Refuge and Strength

The RCs, Baptists, BLW and the CLF.

Jesus Onye n'egboro ayi nkpa dum
(Jesus who solves all our problems)

Igbo-speaking Anglicans, Hymn No. 84.

Jesu ni Oluwa ati Olugbala
(Jesus is Lord and the Saviour)

This is strongly affirmed by the Yoruba
CACs, the Agbala Daniel Church and is
shared by most Yoruba-speaking denomina-
tions.

Jesus' Power is invincible

The Faithful of the Agbala Daniel, the
RCCGs, the C&S—all the Pentecostals have
devised a famous chorus:

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

Jesus bu Onwuatuuegwu
(Jesus who never fears death)

Jesus is One who freely and humbly accepted
death, even death on the cross. This is a very
significant refrain in the praise-songs of Igbo-
speaking RC Charismatics.

Jesus is our Speaker

By this epithet, all the communities I contact-
ed affirm that Jesus is the Speaker whose
word is most powerful and effective against
all forces of evil and anti-life agents.

Jesus is the Perfect Man of the Moment

Some learned members of the Basic Christian Communities of the RC Church on the University Campus.

Jesus ma mkpa nile

(Jesus knows all ones' problems)

Igbo-speaking RC Charismatics and the Pentecostals in most of the denominations.

(III) How does Jesus Christ reign in your lives, that of your family and faith communities?

Jesus rules as Oba Adakedajo

(Jesus is the Silent Judge who dispenses Eternal Justice and fair judgment)

BLW, CLF, the Rhema group and the NC.

Jesus, the Dawn of Justice

The ASC on Campus, the RCs and the BLW.

Jesus rules as Kabiyesi

(His Majesty)

Many Yoruba groups: the RCCG, the C&S, the CACs, and the New Covenant Group.

Jesus rules as Eze, Oba
(Glorious King)

For Igbo and Yoruba groups, the title is acceptable in all denominations and Fellowships to glorify Christ the King.

Jesus rules as Alaabo
(Protector)

Idea quite current in the New Generation Churches, the CLF, and the Charismatics.

Jesus reigns as *Olugbija omo orukan*
(Jesus rules as Defender of orphans)

Yoruba members of the Anglican Church, the CACs, the AC and the C&S.

Jesus liveth and reigneth with the Father

The Anglicans, the Baptists and the CACs.

Jesus is One Gentle and Humble of Heart

The RCs, CACs, AC, RCCGs, and the CCC.

(IV) How do you experience Jesus in your Family Prayers and Bible Sharing?

As Elder Brother

(*Okpara Chineke*)

Igbo members of the Anglican Church, the Catholics and the Assemblies of God Church in their Songs and Hymns praise Jesus as Okpara Chineke.

As *Olupese*

(The Provider who enriches the family)

Virtually all the Pastors of the Pentecostals as they preach their Prosperity Gospel in Yoruba.

As *Oluorogbo*
(The Only Son)

As One with Limitless Love

Jesus is our Ladder to Heaven

Jesus is Comforter of the poor

Jesus is Giver of Life

(V) How does Jesus minister to you or to your community?

Jesus is a Faithful Servant

Jesus is the Humble Slave

Jesus is a *Low-Profiler*

Jesus is *Olubukun Ode Orun*
(Jesus, the Announcer of God's Eternal
Reign)

Jesu Kristi Oba to wa niwaju to wa lehin
(Jesus is King of everything)

Most Yoruba members of the C&S, the RCCGs, the CCC, and the CACs use this role model.

Members of the RC both at Lagere and on Campus; especially in their Stations of the Cross Prayers and chants of the Lenten Season.

Igbo-speaking groups in the Anglican and the Assemblies of God communities.

The RCs, Anglicans, Assemblies, and the C&S.

The RCs English-speaking Igbo group at Lagere, the NC and the Agbala Daniel Church.

The Igbo, the Yoruba educated Christians in the University and Seminaries say Jesus bears witness to a special filial relationship to his Father and that his ministry from his Baptism to the Cross is one of a humble servanthood.

The Rhema Church, the RC and the Anglicans agree that Jesus humbled himself by emptying himself of his divinity to become a servant.

The RC Charismatics and the BLW, the CLF (Matt 16,22–23).

The RCCGs, the C&S, the CCCs and the NC.

The RCCGs, the C&S, the CCCs, the RC Charismatics and the Pentecostals.

(VI) What do you know from Mark's Gospel about Jesus' nature apart from Peter's confession that he is Messiah?

Jesus is *Onye Obi Oma*

(Jesus is a Kind-Hearted Man)

Igbo-speaking Roman Catholic Groups.

(*Jesus is Okúta Igún Ilé*) Jesus is the Corner-stone

Yoruba- and Igbo-speaking communities in all the churches.

Jesus is »he who comes everyday«

An eschatological title regularly used with the expression Maranatha by the SDA, RCCGs, CCC and the Mountain of Fire Groups.

Jesus is *Oluwosan*

(Jesus is Healer)

The Mountain of Fire and Miracles Church Members.

Jesus is *Aka n'Agwo Oria*

(Jesus is Perfect healer)

The RC Charismatics, the Pentecostals and the RCCGs.

(VII) Who do you say Jesus is to you as you read the Gospel of Matthew?

Jesus is Prince of Peace

The RCs, Anglicans, the BLW and the CLF.

Jesus, Saviour of the world

The CLF, the BLW and the RCs, and the Anglicans.

Jesus is the Blessed One who comes in the name of the Lord

The Mission Churches and New Generation Churches in their Palm Sunday Devotion.

Jesus is the Son of the Kingdom of Heaven

Igbo and Yoruba-speaking Christians of the New Generation Churches and New Covenant Church.

Jesus, Son of the Living God

The BLW, the CLF and the RCCG.

Jesus is the Miracle-Worker

The Mountain of Fire and Miracles Church acclaims this title for Jesus the Onisegun (the Healer).

Jesus is the Prophet of God

The C&S, the CCC and the RCCGs who emphasize the role of the prophets in their communities accept with Matthew that Jesus is the prophet from Nazareth in Galilee.

Jesus is the Triumphant Man

The RCs on Campus and in the town agreed that they celebrate Palm Sunday in union with the Universal Church to commemorate Christ's entry in triumph into Jerusalem in order to consolidate his ministry as the Messiah.

Jesus, Son of Abraham

All denominations agreed that Abraham is Father of all believers.

(VIII) How do you recognize Jesus as you read Luke-Acts daily in your Church?

(a) Luke:

Jesus Kraist Onye Ekpere
(Jesus, a man of Prayer)

The RC Charismatics, the NC and the Fellowships who insist that Christians share in the prayer life of Jesus.

Jesus Kraist, Onye n'ejeghari n'eme mma
(Jesus, the itinerant good-doer)

A cherished title for most evangelical pastors and those of The New Generation Churches who stress Lk 4,43–44 in this regard as gospel truth.

Jesus is Prophet-Teacher
(Lk 4,16/Lk 24)

The C&S, the CCC, the RCCGs and the Fellowships.

Jesus Kraist, Onye n'emere m'ihe nile
(Jesus Christ, the One who does everything for me)

The RC Charismatics, the CLF, and the BLW.

Jesus Kraist, Onye Muo Nso di n'ime Ya
(Jesus Christ, Bearer of the Spirit)

The RC Charismatics, and the CCC, the Yoruba-speaking Pentecostals, the Rhema Church members and the Fellowships emphasize the special role of the Spirit in the life of Jesus and in the Church.

(b) The Acts of the Apostles:

Jesus is the Preacher of the Kingdom

The SDA, the NC and most of the Mission Churches.

Jesu Kristi Onisegun Ode Orun
(Jesus Christ, Healer from Heaven)

the Mountain of Fire Miracles Church, the RCCGs, the Evangelicals.

Jesus is the Source of Life

The RCs, the Anglicans, the Baptists, the CLF and the BLW Pentecostals.

Jesus Christ, ever in our midst

The RCs and all others agreed that the Church of Christ is, like in Acts 4,32–35, united in heart and soul.

Jisus Kraist nwe mmeri
(Jesus is Owner of victory)

The RCs, the Anglicans, the RCCGs and the AC.

Jesus is our Self-Sufficiency

Members of St. Matthew's Anglican Church, Eleyele.

(IX) Who is Jesus to you (people) as the Gospel of John and the Book of Revelation indicate?

(a) John:

Jisus bu Chukwu Nwa si n'igwe bia
(God's Son descended from Heaven)

Igbo-speaking RCs. The Pentecostals and the Charismatics emphasize this category in their Praise-Songs.

Jisus Kraist bu Onye n'enye Nri Oma
(Good Meal Giver)

Igbo-speaking RCs during the Holy Thursday Evening Mass of the Lord's Supper.

Jesus, the Sufferman
(Isa 42,1–4)

The NCs, the CACs, the Apostolic Churches and the C&S.

Jesus, our Converter

This is chorused by women members of most of the New Generation Churches, the CCCs, the RCCGs and the BLW.

Jesus is *Omoba*
(Prince)

The Yoruba RCs, the NC, the RCs and the CLF.

Jesus is Redeeming Love

The RCCGs, the CACs, CLF, the BLW and the RC Charismatics.

Jisus Kraist bu Okwu Chukwu
(Jesus is the Word of God)

The BLW, the RCs, the C&S and the CCCs.

(b) Revelation:

Jesus is the Lamb

The RCs, the Anglicans, the Baptists and the CACs.

Jesus is the Triumphant Judge
(Rev 20,4–6; 7–15)

The SDA, the Baptists, the NC, the CAC, the AC.

Jesus is Chairman at our Marriage Feast
(Rev 19,9–16)

The Assemblies, the Rhema, the CLF, the BLW.

(X) What do you read from the Major Epistles of Paul that endears you the more to Jesus?

Jesus is the Picture of God, the Father

The SDA, the Agbala Daniel, the NC, the BLW.

Jesus bu Nnukwu Ukochukwu ayi
(Jesus is our High Priest)

The more Episcopalian churches (the Igbo-speaking RCs and the Anglicans, the C&S and the CCCs) affirm this as Paul's doctrine.

Jesus is Head of all things

All denominations agree to this central significance of Christ in their lives.

Jesus bu Nwoke Umeani
(Jesus is a Humble Man)

All Igbo-speaking members of the BLW, the CLF, the RCs, and the SDA.

Jesus Christ is Lord

All denominations.

Jesus bu Onye Isi Uka
(Jesus is Head of the Church)

All Igbo-speaking groups agree to this Pauline ecclesio-christology.

(XI) What do you understand from the Pastorals about the significance of the person of Jesus in your contexts?

Jesus is Lord of the End-time

The SDA, the BLW, the CAC who emphasize the Second Coming of Jesus Christ in history (1 Tim 6,14; 2 Tim 1,10,1,8; Tit 2,13).

Jesus is the Epiphany of Salvation

The RCs, their Charismatics, the Pentecostals, and the Anglicans.

Jesus Kraist, Onye Nzoputa Uwa
(Jesus, Saviour of the world)

The RCs, the Anglicans, the NC, and the CCC (2 Tim 1,10; Tit 2,10).

Jesus is God-sent
(1 Tim 6,15–16)

The RCs, the Baptists and the Anglicans.

Jesus bu Onye Nkuzi
(Jesus is Teacher. Tit 2,11–14)

All Igbo-speaking groups agreed to this title for Jesus.

Jesus is Word of God

The BLW, the CLF and the RCs.

Jesus is Community Leader

The RCs, the Anglicans, the Baptists and the NC.

7. Theological Reflections on the Categories

This research has not been carried out without the full knowledge that all titles local churches in Ile-Ife ascribe to Jesus in their own contexts and situations have not been entirely assembled here. The twenty-two faith communities visited are taken as sort of pilot study organizations whose terms reflect invariably ideas that are current in most urban and rural areas of Nigeria as revivalists, preachers, evangelists of all persuasions and pastors gravitate from one town to the other preaching Christ. So far ninety designations are gathered here from respondents and discussants. Let no one make the mistake of concluding that the categories we have assembled here are mere title christologies expressed without adequate knowledge of their theological implications. I offer, in this section, my personal explanations as an observer. But the interpretations given are from our respondents. It must be noted that many of the Pastors and preachers have had some formal theological education in Seminaries and Bible Colleges of their denominations and have been strenuously teaching their flock. What we have done therefore is to allow the ordinary members of the congregations to speak from their experiences and knowledge. Their information was often given in »broken English« expression, a popular patois in English-speaking West Africa. From their explanations of some of the categories they employed to describe the identity of Jesus Christ, this research paper disproves Charles Nyamiti's assertion made nearly a decade ago, that »none of the existing African Christologies has had any appreciable influence in the life of the African churches« (Nyamiti 1992:18). To curtail the length of this paper, my summation of the implications of the terms and reflections on their experiences will be made on few of the categories considered quite innovative in the emergence of African Biblical Christologies.

8. On the General Questions from the Bible

From numbers (I) to (IV), it is noted that a preponderant number of respondents hail from the New Generation Churches Churches (our own term for some brands of the Pentecostals in Nigeria: Olayinka 2000). They are followed by the Mission Churches; namely the Roman Catholics, the Anglicans and the Baptists. Both groups offer titles and epithets that show the presence and power of Jesus in their lives, in their family prayers and community Bible sharing meetings. What emerges is that the expression of their understanding of the personality of Jesus and his significance in the churches are largely drawn from the Bible. Thus the scenario supposes that the expressions on the Power of Jesus, his Reign, his presence in family settings and his ministration in these communities are taken from the senses of the Scriptures. This fact confirms the growing consensus of scholarly opinion on the centrality of the Bible in the African Christian theological enterprise (Shorter 1972, Kato 1975, Dickson 1978, Mbiti 1979, Pobee 1979, Bediako 1996). The role of the Bible christological formulations is equally notable. In this perspective, I find this portion of Kenneth. Ross' essay pertinently *ad rem*: »Other re-

sources offered by the Christian tradition, such as sacraments, hymns, catechisms and charitable works, are not so highly valued as the Bible. This underlines the massive importance of the text of the Bible in contemporary African Christianity, in this case in the central area of the construction of a Christology» (Ross 1997:162–163).

What this significant direction of scholarship bears out in the case of Ile-Ife is that the responses reveal that in the Mission and the New Generation, contextualized Bible reading and devotional interpretation have ideally become a common praxis. Thus it is noted that Bible-inspired impromptu prayers and Gospel music are criss-crossing denominational divides hitherto considered unbridgeable. This evangelical interest is decidedly borne out by the choice for functional biblical terms that can address human experience in the midst of the socio-economic decay contemporary Nigeria has witnessed in recent times. For most of the groups met in discussion sessions, Jesus is living today. He is looked upon as a contemporary personality, the complete man of the moment. The focused discussions reveal that virtually all churchgoers revere the Christ of faith far more than the historical Jesus. They claim seriously the Lord's benediction: »Happy are those who have not seen and yet believe« (Jn 20,29b). When, for example, the Igbo-speaking group says that Jesus is *Onwuatuwegwu – one who never fears or runs away from death* – or that he is *Odogwu n'Agha, Dike n'Agha – Chief Commander, Super General in Battle* – and its subsequent refrain, they mean to say that Jesus is a bold and courageous war-lord against the forces of demons and satanic powers. We are informed that they draw their idea from Lk 13,33 where it is narrated that when the Pharisees, the very opponents of Jesus, warned him of Herod's threat on his life, Jesus retorted with courage and said: »It cannot be that a prophet should perish away from Jerusalem« (Peter Egwu). By these titles, taken from the Biafran war experience of some of the Igbo indefatigable war-lords during the Nigerian Civil War (1966–1970), Jesus is, for them, one indomitably fearless of death and the one who has finally conquered death and all satanic forces that have taken humankind captive (Manus 1994:23). On this notion, Justin Ukpong, in a recent essay, further amplifies: »Even in the face of death while standing trial before Pilate, he told him to his face that he would not have had power over him if it had not been given to him by God« (Jn 19,11; Ukpong 1993:182). This show of courage and boldness to an authority like Pilate who was vested with power over life and death shows, for most Igbo RC Charismatic groups who reside in Ile-Ife as well as in the southeast, that Jesus was indeed *Onwuatuwegwu*.

9. The Synoptics: Mark and Matthew

Within numbers (V) and (VI), there are fourteen responses offered in Igbo, Yoruba and English languages. The designations reflect biblical ideas known and developed in the local churches visited. The RCs, the Anglicans, the BLW, the CLF, the RCCGs and the C&S have perfected ways of working out and building in their local christologies into their praise-songs, hymns and preaching profiles. Some outstanding titles include *Okúta Igun Ilé*

(Cornerstone), Healer, Prince, Announcer of the Kingdom of God, Son of the Living God, Prophet of God and the Triumphant Man. One thing special with some members of the groups that always tend to surface in the discussions is their ignorance of the rich theology they put forth when they explain the terms they use. In the lead are the Yoruba groups who, by the category *Okúta Igún Ilé*, are saying that they acknowledge the continuity of God's plan and the dawn of his Reign as solidly realized in the incarnation of Jesus, the Christ in the church. The biblical irony of the rejection of the principal stone in any construction (Mk 12,1–10) is for them a figure of speech devised to portray the manner the Son of God is cast out of the Vineyard and rejected by his own people. They have skillfully nuanced the parable and claim themselves as the true communities gathered in the Church of Christ and as the ones to whom the kingdom has been given. When they read this text in Matthew, I am informed, they understand the term to stand for the significance of Christ as Son of David and thus the only acceptable King in their church communities (Pastor Adejobi). Besides, most literate members among the respondents informed us that the person of Jesus is uniquely related to the kingdom of God because of its nature as a heavenly reality which descends from heaven into human history in and through Jesus' ministry. As Announcer of the Kingdom (Mk 1,15), he has the right to say »the time is fulfilled and the kingdom of God is at hand; repent and believe in the gospel«. For most of the RCs, the CACs, the RCCGs and the Pentecostals, this programmatic statement of Mark is indicative of the total significance of the ministry of Jesus, his teaching and his miraculous activities. It is in this light that the Pastors see the kingdom that Jesus proclaims as the kingdom of the NOW, a contemporary event that is particularly directed to the Church as God's elect. As the Announcer of the kingdom, it is Jesus who tells with local picture-talks and imagery the nature of the kingdom established through his passion, death and resurrection (Mk 15,31ff; 14,36). It is he who successfully establishes the kingdom by destroying the rule of Satan over the world (Mk 3,22–27).

From this sort of doctrine and the complexion of their preaching, these Pastors exploit the Markan portraiture of the humanity of Jesus to their preaching advantage. Many of them observed that Mark emphasizes Jesus' human sentiments and attitudes that they claim that they replicate in their own communities (Pastor Omotola). In all their praxes, they take for granted this Markan portrait of a human Jesus. To my mind, this primitive stage of the tradition is exploited to full advantage by the preachers and most of the ebullient and charismatic African church leaders and planters in the New Generation Churches. For them, it is the Gospel of Mark that provides them with the image of Jesus, the Man. Mark alone, they argue, describes more the human feeling of Jesus in the manner members of their congregations admire, cherish and aspire to live up to. In that light, they read, with equal sentiment, Mark's gospel that Jesus is moved with compassion for a number of people befallen with misfortunes such as the leper who entreats him, kneels down and he (Jesus) immediately cures him and sends him away (Mk 1,40–43). In Mk 6,6, they observe that in Nazareth, Jesus marvels because of the people's unbelief. In 3,5, he looks around at the Pharisees with anger. He orders, »Stretch out your hand«. He is indignant at the disciples who try to prevent children from being brought to him (10,13). Curing the Deaf-mute, he

groans (7,34). In 8,12, he sighs deeply in spirit. He receives small kids in his arms (9,36;10,16). About the Rich Young man who refuses to follow him, Mark says, »And Jesus looking upon him, loved him« (10,21f).

It is in light of this Markan portrayal of the humanity of Jesus that most of the Pastors claim that their praxes at healing sessions and revival ministrations are informed by Jesus' action who, upon healing, for example, the Deaf and Dumb man (7,33), puts his fingers into the ears and his saliva upon the tongue of the man and looks up to heaven, sighs and says to him, »*Ephphatha*: Be opened». Again, they point out Mark's report that Jesus applies spittle on the eyes of the Blind man at Bethsaida (8,23a). These and other instances where Jesus applies natural elements to solve people's problems portray a Jesus who has Limitless Love, who is *Onye n'eme mma* (Good-doer), *Onye Obi Oma* (Kind-hearted person) and *Alaabo* (Protector), Giver of Life, Saviour of the world, and the Miracle-Worker par excellence. Though naïve these designations may appear to be, they are accepted in African Christianity as basis for understanding the functionality of the Christologies the members promote in their churches in order to show-case the full significance of Christ in their lives and in their faith communities.

It is observed that the members of the churches that engage in evangelization as spiritual warfare also hold the kingdom as a contemporary reality that must continue to do battle against all forces of evil, oppression and death-dealing forces (Oguogho 2000). They depose that when their pastors exorcise lunatics and people possessed by Mamie Wata (Water spirits/Mermaids), *sitre n'aka Chukwu* (by the finger of God – Lk 11,20/Ex 10,15; especially as is known among the Igbo groups [à la Bastian 1997:116–136]), it is the sign that the Reign of the Miracle-Working God proclaimed and promised by Jesus has come upon their communities, Fellowships and into their Camps. It is from the Synoptic tradition, that most of the respondents have evolved a Christology that acknowledges the power of God present and ever working in and through the person and work of Jesus, their Refuge and Strength. They see themselves as the Christians of the New Age and as the people in whose midst the Reign of God has come. For the RCCGs, that is partially why their Church is named The Redeemed Christian Church of God in Nigeria, and for the CCCs, that is one reason why they took the name, the Celestial Church of Christ in Nigeria and have internationalized the church.

It is almost inter-confessionally accepted and believed that Jesus is Liberator. This is affirmed on the fact that Jesus preaches the Good News of justice, freedom and liberation as he was taught by God, the Father of all races who has asked him to enjoin all mankind to love their neighbours as themselves. In contemporary Nigeria where the Military once ruled the nation for over fifteen years with draconian decrees and police brutality the order of the day, the notion of a divinely appointed liberator is very much a desideratum by all believers. Besides, the social political oppression of and the domination of one ethnic group over the others have led to an increase in spirituality and the search for a credible messiah who, for most Christians, is found only in the person and life of Jesus. Thus beset with social political problems and difficulties arising from reckless violations of human rights during the military regime, Nigerian Christians demonstrate strong faith in a Jesus who

preaches love, equality and fraternity and who demands that the dictators and their cronies stop being selfish and exploitative to the people whose security and right they were meant to defend (Lk 3,14). And to the political class, to be committed and honest representatives of and the law-makers to the people whose mandate they hold. The scene in which Jesus rides into Jerusalem on the back of a hard-worked and always whipped donkey unlike some of our politicians who ride in convoys of bullet-proof Mercedes-Benz Limousines provides the contrast between Jesus, the Liberator and the ruling class as the oppressors. The large number of these local Christians say that they find themselves belonging to that crowd who hails Jesus as their Liberator as he gallantly enters Jerusalem. For them, by the Hosanna they shout, they hail Jesus as their Hero, their Leader and Liberator who comes in the name of the Lord to set them free from the clutches of man-made oppression and death.

Jesus as Prophet is found an endearing title among the prophetically-oriented groups such as the *Aladura* Churches (the Praying Church groups); namely the CACs, the CCC, the C&S, the Church of the Lord *Aladura* (CLA) (Manus 1991a:28–46). These groups take seriously several New Testament passages in which Jesus is described as either a prophet or the prophet. From our interactions, we observed that they use the term, as some theologians have remarked, to allude to some aspect of Jesus' person and work (Ukpong 1993:178–179). These local Christians read from both Mark and Matthew that Jesus is a prophet whose own people rejected him (Mk 6,4/Matt 13,57). They see themselves as sharing the same destiny from secularists in the larger society and from certain critics from the Mission churches.

10. Luke-Acts

In number (VIII) a–b, there are twelve designations representing findings from all the churches. The significant categories such as *Jisus Onye Ekpere*, Bearer of the Spirit, the Good-Doer, Prophet-Teacher, *Onisegun* (Healer), Source of Life, the One ever-in-Our-Midst and so on are typically Luke-Acts profiles of the Christ of faith. The Luke-Acts story of how the first believers formed the local church in Judaea, Galilee and Samaria under the leadership of apostles, witnesses, the seven deacons, prophets, elders and disciples recommends his salvation-history to admiration of many of the founders and leaders of the local churches we visited. For them, the titles they ascribe to Christ are derived from the cult of that flesh-and-blood first community in Jerusalem (Manus 1990:11–37). All the categories above are inspired, as we were made to know, by Jesus' role as the central figure in their church ministrations. Like the earliest Christians, they baptise, break bread together, exercise perseverance, practice poverty, share their goods, fellowship together and engage in community prayer life. This last practice is the attitude that informs their belief in Jesus as a Man of Prayer (*Onye Ekpere*). In Lk 16,18; 18,1f, Jesus prays. In the Acts, the Apostles prayed as the Master taught them. Many a time, especially before the occurrence of any major episode in Jesus' life, he prayed. In Gethsemane, he prayed hard and sweated so profusely. In the spirit of Jesus' regular prayers, they emphasize the

importance of prayer in Christian life. The Charismatics among my respondents deposed that they experience Jesus as the Bearer of the Spirit. According to them and rightly too, it is from Luke-Acts that they are informed that Jesus receives the Holy Spirit at his baptism and that it was the occasion of his empowerment and commission for his public ministry (Lk 3,21f). After forty days in the desert and the temptations, Jesus returns into Galilee babbling with the Spirit (Lk 4,14) (Manus 1998a: 21–40). »The Spirit of the Lord is upon me« (Lk 4,18) is read as Jesus' own evidence that he is the bearer of the Spirit of God par excellence. According to an RCCG Pastor, Jesus, before his Ascension, promises the Apostles, »... before many days you shall be baptized with the Holy Spirit« (Acts 1,5) (Pastor Cletus Okara). In Acts 2,1–4, the Apostles were all imparted the Holy Spirit in the form of »tongues of fire«. The above information shows that the RCs, the Anglicans, the RCCGs, the Fellowships and the Charismatics emphasize the role of the Holy Spirit in the life of Jesus and his followers. In the light of this understanding, some of the Pastors and preachers institute »Holy Ghost Hour« programmes and sessions during which time they say they call down the Spirit of Christ on the patronizers of their Camps and revival grounds. Thus to share in Jesus' spirituality as the Bearer of the Spirit has become a common feature in recent Nigerian pentecostal evangelism.

Among Nigerian Christian groups as elsewhere in Africa, there are people with diverse illnesses, ailments, physical handicaps and those afflicted with psychological traumas that have arisen from mental agonies suffered during the excesses of military regimes and autocratic democrats. And the recent economic hardships have made it difficult for many to procure orthodox drugs for themselves and their families. For this class of people, Jesus is *Onisegun* or *Oluwosan* (Healer). These two concepts are taken from Yoruba traditional religious culture where the Medicine-man was considered a gift of the ancestral spirits and the deities to the communities. By using these designations, the concepts have become christianized and are faithfully received and religiously applied to depict Jesus' role as Medicine-man and Healer in the *Aladura* churches in Ile-Ife, Yorubaland. In the Gospel of Luke, Jesus performed miracles and healed diseases of all types. In the African churches, the time of Jesus is now the time of the Holy Spirit made manifest in the healing activities of the Spirit-filled pastor-healers and prophets. Members of these churches regard Jesus as the guiding force and power of their local pastors, preachers, prophets and teachers. While the Apostles healed (Acts 3,6,16; 4,10,30; 19,13) and preached (Acts 4,12,17; 5,28,40) in the name of Jesus, these local churchmen hold themselves spirit-filled and empowered to restore life, cast out demons and even to sanitize the secular society *ni oruka Jesu* (in the name of Jesus), the real Miracle Worker (Manus 1988).

Most of the churches and their members proclaim Jesus as Master and Source of life. As if they have been schooled in the Hellenistic popular literature where the cultural motif of the *Imitatio Magistri* was a common literary feature, the churches believe there should exist correspondences between their praxes and those of Jesus. In this light, members of some of the local communities see themselves as disciples who have learned the Master's Way. And because Jesus is their Teacher, they hold themselves obligated to remain faithful to the transmission of the deposit of faith, unity of life and doctrine. Thus, witnessing to

Christ and imitating him is, for them, the same thing insofar as they show by their attitudes that the kingdom of God has come in Jesus. By Jesus being *Ome Mma* (Good-Doer), they accept that the period of the history of salvation has dawned in their life-world, contexts and situations. As in Luke-Acts historiography, some of the non Igbo-speaking communities see themselves as true reflections of the local churches that are continuing the work of Jesus *in terra Africana*. In this same guise, they defend the idea that Jesus ever lives in the midst of their churches. To some of the Pastors, Lk 11,20 donates the view that Jesus' proclamation of God's eschatological Reign is ever present on earth. Again, for the Igbo-speaking RC Charismatics and other largely Igbo denominations who glory in miracles galore, when demons are cast out site *n' ikpoku Aha Jisus* (by invoking the name of Jesus), it is a sign that *Ike Chukwu* (the Power of God) is present in their midst and empowers them to perform miracles in and through the name of Jesus. Thus, members see themselves as the churches in which the Reign of God is manifested. God's rule operates, they sincerely believe according to Luke, in the hearts of men (Lk 17,20).

11. John and The Book of Revelation

From the Johannine section of the NT, ten titles are recorded largely from the AICs, the Pentecostals and the New Generation Churches. Some of these organizations have powerful Pastors and Preachers who are quite evangelical in orientation. From their literal perception of the Bible (Manus 1998b), they have evolved christologies such as *Jesus Nwa Chukwu si n' igwe bia* (God's Son who had come from Heaven), Meal Giver, Sufferman, *Okwu Chukwu* (God's Word) and Chairman at Wedding Reception. Indeed, these are titles inspired from this sector to help the African church leaders to domesticate the Christian Religion. Truly, that Jesus is God's Son descended from heaven is a significant Johannine high christology. We are surprised that such a category could be employed as a central theme in the preaching of the New Generation Churches. According to some of the members with whom we engaged in discussion, Jesus who has come to settle in our world now lives in their Redemption and Boot Camps, Rally Grounds and the Miracle Centres of their big branches in larger cities. The idea of Jesus' empowerment of the men and women leaders who minister at these grounds makes many of the respondents claim that their worship places and churches are Holy Lands where miracles and healings happen unceasingly. For the womenfolk, especially those of the Agbala Daniel, that Jesus is their Converter is an idea that hails from Jesus' encounter with the Samaritan woman at Jacob's Well at Sychar (Jn 4,7ff). For them, Jesus converts them, forgives them their sinful past and receives them into the church and empowers them to evangelize their kinswomen and men; a role they not only see as missionary but as nation-building in modern Africa (Manus 1987:121–135). And that Jesus is the Word of God is the real yardstick for the churches' measurement for Jesus' authoritative teaching. For them, Jesus speaks not his own words as such but the word he received from the Father who sent him (Jn 8,38; 12,49–50,13,18; 14,10). From my observation during our interactions, members of most of the churches

rightly consider the Book of Revelation as a visionary book whose ideas about the identity of Jesus is described rather in eschatological perspectives. For most of them, the Book of Revelation alone furnishes the idea that Jesus is Lamb, Triumphant Judge, Chairperson at the Marriage feast. These categories though expressed in conventional terms, point to Jesus' function in the end-time events in which their victorious members shall celestially participate.

12. *The Major Epistles of Paul*

Here we have received six titles. These designations suggest that the Epistles of Paul appear not so much recourse to in the preaching or daily readings of the local churches as much as the Gospels. The terms are re-interpretations of Paul's original conceptions. The titles have become acculturated to the Nigerian religio-cultural concepts in order to support members' taste for a localized spirituality being developed in the context of contemporary human experience in a world where people are often confused by myriads of evangelists who claim to possess legitimate authority to make truth-claims that can lead people to God. From the adherents of the New Generation Churches the idea that Jesus is the Picture of God is increasingly gaining wide acceptance. They know what a picture is: a visual image of a person or sometimes a mental image of a person or something. We were told that in their Bible Sharing Groups and discussions on 2 Cor 4,4; 15 and Col 1,15 / Phil 2,6, members are enjoined to accept Jesus as the true image of God and as the Beginning and the Firstborn (Patricia Maduka). This is considered Paul's way of teaching them about the heavenly relationship between the Father and the Son. For them, with these categories, Paul is, in most of his great letters, saying that the Glory of Christ and his headship of the Church are closely related. Thus, from their mental imaging of the person of Jesus, they picture what God is doing in their lives and settle with the idea that Jesus is the real picture through which they see the nature and benevolence of God as the father of all.

It is from Hebrews 2,17 that the Igbo-speaking members of the RCs, the Anglicans and strangely the C&S, and the leaders of the CCC told us that they agree with Paul on his vision of Jesus as a merciful and faithful High Priest (*Nnukwu Ukochukwu*) who serves none else than God. The Anglicans depose that Heb 4,14f,10 portrays the profile of the merciful high priest. From that text, they are taught that Jesus is Mediator, whose human prayers to God are ever heard (Heb 3,7) and that he is compassionate because he suffered (5,8). For them, and rightly, Jesus is High Priest after the order of Melchizedek (5,9f). Besides, *Nnukwu Ukochukwu* is a well received designation of Christ among the Episcopalian or the Presbyterian churches. Thus we found it a favourite term in the liturgical manuals of the Roman Catholics, the Anglicans, the C&S and the CCC; especially at their ordination ceremonies.

Based on Eph 1,10; Col 1,16–18, members of some of the denominations, especially those of evangelical persuasion, recognize the central significance of Jesus as Head of All Things. Our respondents made it amply clear to us that in a world where many people,

even »churched« persons, consider the neighbourhood as dominated by »principalities and powers«, and where earthly potentates and political juggernauts arrogate to themselves authority over life and death and control or monopolize the good things of life, the use of the designation Jesus is Head of All Things is a reflection of their deep faith in the Lordship of Jesus, Son of God, the Creator. In this light, the more educated members see Jesus as the great point of integration for all that is in heaven and on earth. Consequent upon this cardinal belief, Jesus becomes easily accepted as the Humble Man (Phil 2,8), the Man who is in God's nature (Phil 2,11) and the Head of the Body; namely the Church. By this designation, most of the literate groups firmly believe that Christ is superior. He is above all rulers, authority, power and dominion (Eph 1,21; Col 1,16; 2,10). By this reasoning, they express a typical Pauline teaching deep-rooted in the ecclesiology of Colossians and Ephesians, as most of the adherents of the CCC and the C&S agree that the glorification of Christ as Head of all things confers on him the position as Head of the Church (Eph 1,23). One learned Pastor of the CCC explained that he understands that Colossians and Ephesians offer insights into Christ's fullness. For him, it is on that basis that their Pastors carry on their warfare against the spiritual entities of the African world (Pastor Timothy Maxwell). For me, these six items, though not taken from cultural thought-forms, are key Pauline terms to which the local churches have religiously given African christological orientation.

13. *The Pastorals*

The questions asked on the Pastorals elicited some exciting responses that yielded seven designations: two from the Igbo-speaking Christians in the town and five from English-speaking Yoruba and Igbo groups on Campus. The Adventists (SDA) are one of the protagonist groups on the teaching that Jesus is Lord of End-time. From 1 Tim 6,14; 2 Tim 1,10; Tit 2,13, the Pastors of this church emphasize, even at Wedding ceremonies of their members, the appearance of the Lord Jesus Christ at the end of time as a necessary article of faith in the Church's teaching. And as well, the doctrine that the Parousia is near at hand has, for most members of the Anglican and the Pentecostal groups we discussed with, a frightening tenor. Quite frequently, their Pastors charge them to keep the Law of God and to be good stewards of all that have been entrusted to them until the appearance of our Lord Jesus Christ (1 Tim 6,14). They insist that the appearance of Jesus at the end-time should be made the object of Christian hope as on that Day Jesus will come as Lord and the righteous Judge.

From the Roman Catholics, the English-speaking Anglicans, the CCC and their like, the second coming of Jesus confers on or wins him the status, Saviour of the world (Tit 2,4; 3,6). These groups told us that belief in the appearance of Jesus shall be a salvific experience for all their members as Jesus is believed by them not only as Saviour but as their Saviour. We understood that the Pastors go further to read from the text that Jesus is nevertheless subordinate to God (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1). For them, it is God who has

made possible the appearance of Jesus that has abolished death and earned life to all those who are baptized and believe in Christ. When asked if the term »life« means prosperous life here in Nigeria or eternal life in the hereafter, we were informed that through Jesus the Saviour, the grace of God has appeared for salvation of all who believe and would desist from worldly passions (Tit 2,11f). In other words, all the members agree that the appearance of Jesus is the manifestation of divine salvation in the African world (Johnson Igwe).

The Igbo-speaking groups in virtually all the denominations informed us that as they read the Pastorals, they encounter Jesus as *Onye Nkuzi* (Teacher). When asked why, they said that Jesus is Teacher precisely by the exemplary life he led in his lifetime (Tit 2,11–14). They unanimously consider him their model for upright living and ethical life (1 Tim 6,13). For some of the more articulate ones *Agwa bu mma* (Virtue is character) and as such »Jesus saves because virtues save«. These groups extrapolate from their readings and interpretations of the Pastorals to our admiration, that Jesus was born into the world to save sinners (1 Tim 2,8). Their Pastors strongly emphasize to the hearing of their audience that Jesus is the only Mediator between God and man because he gave himself as ransom for all (1 Tim 2,5f). In the light of this status, Jesus is the Risen Lord whose pedigree is of David's Royal House (2 Tim 2,8). For the Yoruba-speaking side, the acceptance of Jesus as *Kabiyesi*, (*His Majesty*), is continually re-echoed (Manus 1991b, 1991c, 1998:18).

Jesus is the Word of God for many of the more literal Bible readers as the BLW; and for the CLF, he is God's final word. According to both churches, God has spoken his final word in Jesus. For the members of the BLW, the idea that Jesus is the Word of God is the central belief that confirms the believer in his/her faith. Members accept Jesus as the true and the last Word of God. And the members of the Mission churches are all agreed that Jesus is a Community Leader. In their own understanding and reading of this part of scripture, they see Jesus as one who has called the Christian community into being. And they believe strongly that the same Community receives from Jesus the mandate to continue his mission of proclaiming the kingdom until the parousia of the eschatological Son of God dawns.

14. Conclusion

The gains of this case study can be measured in many ways. Firstly, the assemblage of the different terms, titles, categories and designations with which Nigerian Christians are seeing, knowing and understanding Jesus as the Lord of the African church is good enough indication of the virility and development of African Christological spirituality. There is no doubt that this emerging religiosity reflects a phenomenon that is vitally touching every aspect of the personal and religious life of believers that, in turn, is revolutionizing the societal ethos. The paper has sufficiently demonstrated that the documentation of the manner the significance of Jesus is being expressed in the African cultures (especially in those of the Igbo and the Yoruba peoples of southern Nigeria) is a worthy venture towards

chronicling the emerging history of contemporary African Christian Theology. Besides, it notes well that the way the adherents of the local churches use the Bible in the light of their concrete historical situations and cultural religious experiences have influenced African Christians' articulation and imaging of the personality of the Christ of faith. The ninety titles collected just from twenty-two Christian organizations and churches in a town of no more than 1.2 million people stand to justify an earlier assertion of mine elsewhere that »... African portrayals of Jesus have today become uncountable« (Manus 1998:3). These distinctive indigenous portrayals of the Christ of the New Testament represent to a large extent the level and significance of the encounter between the increasingly vibrant African Christianity and the Christ of the Scriptures.

But where is the role of the Bible in this whole phenomenon? I like to argue that the discernment of the meaning of the Jesus Christ of the Gospels, of the Johannine Corpus, of Luke-Acts, the major Pauline Epistles, the Pastorals and the Book of revelation is shown by this study to have been expressed in conformity with the emerging interest in African Christian inculturation theology. The reasons why christological thought in Africa is being affected by cultural transformation is due to the increasing realization of the inadequacy of the missionary methods adopted in the presentation of the gospel message and the impoverishment of the designations of Jesus furnished by western historical models and interpretative methods. The achievement of this research, if anything at all, does not lie in the fact that christological constructs as the ones assembled here demonstrate how the revelation of Christ is being re-interpreted with African cultural thought-forms and idioms for Africans (Manus 1994:24) but in the fact that this sort of exposition of what the African eyes has seen of Christianity which I had, four years ago, prophetically stated in this *Journal*, will »determine what the Christian religion is going to be like in the 21st century« (Manus 1998:8). As a research done from the perspectives of basic Christian communities, there is no doubt that the findings may comprise ideas relative to the »Christology from below«. This is because most of the designations draw attention to how the biblical Christ is understood by simple folk Christians and what he accomplishes in their daily lives and in their believing communities in Nigeria and Africa in general. As these Africans regularly read their Bibles, they encounter in the real life activities of Jesus of Nazareth, God's self-disclosure in human history. Thus African Biblical Christologies are derived from the various responses given by African grassroots Christians and church-goers to the perennial question: Who do you say I am (Mk 8,29 and parallels). Here, I still consider my 1998 assertion regarding this question *ad rem*:

This is a question which is contextually being given expression in multifarious, autochthonous categories and symbols from various parts of Christian Africa by the episcopal authorities, the academia and the grassroots. In contemporary religious gatherings such as the open-air rallies, crusades of the New Religious Movements and the Healing Masses of the Roman Catholic priest-healers, the songs, testimonies, choruses, praise-songs and prayers uttered from the innermost being of African Christians – who Jesus is, what he has done and is doing in their lives and in the world in which they live – is authentically disclosed (Manus 1998:5).

A major finding that emerges from the designations and the expositions given by the Pastors and several of their flock themselves is that African Christians define Jesus in his functionality. This is quite reasonable to infer; especially when one realizes that most of the responses have been drawn from *biblicalized* indigenous anthropological terms with which the functionality of Christ is spontaneously verbalized. Thus I hold strongly to the view that African christologies are intensely inspired by the original orientation of the senses of New Testament texts in which Jesus' activities and ministry are depicted in functional rather than in ontological terms (Murray 1964:40–41). For the groups we dialogued with, Jesus' question »... who do you say I am?« is not asked to seek explanation about his nature but about his reconstruction of the broken world of suffering humanity. Thus most African Christians as simple folk Bible readers do extrapolate from the New Testament narratives the significance of Jesus in the African church and society, a world which they do not find quite dissimilar to that of the First Century Palestine and the culture of the eastern Mediterranean.

In sum then, that this paper has been able to initiate the documentation of the latent Nigerian biblical christologies represents a milestone in contemporary Missiological agenda on the development of African Christian Theology and in holistic theological education in Africa. Several of the titles and designations indicate foresightfully that the burgeoning African Christianity is developing its own tradition on the accumulation of massive soteriological christologies whose *leitmotifs* are anchored on what God continues to do through the name, person and work of Jesus in the lives of African Christians. My recommendation is that for an adequate chronicling of the history of the Theology of African Christianity, the search for grassroots' bible-based christologies must relentlessly be further pursued in culture after culture in the African Continent.

15. Works and Persons Consulted

- Enoch ADEJOBI, Pastor in the BLW, OAU Campus, Sunday 19. April, 2000.
- Misty BASTIAN, Married in the Water: Spirit Kin and Other Afflictions of Modernity in Southeastern Nigeria, in: *Journal of Religion in Africa*, 27 (1997) 116–134.
- Kwame BEDIAKO, How is Jesus Christ Lord? – Aspects of an Evangelical Christian Apologetics in the Context of African Religious Pluralism, in: *Exchange. Journal of Ecumenical Research*, 25 (1996) 27–42.
- Raymond BROWN, *An Introduction to New Testament Christology*, Geoffrey Chapman, London 1994.
- Bénèzet BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Theologie Interkulturell*, Band 1, Patmos Verlag, Düsseldorf 1986.
- Peter EGWU, Peter, a member of the Igbo Roman Catholic Community at Lagere, Ile-Ife, Sunday, 29 April, 2000.
- Raymond COLLINS, *John and His Witness*, Zacchaeus Studies: New Testament, The Liturgical Press, Minnesota 1991.
- Albert DENAUX (ed.), *John and the Synoptics*, (BETHL 101), Leuven University Press, Leuven 1992.

- Kwesi DICKSON, The African Theological Task, in: Sergio TORRES / Virginia FABELLA (eds.), *The Emergent Gospel*, Maryknoll, New York 1978.
- Johnson IGWE, member, St. Peter's Anglican, Iremo, Ile-Ife, Sunday, 16 April, 2000.
- Byang KATO, *Theological Pitfalls in Africa*, Evangel, Nairobi/Kisumu 1975.
- Patricia MADUKA, A woman evangelist in the New Covenant, Wednesday, 12 April, 2000.
- Chris MANUS, The Centurion's Confession of Faith (Mk 15,39): Reflections on Mark's Christology and Its Implications in the Life of African Christians, in: *Bulletin of African Theology* 7 (1985) 172–195.
- Elijah – a nabi' before the »Writing Prophets«: Some Critical Reflections, in: *African Journal of Biblical Studies*. Journal of the Nigerian Association of Biblical Studies 1 (1986) 41–57.
 - Samaritan Woman (Jn 4,7ff): Reflections on Female Leadership and Nation Building in Modern Africa, in: *African Journal of Biblical Studies* 2 (1987) Nos. 1 & 2, 52–63; also in: *African Christian Studies* 4 (1987) 73–84.
 - Miracle Workers/Healers as Divine Men: Their Roles in the Nigerian Church and Society, in: *Asia Journal of Theology* 32 (1988) 658–669.
 - The Community of Love in Luke's Acts: Some Sociological Exegesis of Acts 2,41–47 in the African Context, in: *The West African Journal of Ecclesial Studies* 2 (1990) 11–37.
 - »King-Christology«: The Example of the Aladura Churches in Nigeria, in: *Africana Marburgensis* 24 (1991) 28–46.
 - Jesu Kristi Oba: A Christology of Christ the King Among the Indigenous Christian Churches in Yorubaland, Nigeria, in: *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 311–330.
 - »King-Christology«: Reflections on the Figure of the *Endzeit* Discourse Material (Mt 25,31–46) in the African Context, in: *Acta Theologica, Journal of the University of the Orange State*, Bloemfontein, SA, 11 (1991) 19–41.
 - *Christ, the African King*. New Testament Christology, Studies in the Intercultural History of Christianity (SIHC) Bd. 82, Verlag Peter Lang, Frankfurt/Main 1993.
 - The Relevance of African Christology in the African Synod: Reflections on the Inculturation Portions of the Instrumentum Laboris, in: *Encounter. A Journal of African Life and Religion*, Rome, 3 (1994) 15–17.
 - The Wiles of Satan According to the Temptation narratives: An Inter-Cultural Exegesis in the Context of the Nigerian Religions, in: *Orita. Ibadan Journal of Religious Studies*, Dept. of Religious Studies, University of Ibadan, Nigeria 30 (1998) 21–40.
 - The Use and the Role of the Bible in Three New Religious Movements in Nigeria, in: J. KRASOVEC (ed.), *Interpretation of the Bible*, Scheffield 1998, 1805–1825.
 - African Christologies: The Centre-piece of African Christian Theology, in: *ZMR* 82 (1998) 3–23.
- Timothy MAXWELL, Pastor of the CCC, Saturday 15 April, 2000.
- John MBITI, The Biblical Basis for Present Trends in African Theology, in: Kofi APPIAH-KUBI / Sergio TORRES (eds.), *African Theology en route*. Papers from The Pan-African Conference of Third World Theologians, Maryknoll, New York 1979.
- Nicholas MBOGU, Christology in Contemporary Africa, in: *African Ecclesial Review* 33 (1991) 214–230.
- Jesse MUGAMBI / Laurenti MAGESA (eds.), *Jesus in African Christianity: Experimentation and Diversity in African Christology*, Nairobi 1989.
- John Courtney MURRAY, *The Problem of God*, Yale University Press, New Haven 1964.

- Anthony NKWOKA, Jesus as Elder Brother (Okpara): An Igbo Paradigm for Christology in the African Context, in: *Asia Journal of Theology* 5 (1991) 87–103.
- Charles NYAMITI, *Christ As Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru, Zimbabwe 1988.
- — African Christologies Today, in: Robert SCHREITER (ed.), *Faces of Jesus in Africa*, London 1992.
- Jem OGUGOGHO, *A Study of Evangelization as Spiritual Warfare in Nigeria*, Ph.D Dissertation, Department of Religious Studies, Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigeria 2000.
- Cletus OKARA, Pastor, RCCG Ajebandele, Ile-Ife, Sunday 16, April, 2000.
- Bolaji Olukemi OLAYINKA, *Female Leaders of New Generation Churches as Change Agents in Yorubaland*, Ph.D Dissertation Supervised by me and defended in December, Department of Religious Studies, Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigeria 2000.
- Michael OMOTOLA, Pastor, CAC, Ilare, Ile-Ife, Sunday 23 April, 2000.
- John POBEE, *Towards an African Theology*, Nashville 1979.
- Kenneth ROSS, Current Christological Trends in Northern Malawi, in: *Journal of Religion in Africa* 27 (1997) 160–176.
- Aylward SHORTER, *The African Contribution to World Church*, Kampala 1972.
- Justin UKPONG, The Immanuel Christology of Matthew 25,31–46 in African Context, in: John POBEE (ed.), *Exploring Afro-Christology*, SIHC Bd.79, Verlag Peter Lang, Frankfurt/Main 1992, 55–64.
- — Jesus' Prophetic Ministry and Its Challenge to Christian Ministry, in: *Africa Theological Journal* 22 (1993) 176–185.

Zusammenfassung: Für christliche Theologie ist die Christologie das Herz der christlichen Religion. Dessen bewusst haben afrikanische Theologen ernstlich begonnen, die Identität Jesu Christi in der Vorstellung afrikanischer Christen zu erfassen, wie sie in deren Glaubensbegegnung mit dem Herrn des Lebens entsteht. Das phänomenale Wachstums des Christentums auf dem afrikanischen Kontinent im Blickfeld, konfrontiert uns diese Arbeit mit einer eingehenden Erforschung konfessionelle Grenzen überschreitender christlicher Basisgemeinschaften in der Universitätsstadt Ile-Ife im Südwesten von Nigeria, wo andere ethnische Gruppen als Wanderarbeiter und Händler leben. Mit Hilfe von Interview- und Gruppendiskussionmethoden wurden ihre eigenen Ausdrucksweisen der Darstellungen Jesu im Neuen Testament anhand von generativen Fragebögen ermittelt, die an die Anhänger verteilt wurden. Die neunzig eingesammelten Antworten zeigen, dass die Kirchenmitglieder die Bedeutung der Person und Arbeit Jesu von ihrem persönlichen Leben und ihrer täglichen Existenz her deuten und verstehen. Die Arbeit folgert daraus unter anderem, dass diese latenten nigerianischen Bibel-abgeleiteten Christologien pragmatische Aspekte reflektieren, die die zeitgenössische Missionswissenschaft ernst nehmen muss, will sie die auf Inkulturation bedachte Evangelisation im Afrika des 21. Jahrhunderts nicht beeinträchtigen.

Summary: Christian theology admits that Christology is the heartbeat of the Christian Religion. Aware of this fact, African theologians have earnestly begun to chronicle African Christians' identity of Jesus, the Christ as He is experienced in their faith encounter with the Lord of life. Given the phenomenal growth of Christianity in the African continent, this paper treats us to a painstaking research done on grassroots Christian communities cut across denominational lines in a University town, Ile-Ife, in the southwest of Nigeria where other ethnic groups live as migrant workers and traders. With the interview and group discussion approaches, their own articulations of the portrayals of Jesus in the New Testament were ferreted with generative questionnaires administered to the adherents. Ninety responses collected indicate that the church-members understand the meaning of

the person and work of Jesus in their personal lives and daily existence. The paper concludes, among other things, that these latent Nigerian Bible-derived christologies reflect pragmatic ingredients contemporary missiology can only afford to dismiss at the detriment of inculturalization evangelization in Africa of the 21st century.

Sumario: Para la teología cristiana, la cristología es el corazón del cristianismo. Consciente de ello, teólogos africanos han comenzado a investigar la identidad de Jesucristo en la mentalidad de cristianos africanos, tal como ésta se desarrolla en su encuentro con el Señor de la vida. Teniendo en cuenta el gran crecimiento del cristianismo en el continente africano, el artículo nos confronta con una investigación de las comunidades de base cristianas, que se saltan las fronteras confesionales, en la ciudad y centro universitario de Ile-Ife en el suroeste de Nigeria, donde diferentes grupos étnicos viven como trabajadores temporeros y comerciantes. Con ayuda del método de entrevistas y discusiones en grupos así como por medio de cuestionarios generativos repartidos entre los miembros de las comunidades se ha investigado la recepción personal de la visión de Jesús en el Nuevo Testamento. Las noventa respuestas recogidas muestran que los miembros de dichas comunidades interpretan y comprenden el significado de la persona y la obra de Jesús a partir de su propia vida y existencia. El artículo deduce de ello entre otras cosas que estas cristologías latentes nigerianas, sacadas de la Biblia, reflejan aspectos pragmáticos que la misionología actual debe tener en cuenta, si no quiere poner trabas a la evangelización inculturada de África en el siglo XXI.

ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN UND AFRIKANISCHE UNABHÄNGIGE KIRCHEN: CHANCE ODER BELASTUNG FÜR DIE ÖKUMENE?

Das Beispiel der Kimbanguistenkirche

von Claude Ozankom

Im August 1969 wurde »l'Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu« (EJCSK)¹ in den Weltrat der Kirchen aufgenommen.² Damit wurde zum ersten Mal eine afrikanische unabhängige Kirche, nicht ohne Bedenken, dennoch mit eindeutiger Mehrheit Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK).³ Dieses Ereignis machte nicht nur die Kimbanguistenkirche in der christlichen Weltöffentlichkeit bekannt, sondern lenkte zugleich die Aufmerksamkeit auf das Phänomen »Afrikanische Unabhängige Kirche«. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass diese verhältnismäßig neuen Formen kirchlicher Gemeinschaften allgemein als eine Selbstverständlichkeit im christlichen Raum angesehen werden und die Auseinandersetzung mit der durch die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen hervorgerufenen Herausforderung hinreichend geleistet ist. Einen Ansatz solcher Aufarbeitung streben die nachfolgenden Ausführungen an. Konkret geht es darum, am Beispiel der Kimbanguistenkirche die Gestalt einer sogenannten Afrikanischen Unabhängigen Kirche näher zu erläutern. Zum anderen soll die durch die Mitgliedschaft der Kimbanguisten im Ökumenischen Rat der Kirchen entstandene neue Situation erörtert werden.

1. Die »Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu«

»L'Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu«⁴ geht auf das Wirken von Simon Kimbangu zurück. Nach einer Zeit im Untergrund wurde sie am 24.

¹ Deutsch: »Die Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu.«

² Vgl. CENTRAL COMMITTEE OF THE WCC (Hg.), *Minutes and Reports of 23rd Meeting*, Canterbury, August 1969, Genf 1969, 11.

³ Insgesamt sind bis zum heutigen Tag nur sieben Afrikanische Unabhängige Kirchen in den ÖRK aufgenommen worden. Die Liste der dieser neuen Form christlicher Ekklesialität zuzurechnenden Aufnahmekandidaten ist jedoch lang. Dass der Eintritt in den ÖRK für eine Afrikanische Unabhängige Kirche keineswegs als Selbstgänger anzusehen ist, wird vermutlich im Zusammenhang des Ganzen der vorliegenden Ausführungen deutlich.

⁴ Die Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu betrachtet den Tag der ersten Krankenheilung durch Simon Kimbangu (am 21. April 1921) als den Tag ihrer Gründung.

Dezember 1959 von der damaligen Kolonialmacht (Belgien) als religiöse Bewegung anerkannt und hat sich seitdem als ekklesiale Gemeinschaft⁵ vor allem im Gebiet der heutigen Demokratischen Republik Kongo (früher: Zaire) etabliert.

1.1 Zur Ekklesialität der EJCSK

Die Kimbanguistenkirche zählt zu den Ausdrucksformen christlichen Glaubens, die im ausgehenden 20. Jahrhundert zu entgegengesetzten Stellungnahmen Anlass gegeben haben.

M.E. hängen die auseinanderdriftenden Beurteilungen letztlich damit zusammen, dass die Kimbanguistenkirche zumindest anfangs eher als eine charismatische Bewegung einzustufen war, die weder über ein feststehendes Lehrgebäude verfügte noch eine lange Tradition aufwies. Das Fehlen einer Systematik erschwert eine annähernd angemessene Einschätzung der »Kirchlichkeit« der EJCSK. Denn das, was dem Beobachter in der Predigt, in der Symbolik, in den Gesängen und Gebeten usw. entgegentritt, ist Verkündigung, gelebter Glaube und nicht so sehr dogmatische Darlegung. Trotzdem ist es notwendig, die Frage nach der »Kirchlichkeit« zu stellen. Im Folgenden soll daher versucht werden, das »kirchliche Selbstverständnis« der Kimbanguisten zu skizzieren, und zwar ausgehend von drei Grundelementen, die für die Ekklesialität einer jeden christlichen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft wesentlich sind – nämlich: Amt, Schrift und Sakramente –. Im Horizont dieser ekklesialen Grundelemente soll sodann die Brisanz der mit der Aufnahme der EJCSK in den ÖRK gegebenen neuen Situation für die Ökumene untersucht werden.

1.1.1 Die Schrift in der Kimbanguistenkirche

»Ich hinterlasse Euch nichts anderes als die Bibel. Lest sie und ihr werdet darin finden, was ihr braucht.« Diese Worte des Simon Kimbangu an seine Anhänger unter dem Eindruck seiner Verhaftung durch die belgische Kolonialbehörde sind aufschlussreich, nicht nur weil sie das große Gewicht, das er der Schrift zusisst, zum Ausdruck bringen, sondern auch weil sie, nach Ansicht der Kimbanguisten, das geistliche Vermächtnis ihres Gründers darstellen. Auf diese Worte verweisen die Kimbangu-Christen, um den Stellenwert der Schrift für ihren Glauben zu dokumentieren. Tatsächlich bezeugt die Kimbanguistenkirche die Heilige Schrift als Wort Gottes und sich selbst als die Gemeinschaft derer, die sich dem Wort Gottes verdanken, es hören und ihr Handeln danach orientieren.

Dieses Wort Gottes ist ein lebendiges, dynamisches – ein Wort, durch das Gott selbst unfehlbar, zunächst durch die Väter und die Propheten und letztlich und endgültig durch

⁵ Vgl. Marie-Louise MARTIN, Afrikanische Gestalt des Glaubens: Die Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu, in: *Evangelische Missionszeitschrift* 28 (1971), 16–29, hier: 25; Walter J. HOLLENWEGER, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen*, Göttingen 1997, 88ff.

seinen Sohn sich selbst mitteilt. Dass das in der Schrift enthaltene Wort Gottes die alleinige Quelle von Theologie und Glaube ist, kommt eindeutig dadurch zum Tragen, dass Predigt, Gesänge, Gebete, kurzum alle liturgischen Handlungen stets bibelbezogen sind. Mit dieser Bibelzentriertheit gehört der Kimbanguismus in die Nähe der reformatorischen Kirchen.

1.1.2 Die Sakamente

Die Kimbanguistenkirche sieht das Fundament ihrer Sakamente im Zeugnis des Neuen Testaments und in der Einsetzung durch Jesus Christus. Im Einzelnen handelt es sich um vier Sakamente: Taufe, Abendmahl, Eheschließung und Amt. Besondere Aufmerksamkeit verdienen in diesem Zusammenhang die Taufe und das Abendmahl. Die Taufe wird nicht mit Wasser, sondern nur durch Handauflegung gespendet. Sie wird nur von Erwachsenen (ab dem 12. Lebensjahr) empfangen⁶ und entspricht der in den Pfingstgemeinden praktizierten Geisttaufe. Die Feier des Abendmauls wurde 1971 eingeführt und findet dreimal im Jahr, nämlich zu Ostern, am 12. Oktober, dem Todestag von Simon Kimbangu, und zu Weihnachten statt. Anstelle der in den anderen Kirchen üblichen Elemente Brot und Wein werden Elemente aus der afrikanischen Umwelt verwendet⁷: Kekse aus einer Mischung von Bananen, Kartoffeln und Mais sowie ein aus Honig und Wasser zubereiteter Trank.

1.1.3 Das Amt

Nach dem Selbstverständnis des Kimbanguismus wurden neben Simon Kimbangu seine Frau, seine Söhne und andere Menschen, u.a. seine unmittelbaren Mitarbeiter (die sogenannten »Opferer«) in besonderer Weise mit dem Heiligen Geist gesalbt. Für den Zusammenhalt der Kimbanguistenkirche ergibt sich Folgendes: Nach der Verhaftung des Gründers wurde die Verantwortung seiner Frau und später einem der Söhne als geistlichem

⁶ Kinder unter dem 12. Lebensjahr hingegen werden nur gesegnet; bei Übertritt in die EJCSK entfällt die Geisttaufe bei getauften Christen anderer Konfessionen. Die von ihnen empfangene Taufe wird als gültig und somit als nicht wiederholbar angesehen. Für solche Christen wird nur gebetet.

⁷ Mit dieser »Afrikanisierung« der Abendmahlsfeier setzte sich im Kimbanguismus jene Überzeugung durch, nach der Jesus im Grunde das Gleiche tat, als er beim letzten Abendmahl Brot und Wein, die repräsentativsten Nahrungsmittel der damaligen Umwelt nahm. Der Einigung auf die afrikanischen Elemente ging aber insofern ein besonders schwieriger Prozess der Entscheidungsfindung voraus, als sich die Mitglieder der EJCSK aus verschiedenen christlichen Kirchen und Denominationen zusammensetzten. Es gab unter ihnen ehemalige Protestanten, Katholiken, Zeugen Jehovas, Anhänger der Heilsarmee usw. Viele waren aber von keiner bestimmten konfessionellen Herkunft. Die Durchsetzung einer Form der Abendmahlsfeier war daher ein schwieriges Unterfangen und verdankt sich nicht zuletzt der Weitsicht und geistlichen Ausstrahlung von Joseph Diangienda. Dass die Frage nach den für den afrikanischen Kontext angemessenen konstitutiven Elementen des Abendmauls kein spezifisch kimbanguistisches Problem ist, zeigt z.B. die Diskussion über dasselbe Thema im katholischen Raum. Einen Gesamtüberblick über den diesbezüglichen *status quaestionis* in den katholischen Kirchen Schwarzafrikas bietet u.a. René JAOUEN, *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris 1995.

Oberhaupt anvertraut. Letzterer bestellt durch »Ordination« geeignete Kandidaten zu Seelsorgern in den Gemeinden. Angesichts der Tatsache, dass der einzige noch lebende Sohn Kimbangus ein hochbetagter Herr ist, steht der Kimbanguistenkirche in absehbarer Zeit eine Entscheidung über die Besetzung des Amtes des geistlichen Oberhauptes bevor. Genauer: Es muss darüber entschieden werden, ob das höchste geistliche Amt anderen, klar definierten Kriterien außer der direkten Abstammung von Simon Kimbangu genügen muss. Schärfer formuliert: Es muss geklärt werden, ob und warum das Charismatische (= das geistliche Amt) »vererbt« werden soll».

2. EJCSK und Ökumene

2.1 Die Mitgliedschaft im ÖRK

Mit der Aufnahme der EJCSK in den Weltrat der Kirchen im August 1969 wurde ein Prozess der Information, des Austausches und der Annäherung zu einem Abschluss gebracht, der Jahre zuvor in mehreren Schritten verlief.

Die erste Etappe stellt der Empfang einer EJCSK-Delegation beim ÖRK in Genf (September 1966) dar, dem mehrere Besuche folgten. Zuvor hatte die EJCSK Verbindungen mit anderen kirchlichen Gemeinschaften aufgenommen, die sich für ihren Eintritt in den ÖRK als von entscheidender Bedeutung erweisen sollten. Hierher gehört z.B. die Teilnahme Joseph Diangiendas, des geistlichen Oberhauptes und Lucien Luntadilas, des Generalsekretärs der EJCSK an einer Tagung des »mouvement international de la réconciliation« in Aarhus vom 28. bis 31. August 1965. Dabei entstanden Kontakte zu IFOR und EIRENE, die im Jahre 1966 François Choffat und Jean Lasserre in den Kongo entsandten, mit der Vorgabe, die Möglichkeit der Zusammenarbeit mit der EJCSK zu untersuchen. Nach ihrer Rückkehr veröffentlichten sie einen Bericht, durch den die EJCSK v.a. in den Kirchen der Reformation (besonders in Frankreich und in der Schweiz) schlagartig bekannt gemacht wurde. Zwei Jahre später, nämlich im Frühjahr 1968, waren Willy Béguin und Marie-Louise Martin im Auftrag der moravischen Kirche (Schweiz) Gäste der EJCSK im Kongo und gaben nach ihrer Reise eine positive Einschätzung der EJCSK heraus.

Ermutigt u.a. durch die vielen Zeichen der Sympathie der westlichen Partnerkirchen bat die EJCSK im Juni 1968 offiziell um Aufnahme in den ÖRK. Um den Widerständen gegen dieses Beitrittsgesuch zu begegnen, verlangte der ÖRK von der EJCSK die Vorlage eines Glaubensbekenntnisses. Da ein solches eigenes Bekenntnis unbekannt war, wurden dem ÖRK eine »Base de l'EJCSK« und eine »Constitution de l'EJCSK« vorgelegt, die Zeugnis für die »Rechtgläubigkeit« der EJCSK ablegen sollten.

Auch wenn sich die Verhandlungen hinzogen, so wurde der Aufnahmeantrag doch noch anlässlich der Sitzung des Zentralkomitees des ÖRK im August 1969 in Canterbury (UK) behandelt. Freilich meldeten sich gegen dieses Beitrittsgesuch Widerstände. Dabei ging es hauptsächlich um drei Gesichtspunkte. Erstens schien die Kimbanguisten-Taufe

nicht »evangeliumsgemäß« zu sein. Zweitens begegnete man der Rolle Simon Kimbangus in der EJCSK mit besonderer Skepsis. Drittens befürchtete man negative Konsequenzen einer möglichen Aufnahme in den ÖRK auf die Arbeit der Missionare im Kongo selbst.

Nach ausführlichen Beratungen entschied sich die Mehrheit der Delegierten (bei drei Gegenstimmen und 3 Enthaltungen) dafür, die EJSCK in den Weltrat der Kirchen aufzunehmen.

2.2 ÖRK und EJCSK: Eine gegenseitige Chance

Angesichts der oben skizzierten erheblichen Probleme, mit denen der Eintritt der Kimbanguistenkirche in den ÖRK verbunden war, stellt sich die Frage, warum beide Seiten das eingeleitete Verfahren nicht unterbrochen, sondern bis zum positiven Bescheid im August 1969 durchgefoughten haben. Die zentrale These, die dem nachstehenden Versuch der Beantwortung der so formulierten Frage zugrundeliegt, lautet: EJCSK und ÖRK konnten den mit dem Aufnahmegesuch verbundenen Schwierigkeiten deshalb standhalten, weil beide Seiten das angestrebte Ziel als Chance ansahen, einen wichtigen Schritt in Richtung auf die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Christen zu tun. Dies gilt es näher zu erläutern.

2.2.1 Die Bedeutung der Aufnahme der EJCSK für den ÖRK

Der tiefste Grund dafür, dass die EJCSK trotz aller Probleme aufgenommen werden konnte, ist im Selbstverständnis des ÖRK zu suchen. Danach ist der ÖRK ein »Werkzeug zur Wegbereitung für die Einheit der Kirche«; ein Organ, »das die Einheit verkündet und schafft«. Als »Werkzeug« und »Organ« der sichtbaren Einheit steht der ÖRK allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften deshalb offen, weil ihre rechtmäßige Mitgliedschaft die Verwirklichung der Einheit aller Christen ein Stück weit vorantreibt. Freilich ist der Beliebigkeit damit keineswegs Tor und Tür geöffnet. Denn naturgemäß werden nur solche Mitglieder aufgenommen, die erklärtermaßen, »den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und danach trachten, gemeinsam zu erfüllen, wozu sie berufen sind zur Ehre des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.⁸ Grundlage für die Aufnahme in den ÖRK ist der christliche Glaube an den trinitarischen Gott gemäß der Heiligen Schrift und dem von den Aposteln überlieferten Glaubensbekenntnis.

Blickt man nun auf die EJCSK, so kann festgehalten werden, dass der ÖRK dieses m.E. wichtigste Kriterium, so wie es die oben skizzierten ekcllesialen Elemente darzulegen

⁸ Neben diesem theologischen Kriterium wird die Aufnahme in den ÖRK auch daran gemessen, wie groß die Anzahl der Mitglieder ist und wie selbstständig eine Kirche oder kirchliche Gemeinschaft ist.

versuchen, als erfüllt ansah. Bedenkt man aber, dass mit der EJCSK zum ersten Mal eine Afrikanische Unabhängige Kirche die volle Mitgliedschaft im ÖRK erwarb, so kann man diesen Umstand am ehesten als Öffnung gegenüber neuen, außereuropäisch-afrikanischen Formen christlicher Kirchlichkeit deuten. Dieser mutige Schritt des im August 1969 in Canterbury versammelten Zentralausschusses ist demnach als Chance dafür zu werten, dass die mit dem ÖRK gegebene Möglichkeit zu mehr »Katholizität« ein Stück weit Realität werden kann.

Diese positive Einschätzung darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass gerade die durch die EJCSK repräsentierte Neuheit zur Belastung für den ÖRK wurde⁹, wie man es beispielsweise der durch die Orthodoxen Kirchen formulierten Kritik entnehmen kann, die in der jüngsten Vergangenheit durch den Austritt der Orthodoxen Kirchen Georgiens (1997) und Bulgariens (1998) sowie durch die sogenannte Erklärung von Thessaloniki (1998) auf die Spitze getrieben wurde. Aufs Ganze gesehen kann diese Kritik zum einen auf die kulturelle Verschiedenheit und zum anderen auf konfessionelle Positionen zurückgeführt werden:

(1) Statistisch gesehen stammen gegenwärtig fast zwei Drittel der Mitgliedskirchen des ÖRK aus Afrika, Asien sowie aus dem Pazifikraum, während die Europäer bei seiner Gründung die Mehrheit stellten. Diese Veränderung der »Gewichte« hat dazu geführt, dass verschiedene kulturelle und religiöse Traditionen in den ÖRK Eingang gefunden haben, ohne dass die europäischen Mitgliedskirchen die damit verbundene neue Situation entsprechend verarbeiten konnten. Dies gilt in besonderer Weise für die Orthodoxen Kirchen deshalb, weil sie verhältnismäßig wenig in die angesprochenen Räume expandieren konnten und folglich auf die neue Entwicklung kaum vorbereitet waren. Zur kulturellen Verschiedenheit zählt es auch, dass Arbeitsweise und Gestaltungsstil z.B. auf Versammlungen des ÖRK, ja sogar die Erwartungen an solche Veranstaltungen ganz unterschiedlich ausfallen. Während die Europäer in der Regel gründliche Sitzungen abhalten wollen, interessiert dies die Afrikaner zuweilen nur bedingt: »Sie wollen feiern, diskutieren, Hearings halten, einen Markt der Möglichkeiten erleben.«¹⁰ Ein Weiteres ist damit verbunden: Die meisten Afrikanischen Unabhängigen Kirchen sind protestantischer Provenienz. Dies trägt dazu bei, dass die Orthodoxen Kirchen aufgrund der im ÖRK bis dato gültigen »Quotenregelung« eine Minderheit darstellen und somit ihre Positionen kaum zur Geltung bringen können.

In einer systematisch gewendeten Theologie sind die Vorbehalte der Orthodoxen Kirchen letztlich konfessioneller Natur und sind in engem Zusammenhang mit ekklesiologischen Konzeptionen zu sehen. Tatsächlich fällt es ihnen schwer, in der EJCSK sowie in den anderen neuen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im ÖRK Kirchen nach orthodoxem

⁹ Damit soll nicht behauptet werden, dass die Probleme und Schwierigkeiten des ÖRK ausschließlich mit dem Eintritt der EJCSK (und der übrigen Afrikanischen Unabhängigen Kirchen) zusammenhängen. Gleichwohl verschärfen sich dadurch die in der Hauptsache durch die Orthodoxen Kirchen und die Evangelikalen formulierten Vorbehalte gegenüber dem ÖRK.

¹⁰ Reinhard FRIELING, Oecumene – quo vadis? Anmerkungen zur Vollversammlung des ÖRK in Harare, in: *Matrieldienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 50 (1999) 1–2, hier: 1.

ekklesiologischem Verständnis zu erkennen. Denn recht verstanden ist die Kirche nach orthodoxer Auffassung »die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, die denselben Glauben und dieselben Sakramente haben und von Bischöfen, als rechtmäßigen Nachfolgern der Apostel, verwaltet werden.«¹¹ D.h.: Die Kriterien der Kirchlichkeit, nämlich Sakramente, Glaubensbekenntnis, Hierarchie in der apostolischen Sukzession sind nach Ansicht der Orthodoxie bei den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen im Allgemeinen und in der EJCSK im Besonderen nicht erfüllt. Aus diesem vorrangig theologischen Kriterium erwächst die Konsequenz, dass Interkommunion, gemeinsame Gottesdienste nicht möglich sind. Denn ein solches Vorgehen setzt »Glaubens- und Kirchengemeinschaft voraus und darf nicht als Mittel auf dem Weg zur Einheit benutzt und missbraucht werden.«¹²

Für die Orthodoxen Kirchen führt der Weg zur Wiederherstellung der sichtbaren Einheit unter den Christen vorrangig daher über die Klärung der ekklesiologisch-theologischen Fragen. Dass dies auf dem Fundament der eigenen Kirchenkonzeption zu geschehen hat, ist selbstverständlich, zumal die Mitgliedschaft im ÖRK keine Preisgabe der eigenen Ekklesiologie bedeutet. Tatsächlich kann der ÖRK in seiner Eigenschaft als »Instrument« und »Organ« kein ekklesiologisches Verständnis präjudizieren. Sein Kirchenbegriff ist vielmehr so angelegt, dass sowohl Kirchen mit katholisierenden Ekklesiologien, wie auch solche mit eher protestantischem Kirchenverständnis gleichberechtigt vertreten sein können. Dieser Befund ist genau betrachtet kein Nachteil. Vielmehr kann er, mit Blick auf die besondere Situation der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, als Chance im Sinne eines Ausgangspunkts für eine sachliche Auseinandersetzung der unterschiedlichen ekklesiologischen Positionen im ÖRK angesehen werden. Dies setzt aber voraus, dass beide Seiten die Bereitschaft entwickeln, ohne Überlegenheitskomplex¹³ und ohne den Druck, schnelle Ergebnisse vorlegen zu müssen, ihre Standpunkte zur Diskussion stellen. Für die Orthodoxen Kirchen bedeutet dies zudem mehr als bis dato geschehen, darauf zu vertrauen, dass der Heilige Geist die afrikanischen Brüder und Schwestern »in alle Wahrheit führen wird«¹⁴, und daran mitzuwirken, dass eines Tages eine Neuformulierung der Botschaft Jesu Christi vom afrikanischen Boden hervorgehen kann, die auch für den Rest der Christenheit

¹¹ Konstantinos DYOBOUNIOTES, Die Lehre der Griechisch-Orthodox-Anatolischen Kirche, in: Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, *Geschichte, Lehre und Auffassung der Orthodoxen Kirche*, Leipzig 1939, 55–74, hier: 66f; vgl. auch Constantin CALLINICOS (Hg.), *Griechisch-Orthodoxer Katechismus*, London 1928, 34; Heinrich DÖRING, *Kirchen unterwegs zur Einheit*, Paderborn u.a. 1969, 74.

¹² Athanasios BASDEKIS, Auf dem Weg nach Harare. Orthodoxe Kirchen und Ökumenischer Rat der Kirchen an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, in: *Catholica* (1998), 297–323, hier: 310. Diese Warnungen sind durch den ÖRK ernst genommen worden. Vgl. dazu Viorel IONITA, Orthodoxie und Ökumene, in: *Ökumenische Rundschau* 48 (1999), 190–201. Als Zeichen hierfür kann die Gründung jener Kommission gewertet werden, die Vorschläge zur Optimierung der Zusammenarbeit zwischen Orthodoxie und ÖRK erarbeiten soll.

¹³ Konkret wird es dabei darauf ankommen, wie sehr die nicht-euro-amerikanischen Mitglieder des ÖRK, bei denen Tendenzen zum Aufbegehren gegen das Christentum europäischer Prägung durchaus wahrnehmbar sind, die Bereitschaft aufbringen, die Beschäftigung mit theologischen Themen wie z.B. »Synkretismus« durch ihre zahlmäßige Überlegenheit nicht zu blockieren. Umgekehrt sollten die etablierten Kirchen, im Gefühl des sicheren Besitzes des depositum fidei, ihre eigene Geschichte und eigenen Kämpfe nicht vergessen und das Gespräch mit den neuen Kirchen weder verweigern, noch unter der Bedingung der Durchsetzung der eigenen Positionen durchführen.

¹⁴ Marie-Louise MARTIN, *Kirche ohne Weiße*, Basel 1971, 250.

»Bedeutung haben und dem ökumenischen Gespräch eine neue Dimension schenken könnte.«¹⁵

2.2.2 Der Eintritt in den ÖRK aus Sicht der EJCSK

In einem Brief vom 15. Juli 1969 an den Generalsekretär des ÖRK schreibt das geistliche Oberhaupt der EJCSK, Joseph Diangienda: »La coopération que nous voulons instaurer, nous la voyons plus spirituel que sur le plan matériel.«¹⁶ In dieser Stellungnahme klingt ein Zweifaches an. Zum einen wird geltend gemacht, dass das Aufnahmegesuch keineswegs durch die Aussicht auf mögliche finanziell-materielle Vorteile motiviert ist. Zum anderen aber wird unterstrichen und das ist hier das Wesentliche, dass die Beweggründe für den angestrebten Eintritt in den ÖRK geistlicher Natur sind.

M.E. ist diese Einschätzung auf dem Hintergrund der oben skizzierten Geschichte der EJCSK als »self-made-Church« naheliegend. In der Tat gestaltete die EJCSK den Prozess der »Konsolidierung« in eigener Regie und aus eigenen Mitteln, wobei ausländische Hilfe oder Zuwendungen zunächst kaum eine Rolle spielten. Nichtsdestoweniger waren die Verantwortlichen der Überzeugung, dass die Klärung der mit dem Prozess der Kirche-Werdung verbundenen Probleme sowie die Mitwirkung an der Lösung der die Welt bewegenden Fragen am ehesten im Zusammenwirken aller Christen zu leisten ist. Daher erweist sich der Eintritt in den ÖRK als Chance, die Verwirklichung des so umschriebenen Ansinnens entscheidend voranzutreiben. In diesem Sinne führte die durch die Aufnahme in den ÖRK entstandene Zusammenarbeit u. a. zur Gründung einer Theologischen Fakultät in Kinshasa, deren erste Leiterin die verstorbene schweizerische Professorin Marie-Louise Martin war. Ebenso gelang es der EJCSK, nicht zuletzt durch die mit der neuen Fakultät gegebene Möglichkeit verbesserter theologischer Ausbildung sowie durch die Verbindung mit anderen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, nach und nach aus der Isolation herauszukommen, das Bewusstsein als Kirche zu stärken, die eigene Identität zu artikulieren, einen Beitrag im Prozess der Verständigung und Annäherung aller Christen zu leisten und am weltweiten Einsatz der Christen für Frieden und Gerechtigkeit mitzuwirken. Eine m.E. besonders wichtige Rolle dürfte in diesem Zusammenhang der Mitgliedschaft im Bund der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen insofern zukommen, als die EJCSK dabei das Ziel verfolgt, nicht nur das Zusammenwirken aller Afrikanischen Unabhängigen Kirchen zu verbessern, sondern auch eine neue Qualität der Beziehungen zwischen den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und der weltweiten ökumenischen Bewegung zu initiieren und zu fördern. Grundlage hierfür ist, wie Walter J. Hollenweger resümiert, die kimbanguistische Ansicht, wonach eine kongolesische Kirche für sich allein keine vollgültige Kirche ist. »Denn die Kirche ist entweder universal, oder sie ist überhaupt nicht. Da die Kimbanguistenkirche von sich aus nicht universal sein kann, betrachtet sie den Ökume-

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Brief von Joseph DIANGIENDA an den Generalsekretär des ÖRK vom 15. Juli 1969 (Archiv des ÖRK).

nischen Rat als Instrument, um an der Katholizität der Gesamtkirche teilzuhaben, eine ekklesiologische Einsicht, die nicht wenigen Kirchen in Europa abgeht.«¹⁷

3. Eine katholische Interpretation der ökumenischen Relevanz der EJCSK

Betrachtet man den Prozess der Kirche-Werdung der EJCSK im Allgemeinen und das Tauziehen um ihre Aufnahme in den ÖRK im Besonderen, so ergibt sich folgendes Bild: Durch die Unterstützung engagierter westlicher Partner (u. a. der reformierten Kirchen und der Brüder-Gemeinde) gelang es, den Eintritt in den ÖRK (1969) und in andere kirchliche Institutionen (z.B. 1974 in die gesamtafrikanische Kirchenkonferenz) erfolgreich zu gestalten. Dieser Befund wirft verschiedene Fragen auf. Im Folgenden möchte ich zwei Punkte zusammenfassend erörtern, die die Frage nach der ökumenischen Relevanz der EJCSK aus katholischer Sicht klären helfen. Im Einzelnen handelt es sich um eine skizzenhafte Rekonstruktion der katholisch-kimbanguistischen Kontakte und um den Versuch einer theologischen Würdigung im Lichte der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

3.1 Die katholisch-kimbanguistischen Kontakte

Der katholisch-kimbanguistische Austausch verweist im Wesentlichen auf das Gebiet der heutigen Demokratischen Republik Kongo (früher: Zaire). Dabei kann festgehalten werden, dass es nach einer Phase abwartender bis ablehnender Haltung (v.a. in der Kolonialzeit) zu einer Phase vorsichtigen Abtastens kam, die schließlich zu einer offiziellen Zusammenarbeit führte. Heute werden die Kimbanguisten nicht mehr als »Konkurrenten«, sondern als »Partner« im ökumenischen Dialog wahr- und angenommen. Deshalb werden sie in den Prozess der Suche nach Wegen zur Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Christen sowie in das Mitwirken aller Christen bei der Lösung der krisenhaften Situation im Kongo von der katholischen Kirche selbstverständlich einbezogen.

Für diesen »Kurswechsel« im katholischen Raum können m.E. in der Hauptsache zwei Gründe namhaft gemacht werden. Zum einen hat die EJCSK im Laufe der letzten Jahrzehnte aufgrund des zahlenmäßigen Zuwachses an Mitgliedern derart an Bedeutung gewonnen, dass ein innerchristlicher Dialog ohne sie weder denkbar noch verantwortbar wäre. Zum anderen ist in theologischer Hinsicht das Interesse der katholischen Kirche am Austausch mit der EJCSK deshalb gewachsen, weil man sich von ihr im Horizont der zu leistenden Aufgabe der Inkulturation Anregungen verspricht. Wesentlich in diesem Zusammenhang ist aber, dass die Art und Weise, wie die Kimbanguisten z.B. in Liturgie,

¹⁷ Walter J. HOLLENWEGER, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen*, 80.

Gemeindeleben, Gottesverständnis, Symbolik, Rolle der Laien (insbesondere der Frauen) usw., die christliche Botschaft im alltäglichen Leben der Menschen in Afrika Wirklichkeit werden zu lassen versuchen, möglicherweise auch für den katholischen Bereich, positiv wie negativ, richtungsweisend sein könnte.

3.2 Theologische Würdigung im Lichte des II. Vaticanums

Der Versuch einer abschließenden theologischen Würdigung der EJCSK orientiert sich an den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche und über den Ökumenismus: Wenn die Kirche »gleichsam das Sakrament, das heißt, das Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«¹⁸ ist, und wenn das Kirchsein der außerkatholischen kirchlichen Gemeinschaften eben vom Gedanken der »Sakramentalität (Einheit von Zeichen und Bezeichnetem)« her¹⁹ zu begreifen ist, so eignet der EJCSK insofern Kirchlichkeit, als sie auf ihre Weise im Dienst der heilbringenden Einheit der Menschen mit Gott und untereinander steht.

Ekklesialität kann der EJCSK näherhin deshalb zugesprochen werden, weil sie, als eine kirchengeschichtliche Neuheit mit einem eigenen Gemeinschaftscharakter, ekklesiale Merkmale aufweist, die sie mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gemeinsam hat: Verkündigung der Frohbotschaft, Verwaltung der Sakramente, Förderung des kirchlichen Lebens, Verantwortung für die Verwirklichung der sichtbaren Einheit der Christenheit, Einsatz für die Verbreitung des Evangeliums, Fürsorge für die Armen, Eintritt für Frieden und Gerechtigkeit usw. Demnach könnte man der EJCSK »kirchliche Existenz« zuerkennen, sofern man dieses Kirchsein »als eine Partizipation an dem allumfassenden Heilszeichen, der Una Sancta, begreift, eine Kirchlichkeit freilich, die in einem großen, vielschichtigen und auch bisweilen paradoxalen Integrationsprozess in die eine Kirche, die das Ganzsakrament ist, hineinwächst.«²⁰

Geht man nun davon aus, dass der EJCSK zumindest eine Ekklesialität sui generis zu eigen ist, so lassen sich die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die ökumenische Bewegung auch auf sie anwenden. Auf diesem Hintergrund ist die EJCSK für den Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche, v.a. mit Blick auf den afrikanischen Kontext, von großer Bedeutung. Dies besagt, dass die Schritte, die katholischerseits zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit in die Wege geleitet werden, die EJCSK mit einbeziehen müssen, im Bewusstsein, dass – wie die übrigen nicht-katholischen Kirchen oder Kirchengemeinschaften –, die EJCSK das christliche Erbe auf eigene Weise empfangen und entwickelt hat und schließlich in die gemeinsame Einheit einbringen kann. Ein Weiteres ist damit verbunden: Der katholisch-kimbanguistische Dialog ist in einem engen Zusammenhang mit dem Einheitsbegriff zu sehen, der nach dem Duktus des ökumenischen

¹⁸ Lumen Gentium I, 1.

¹⁹ Alois GRILLMEIER, Kommentar zu Lumen Gentium I–III, in: *LThK*, E I, 156–208, hier 175.

²⁰ DÖRING, *Kirchen unterwegs*, 520.

Dekrets als »Integration« zu interpretieren ist. Diese nicht als bloße Rückkehr in den katholischen Raum, sondern vielmehr als »Integration« in eine »größere Fülle« verstandene Einheit impliziert zum einen, dass es für die katholische Kirche in den anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften genuin christliche Werte gibt, die in den eigenen Reihen nicht gebührend zum Tragen kommen. Zum anderen ist damit zugleich gesagt, dass die mit der angestrebten Wiederherstellung der sichtbaren Einheit aller Christen verbundene Notwendigkeit von Erneuerung und Reform ebenso auch für die römisch-katholische Kirche gilt.

Damit ist jene Grundlage skizziert, von der her ein Dialog zwischen Katholiken und Kimbanguisten möglich, ja notwendig ist, nämlich indem gesehen wird, dass auch die EJCSK zumindest auf eigene Weise ein Instrument des gottgewirkten Heils ist. Dies impliziert natürlich keine Anerkennung der vollen Kirchlichkeit, die nach katholischem Verständnis nur auf der Grundlage »des vollen Glaubensbekenntnisses, aller Sakramente und der in der apostolischen Sukzession stehenden Hierarchie«²¹ erreicht ist. Vielmehr geht es darum, ohne auf jegliche Kritik verzichten zu müssen, den bei den Kimbanguisten zu beobachtenden Prozess der Kirchewerdung mit Respekt, gespannter Geduld und Aufmerksamkeit im Dialog zum Lob Gottes und zum Wohl der Menschen zu begleiten.

Zusammenfassung: Durch die Aufnahme der »Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu« in den Weltrat der Kirchen (August 1969) wurde eine sogenannte »Afrikanische Unabhängige Kirche« zum ersten Mal Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen. Der vorliegende Artikel erläutert am Beispiel der »Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu« die mit den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen gegebenen neuen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens und erörtert zugleich die Frage nach den damit verbundenen Chancen und Fragen für den ökumenischen Dialog.

Summary: During the Canterbury-meeting of the Central Committee of the World Council of Churches (August 1969) the decision was taken to admit the »Church of Jesus Christ on Earth by the Prophet Simon Kimbangu« to the World Council of Churches. This event has since focused remarkable attention on the so called »African Indenpendent Churches«. The article analyses the most import elements of Kimbanguism and discusses the possibility of ecumenical dialogue.

Sumario: Con la admisión de la »Iglesia de Jesucristo en la tierra por el profeta Simon Kimbangu« en el Consejo Ecuménico de las Iglesias (agosto 1969), una de las denominadas »Iglesias Africanas Independientes« devino por primera vez miembro de dicho Consejo. Tomando como ejemplo a la mencionada Iglesia, el artículo presenta las nuevas posibilidades de expresión de la fe cristiana que permiten las Iglesias Africanas Independientes y discute también lo que esto supone para del diálogo ecuménico.

²¹ Ebd., 529.

Buchbesprechungen

Alt, Josef SVD: *Arnold Janssen. Lebensweg und Lebenswerk des Steyler Ordensgründers* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 70), Steyler Verlag / Nettetal 1999, 1085 S.

Der Autor ist uns seit mehr als zehn Jahren bekannt als Herausgeber der Briefe Arnold Janssens, des Gründers des Steyler Missionswerkes. Er bearbeitete die Briefe Janssens nach Südamerika, den Vereinigten Staaten, Neuguinea, Australien und China. Man könnte behaupten, dass er dessen mentalen Reisen genau folgte. Aber auch die Reisen von Janssen innerhalb Europas, die er mit der Absicht neuer Gründungen unternahm, wurden vom Autor aus den Archiven belegt. So entstand eine Art »Lesebuch« mit Texten Arnold Janssens, das vom Autor mit dem Arbeitstitel »Mit Arnold Janssen unterwegs« charakterisiert wurde (21). Lebensweg und Lebenswerk des Gründers werden nicht im luftleeren Raum stehen gelassen, sondern Schritt für Schritt kontextuell erklärt. Josef ALT, der bei der Generalleitung in Rom verantwortlich ist für die historische Abteilung, hat – verglichen mit den zwei früheren Biografen Hermann Fischer (1919) und Fritz Bornemann (1969) – die geschichtliche Situation und das Selbstverständnis Arnold Janssens klar herausgearbeitet. Die Reiseschilderungen und die »mentalnen Reisen« zu anderen Kontinenten werden mit vielen Zitaten belegt, in denen man entdecken kann, was den Gründer des Missionswerkes tief bewegt hat. Es zeigt sich, dass Arnold Janssen bestimmt nicht an Kontaktarmut gelitten hat. Sein großes Verantwortungsgefühl zwang ihn, vor Entscheidungen mit allen Behörden und Vertrauenspersonen Kontakt aufzunehmen. Seine vielen Reisen führten ihn nach Rom, Berlin, Wien, Köln, Münster, München, Luxemburg, Straßburg, Roermond usw. Das Ortsregister (1072–1077) macht klar, dass er sehr oft von Steyl aus diese schwierigen Reisen antrat. Dabei ging es ihm darum, die Erlaubnis für neue Missionshäuser in Europa oder für neue Missionsgründungen in den vier anderen Kontinenten zu bekommen. Mit vielen Personen hat Janssen gute Beziehungen gepflegt, besonders auch mit den Generalräten in Europa und mit seinen Missionaren in aller Welt. Das Personenregister ist deshalb sehr ausführlich (1063–1071). Wichtig sind auch das Sachregister und das detaillierte Inhaltsverzeichnis (1078–1085 und 5–9), denn darin entdeckt man, welche Anliegen behandelt wurden. Es ist erstaunlich, wie gewissenhaft und klug Arnold Janssen seine vielen Aufgaben während so vieler Jahre erledigt hat. Es versteht sich dann auch, dass die Mitbrüder auf der Grabplatte in der kleinen Friedhofskapelle den folgenden Text anbrachten: Dulcissimus In Christo / Arnoldus Janssen / Pater Dux Fundator / Noster / In Pace.

Wijchen

Arnulf Camps

Flusser, David: *Jesus* (rororo monographien 50632). Rowohlt Taschenbuch Verlag / Reinbek bei Hamburg (21. Auflage, überarbeitete Neuausgabe) 1999, 160 S.

Diese »völlig überarbeitete« Neuauflage seiner ihm »sehr am Herzen liegenden«, erstmals 1968 publizierten Jesus-Biographie legt der Verfasser »anlässlich des Jahres 2000« vor. David FLUSSER, der 1917 in Wien geborene jüdische Gelehrte, war bis 1988 an der Hebräischen Universität in Jerusalem Professor für jüdische Geistesgeschichte, Urchristentum und antike Religion. Im jüdisch-christlichen Dialog, der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Gang kam, wurde FLUSSENS Jesus-Buch intensiv diskutiert. Die vorliegende Publikation, die viele beeindruckende historische Abbildungen enthält, ist in elf Kapitel gegliedert (mit den Überschriften: die Quellen, die Herkunft Jesu, die Taufe, das Gesetz, die Liebe, die Moral, das Reich, der Sohn, der Menschensohn,

Jerusalem, der Tod). In seine Neuausgabe hat FLUSSER wichtige Ergebnisse der neueren Forschung eingearbeitet. So verweist er z.B. auf weitere Schriftrollen von Qumran, auf die Entdeckung des Sarges des Hohenpriesters Kaiaphas und des Ossuariums für Gebeine der Davididen. Im Kapitel »Der Sohn« bemerkt der Verfasser im Hinblick auf das innige Verhältnis Jesu zum himmlischen Vater (vgl. Matthäus 11, 25–27), dass wir bis zur Entdeckung des essenischen Schrifttums vom Toten Meer »ein solches hohes Selbstbewusstsein im antiken Judentum nicht gekannt« (102) haben. Seit der Entdeckung dieses Schrifttums sei klar geworden, dass der Jubelruf Jesu »der essenischen Hymnendichtung folgt«. Im Anhang seines Buches legt FLUSSER auch Zeugnisse verschiedener Gestalten der Geistesgeschichte über Jesus vor, so z.B. folgende Aussage Martin Bubers: »Gewisser als je ist mir, dass Jesus ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und dass dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann.« FLUSSERS Jesus-Buch ist noch immer sehr lesenswert. Es gibt Einblicke in die Glaubenswelt Israels und kann für alle, die am jüdisch-christlichen Glaubensgespräch interessiert sind, zu einer wertvollen Quelle werden.

München

Josef Kreiml

Schlette, Heinz Robert (Hg.): *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs »interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien« vom 20.–23.11.1996 an der Universität Bonn* (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Religionen 7), Borengässer / Bonn 1998, XIV + 217 S.

Der Buchtitel deutet an, worum es dem mit diesem Band dokumentierten Symposium ging: um die Frage, welche Kritik die verschiedenen Religionen wechselweise füreinander bedeuten können und welche interkulturellen Implikationen diese hat. Es ging also nicht, wie ja auch vermutet werden könnte, um die klassische Religionskritik – eine Kritik, die von außen an die Religionen herangetragen wird (vgl. das Vorwort des Herausgebers, 1–11, 1f). Nach SCHLETTE besteht das entscheidende Problem für eine Orientierung des religionstheologisch-religionskritischen Dialogs in der Frage der Kriterien. Denn die Frage drängt sich ja auf, was eine Religion überhaupt dazu berechtigt, an einer anderen Religion Kritik zu üben? Und was muss als Gemeinsames zumindest pragmatisch vorausgesetzt werden dürfen, um überhaupt eine Basis für einen gemeinsamen getragenen religionskritischen Dialog zu haben? Für SCHLETTE ist das Kriterium einer »Kritik an der Bedeutung und der Rolle der Religionen in Bezug auf die heutige politisch-öffentliche Menschheitssituation« (9), ob die jeweiligen Religionen das Humanum befördern oder nicht. Dass in der philosophischen Frage nach einer allgemeinen Akzeptanz dieses Kriteriums (neben anderen möglichen wie »die Vernunft«, »die Natur«) keineswegs Konsens herrscht, wird von SCHLETTE betont. Pragmatisch vorausgesetzt soll aber werden, dass die »Vermutung, dass die Menschheit auf das friedliche Zusammenleben programmiert ist« (ebd.) – auch wenn de facto die Realität anders aussieht – gegenüber alternativen Bestimmungen des Menschen die wahrscheinlichere ist und insofern auch den religionstheologischen Dialog leiten kann.

In vierzehn, im Einzelnen sehr unterschiedlichen, Beiträgen wird das Thema der Religionskritik ausgelotet. Diese im Einzelnen differenziert wiederzugeben und zu würdigen, ist nur schwer möglich. Deshalb soll versucht werden, das große Spektrum der Perspektiven, aus denen das Thema beleuchtet wird, anzudeuten. Hans WALDENFELS und Reinhold BERNHARDT gehen überblicksmäßig dem Thema der Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen durch das Christentum aus katholischer beziehungsweise aus evangelischer Sicht nach. Christian FREVEL arbeitet in seinem biblischen Beitrag heraus, dass es erst ab der Exilszeit zu einer ausgeprägten Kritik an anderen Religionen kam, wobei diese Religionskritik vor allem eines bezweckt habe: die Sicherung der eigenen Identität angesichts des externen Kulturdrucks. Wirklich wahrgenommen habe

diese letztlich intrareligiös bleibende Religionskritik die anderen Religionen aber nicht. (vgl. 74) Die religionskritische Perspektive auf das Christentum nehmen andere Beiträge, in thematisch breiter Fächerung, ein: zur buddhistischen Christentumskritik im modernen Japan Hidetaka KUKASAWA, zur neo-hinduistischen Kritik am Christentum Wolfgang GANTKE (mit kritischen Überlegungen zur Dialogfähigkeit des Hinduismus und zum hinduistischem Umgang mit dem Bösen), zur islamischen Kritik an der Religion Zarathustras Michael STAUSBERG. Wiederum auf Metaebene fordert Johann Baptist METZ das Eingedenken fremden Leidens als Voraussetzung aller Wahrheitsansprüche, also auch der der Religionen und deshalb auch des religionstheologischen Dialogs. Dem Thema der Menschenrechte in den Religionen widmet sich Christian TOMUSCHAT, mit Bezugnahmen auf aktuelle Kontroversen (Religionsunterricht) in der Bundesrepublik. Das Eindringen feministischer Kritik in den interreligiösen Dialog und die Chancen dieser Kritik beschreibt nachdrücklich Verena BÖLL. Vor dem Hintergrund der ökologisch-biosphärischen Problematik fragt Carl AMERY, ob die Religion hier noch einen konstruktiven Beitrag leisten könne. Ein spezifiziertes religionskritisches Kriterium wiederum führt Ryosuke OHASHI ein: das Lachen und seine jeweiligen Implikationen. Jacques WAARDENBURG schließlich widmet sich dem Thema der Religionskritik vor dem Hintergrund der europäischen Aufklärungs- und Emanzipationsprozesse sowie heutigen interreligiösen Begegnungen.

Versucht man ein Fazit der Lektüre dieses Bandes, so fällt dieses nicht leicht. Zunächst einmal kann man nur begrüßen, dass das ethische Kriterium des Humanum als eindeutiges und unverzichtbares Kriterium für den wechselseitigen kritischen Dialog vor dem Hintergrund des hier angesetzten Begriffs einer Religionskritik angesetzt wird. Die Durchsicht der Beiträge zeigt aber auch, wie schwer es fällt, angesichts des praktischen Dialogs auf dieses Kriterium konsequent zu insistieren, zumindest dann, wenn dieses näher bestimmt wird. Und dass in dem Moment, in dem das Spektrum religionskritischer Kriterien wieder ausgedehnt wird, etwa durch das der Selbstreflexivität der Vernunft und die damit gegebene Anforderung an den Rationalitätsstandard einer Religion, dieser Dialog noch komplexer wird, liegt auf der Hand. Ein solcher Hinweis soll aber nur andeuten, wie schwierig der ganze Themenkomplex der interreligiösen und interkulturellen Religionskritik ist und wie wichtig es ist, sich überhaupt auf das Gebiet einer gegenseitigen Befruchtung im Dialog durch Kritik zu wagen.

Münster

Magnus Striet

Stace, W.T.: *Zeit und Ewigkeit. Ein religionsphilosophischer Essay*, Lembeck / Frankfurt 1997, 202 S.

Warum man den bei uns eher unbekannten amerikanischen Philosophen W.T. STACE (1886–1967) lesen sollte, erläutert Wolfgang Neumann in einem kurzen einleitenden Essay. Er findet ihn klar und einfach soweit möglich, »technisch« soweit nötig und vor allem originell, in diesem Sinne auch immer unfertig. STACE sucht den Weg zwischen der natürlichen Ordnung und der göttlichen Ordnung, zwischen Naturwissenschaften und einer Philosophie, die offen ist für das Wort der Offenbarung. In Übersetzung vorgelegt wird nicht das letzte, sondern das für den weiteren Gedankengang wichtigste Werk aus dem Jahr 1952. In ihm will STACE einen Beitrag zum Konflikt zwischen der Religion und der naturalistischen Philosophie leisten und die Unvereinbarkeit beider zu überbrücken helfen. Der angebotene Lösungsvorschlag verdankt sein Problembewusstsein Kant, die Lösung aber eher Paul Tillich, der mit seinem Sinn für die Symbolhaftigkeit religiösen Redens und Denkens letztere auf eine andere Ebene verlagerte. Ihn selbst sieht er aber dann wiederum in einer Tradition, die sich bis in die Gegenwart fortsetzt und für die STACE dann R. Otto, Aurobindo, auch W. Kaufmann und F. Shehadi, also Vertreter verschiedener Religionen, nennt. Das Buch selbst besteht dann aus neun, unterschiedlich langen Essays, in denen der Autor sich angesichts der

heutigen Wissenschaft dem inneren Keim des Religiösen annähert. Kap. 1 fragt nach dem Wesen der Religion. Ausgehend von Whitehead, sieht STACE in der Religion den »Wunsch, ganz aus dem Sein und der Existenz auszubrechen, hinter die Existenz zu gelangen, hinein in jenes Nichts, wo das große Licht ist« (15). Dabei wehrt er alles Begriffene und Begreifliche ab, spricht er z.B. von der »selbstwidersprüchlichen Dreifaltigkeits-Lehre« (19): »Entweder ist Gott ein Mysterium, oder aber er ist gar nichts.« Damit ist Gott für ihn zunächst das »Negativ-Göttliche«, wie er es quer durch die Geschichte der Mystik findet (Kap. 2: 21–40). Da aber die Rede von Nichts und Leere leicht missverstanden werden kann, bedarf sie der Interpretation (Kap. 3: 41–64). Wenn aber – wie STACE erläutert – das »Negativ-Göttliche« besagt, dass Gott kein Prädikat zugesprochen werden kann, dann spricht das »Positiv-Göttliche« von den vom menschlichen Bewusstsein Gott zugesprochenen Prädikaten, von der Spannung zwischen positiv und negativ ist in Kap. 4 die Rede (65–86). Es folgt das Kap. 5, das dem Buch den Titel gegeben hat: Zeit und Ewigkeit (87–111). Mit dieser Thematik verbinden sich die aus den vorausgehenden Kapiteln ergebenden Fragen nach der Beziehung zwischen Gott und Welt, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Teilen und Universum, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit, vor allem aber die Frage nach der Anwesenheit Gottes in den zeitlichen Phänomenen der Welt. Interessanterweise greift STACE bei seinem »Gedanken-Gang« weniger auf die Geschichte der Philosophie als auf die der Religionen mit ihren Antworten zurück, wobei die Gemeinsamkeiten zwischen diesen stärker an die Wahrheit der Dinge heranzuführen scheinen als das Bestehen auf den Besonderheiten. Es geht ihm um das Verhältnis von ewigem Augenblick und zeitlichem Augenblick, um das Bewusstsein von ewigem Augenblick und natürlicher Zeit und die Legitimität menschlichen Sprechens. Freilich hätte der Versuch an Profil gewonnen, wenn STACE über die mystisch-metaphorische Sprache hinaus an dieser Stelle deutlicher die großen Konzeptionen der Theologie, etwa des Augustinus, und der abendländischen Philosophie mit ins Spiel gebracht hätte. So bleibt am Ende eine Feststellung, die in sich selbst im wahrsten Sinne des Wortes »fragwürdig« bleibt: »Es stimmt zwar, dass der ewige Augenblick von außen betrachtet eine Tatsache ist und einen Platz im Strom der Zeit einnimmt. Aber in sich selbst ist er keine Tatsache.« (111) Der Gedankengang findet dann seine Fortsetzung einmal in der Beschäftigung mit religiöser Symbolik (Kap. 6: 113–139), sodann in der Reflexion auf Wahrheit, Wirklichkeit und Illusion (Kap. 7: 141–162); letztere wird aber zugleich zu einem deutlichen Ausdruck von Aporetik: »Unnötig zu sagen, dass kein Philosoph, Logiker oder Mathematiker jemals die reine mystische Lehre vom illusionären Charakter der Welt, wie sie im religiösen Bewusstsein besteht, widerlegen kann. Dieses Bewusstsein liegt in einem Bereich, der für immer allen Beweisen und Widerlegungen entzogen ist.« (162) Hier erweist es sich als ein Mangel, dass STACE es unterlässt, die abendländischen Versuche der Vermittlung zwischen der jüdisch-christlichen Glaubenserfahrung und -überzeugung und der entsprechenden theologischen Reflexion sinnvoll in seine eigenen Überlegungen so einzubeziehen, dass sie dort einen wirklichen Ort hätten. Die Anleihen in der einen und anderen, vor allem aber in den asiatischen mystischen Traditionen wird am Ende keiner Tradition wirklich gerecht. Die Schlusskapitel »Der göttliche Zirkel« (Kap. 8) und »Mystik und Logik« (Kap. 9) bezeugen auf ihre Weise die Aporetik des Denkens, aber auch den Willen zum Respekt vor dem Mysterium und der Unbegreiflichkeit Gottes. Das Buch bleibt Zeugnis des Ringens eines denkenden Menschen.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Tworuschka, Udo (Hg.): *Heilige Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 2000, 318 S.

Wer bei den Religionen nach »Heiligen Schriften« Ausschau hält, bekommt in den meisten Fällen kein einzelnes Buch, sondern eine ganze Bibliothek in den Blick. Dies trifft schon auf die Bibel zu, erst recht auf die nur schwer übersehbaren Sammlungen der großen fernöstlichen Traditionen. Dabei

besteht häufig kein eindeutig abgegrenzter und abgeschlossener Kanon, wie er jüdisch, christlich und islamisch gegeben ist. Darüber hinaus variieren die Heiligen Schriften der verschiedenen Religionen erheblich in ihrem Fundierungscharakter, d.h. in ihrer Rückführung auf »Offenbarung«, »Erleuchtung«, »Einsicht« o.ä., damit auch in ihrer »Heiligkeit« und Verbindlichkeit. Schließlich zeigen sie in ihren literarischen Formen wie in ihren kultischen und alltagsweltlichen Verwendungszusammenhängen gewaltige Unterschiede. So ist jeder Überblick über die entsprechenden religiösen Zeugnisse genötigt, die besondere Auswahl und die bevorzugten Wahrnehmungsperspektiven zu rechtfertigen. Mit gutem Grund nimmt deshalb in dem zu besprechenden Buch das einleitende Kapitel des Herausgebers etwa denselben Umfang ein wie die einzelnen Beiträge.

Nach der erklärten Absicht sollen nur »die Heiligen Schriften großer lebender Religionstraditionen« (S. 2) vorgestellt werden, d.h. hier: Altes Testament (Jürgen von OORSHOT), Neues Testament (Nikolaus WALTER), Talmud (Karl HOHEISEL), Koran (Tilman SEIDENSTICKER), Schriften des Zoroastrismus (Manfred HUTTER), des Hinduismus (Carl-A. KELLER), des Buddhismus (Tomas OBERLIES), des Sikhismus (Christoph Peter BAUMANN), des Taoismus (Florian C. REITER), des Konfuzianismus (Bernd Michael LINKE), der Bahâ'î (Manfred HUTTER) und »Heilige Schriften in Neuen Religionen« (Renate PITZER-REYL). Bei der letzten Kategorie werden Gruppen unterschiedlicher Herkunft berücksichtigt: aus den USA die Mormonen und die Christliche Wissenschaft, aus Japan die Tenrikyo-Religion, aus Korea die Vereinigungskirche und aus Deutschland »Das Universelle Leben« oder auch »Heimholungswerk Jesu Christi« – damit ist die eingangs gesetzte Grenze »großer« Religionen allerdings deutlich überschritten.

Es liegt nahe, dass eine sachkundige und differenzierte Beschreibung dieser unterschiedlichen Literaturen heutzutage wissenschaftliche Spezialisten verlangt. Rückblickend kann man den Mut von Günter LANCKOWSKI bewundern, der es sich in seiner Abhandlung über *'Heilige Schriften'* (Stuttgart 1956) zutraute, diesen ganzen Bereich und darüber hinaus auch noch Pyramidentexte, Schriften der Mandäer und Manichäer, des Jainismus und Shintoismus selbst vorzustellen. Die Spezialisierung zeigt freilich auch nachteilige Folgen. Bei manchen der Beiträge bleiben die Perspektiven derart innerdisziplinär gewohnten Interessen verhaftet, dass sie den weiter gefassten Intentionen des Herausgebers wenig entsprechen. Wenn es nach diesem ginge, sollte jeweils über die Standardfragen der üblichen Einleitungsliteratur hinaus besonders beachtet werden, welche Bedeutung und Autorität die Schriften im Leben der Gläubigen haben, wie sie von Generation zu Generation vermittelt werden, wo und wie man sie verwendet, von welchen Riten sie umgeben sind und wodurch sie ihre beeindruckende Kraft entfalten. Stattdessen dominieren jedoch in vielen der Beiträge forschungsgeschichtliche Rückblicke, detaillierte Auflistungen von Textgruppen und Traditionen, knappe Inhaltsangaben und formale Beschreibungen. Somit machen die beispielhaften und dabei etwas zufälligen Ausführungen des Herausgebers »Vom Lehren und Lernen Heiliger Schriften« (im Buddhismus, Islam und Judentum, S. 6f), »Umgang mit Heiligen Schriften im Kult« (im Buddhismus, Hinduismus und Judentum, S. 14–24) und »Hermeneutische Streiflichter« (mit Blick auf Buddhismus und Hinduismus, S. 24–28) eher auf die Schwächen der folgenden Kapitel aufmerksam, als dass sie sie ausgleichen könnten.

Das im Prinzipiellen bedenklichste Kapitel ist das zum Alten Testament. Hier sind trotz aller Sachkundigkeit nicht nur die religionsphänomenologischen, sondern auch die theologischen Defizite gravierend. Schon die Überschrift lässt dringliches Problembeusstsein vermissen. Wer vom »Alten Testament« spricht, müsste die christliche Bibel im Blick haben; doch von ihr ist hier nicht die Rede. Die Ausführungen beschränken sich statt dessen auf die Geschichte der Schriften Israels und des frühen Judentums bis zur Durchsetzung des pharisäisch-rabbinischen Kanons sowie auf die Schriftauslegung und die Konzeption »Heiliger Schrift(en)« unter den Bedingungen der jüdischen Lehre von der schriftlichen und mündlichen Tora. Wenn dies unter der Überschrift »Altes Testament« steht, kann es weder dem jüdischen noch dem christlichen Schriftverständnis gerecht werden. Bezeichnenderweise muss der darauf folgende Beitrag zum Neuen Testament mit einem Abschnitt zum Alten Testament einsetzen, um so wenigstens in knappen Zügen etwas nachzuholen, was zuvor nicht bedacht worden war. Sachgemäß wäre es jedoch, wenn die jüdische Bibel und die

christliche – aus Altem und Neuem Testament – in eigenen Kapiteln behandelt würden (wie dies etwa in dem von Annemarie OHLER herausgegebenen Sammelband *»Heilige Bücher«*, Freiburg 1995, geschieht).

Als Folge der fachspezifischen Anlage des Buchs und der völligen Trennung der einzelnen Kapitel werden interreligiöse und -literarische Beziehungen nur dann wahrgenommen, wenn der geschichtliche Zusammenhang – wie beim Verhältnis des Koran zu den biblischen Traditionen – dazu nötigt. Erörterungen dessen, was »Heilige Schrift« vielleicht da und dort Unterschiedliches bedeuten könnte, finden demgemäß nicht statt. Sollten sich die Leser bei ihrem Durchgang durch die verschiedenen Kapitel diese Frage überhaupt stellen, wären sie mit ihr weitgehend allein gelassen. (Auch die knappen Ansätze des Herausgebers zu einem »Vergleich dreier Heiliger Schriften: Homologien und Analogien« – S. 4f zu Bibel, Koran und Tripitaka – vermitteln dazu nur wenig.) Das Buch bietet vor allem detaillierte Deskriptionen voneinander geschiedener literarischer Blöcke. Dementsprechend fehlen auch Hinweise darauf, welche religionstheologischen Erwägungen und Urteile von dieser Vielfalt heiliger Schriften ausgelöst werden. Man mag dies mit der Unterscheidung religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektiven rechtfertigen; aber schon die häufige Nennung von Theologie bei den biographisch-wissenschaftlichen Angaben zu den beteiligten Autoren (S. 315–318) macht eine solche Begründung fragwürdig.

Einer komprimierten Übersicht über die heiligen Schriften der Weltreligionen sind unausweichlich Grenzen gesetzt. Dazu gehört vor allem, dass sie ihre zentralen und fundamentalen Texte selbst kaum unmittelbar zur Sprache bringen kann. Dennoch ist es bedenklich, wenn deren ästhetische und rhetorische Dimensionen so unbeachtet bleiben, wie dies hier geschieht. Nur ganz selten wird wenigstens beispielhaft mit einigen Zitaten auf die sprachliche Ausdruckskraft der religiösen Zeugnisse hingewiesen. Doch mit dieser gerade hängt die Heiligkeit – das tremendum et fascinosum – heiliger Schriften eng zusammen. Deren Verpflichtungskraft und Anerkennung sind unter anderem entscheidend von ästhetischen und rhetorischen Faktoren abhängig (wie letztlich auch die Motivation der Leser dieses Buchs, sich über die gegebenen Grundinformationen hinaus die behandelten Texte selbst noch vorzunehmen).

Alles in allem geben die einzelnen Abhandlungen jedoch trotz der genannten Einschränkungen sachkundige und instruktive Übersicht. Eine tabellarische »Chronologie der Heiligen Schriften« sowie ein Personen- und ein Sachregister unterstützen diese Leistung des Buchs.

Düsseldorf

Hans Zirker

Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:

Prof. Dr. Bénézet BUJO, Rue de Lausanne 21, CH-1700 Fribourg; PD Dr. Dr. Frieder LUDWIG, Körzendorf 16, D-95491 Ahorntal; Prof. Dr. Ukachukwu Chr. MANUS, Kenyatta University, Dept. of Religious Studies, P.O. Box 43844, Nairobi, Kenya; Dr Martin OTT, GTZ, P.O. Box 31131, Lilongwe 3, Malawi; PD Dr. Dr. Claude OZANKOM, Kaiserplatz 1, D-80803 München.

Vorschau auf das nächste Heft:

Joachim G. PIEPK: Missionsorden im 21. Jahrhundert

Ottmar FUCHS: Mission (Missionsorden) – Auch im 21. Jahrhundert gefragt?

Franz WEBER: Inkulturation auf dem »Missionskontinent« Europa. Orden als Träger inkulturierter Evangelisierung

Heribert BETTSCHIEDER: Wandel im Missionsleitbild der Steyler Missionare

MISSIONSORDEN IM 21. JAHRHUNDERT

Das Thema des Heftes übernimmt die Thematik der letzten Tagung des wissenschaftlichen Arbeitskreises des IIMF in Siegburg »Missionsorden im 21. Jahrhundert« vom November 2001. Man sollte sich nicht vom etwas überzogen klingenden Titel abschrecken lassen – niemand kann Programme für ein neues Jahrhundert entwerfen, sie müssen vielmehr aus dem Kontext der Zeit heraus entstehen und sich bewähren. Es geht hier auch nicht um Programme, sondern um Standortbestimmungen. Mit dem 20. Jahrhundert ging zweifelsohne eine für die Missionsorden sehr fruchtbare Periode zu Ende. Das personelle und finanzielle Wachstum der Missionsorden spricht für sich. Die forcierte Verkündigung des Evangeliums in allen Kontinenten, die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in den klassischen Missionsländern und die steigende Zahl einheimischer geistlicher und missionarischer Berufe können als Erfolgsbilanz ausgewiesen werden.

Das II. Vatikanische Konzil 1965 brachte einen nicht intendierten und vielleicht unerwarteten Einschnitt in diese Erfolgsstory. Die revidierte Sicht vom Wert der Religionen, die Aufforderung zu einer lebendigeren Ökumene und nicht zuletzt die politische Emancipation der Missionsländer, verbunden mit der Forderung nach Eigenständigkeit in Sachen Religion und Weltanschauung, ließen die Missionsberufungen in den abendländischen Kirchen auf ein gegen Null tendierendes Maß zusammenschmelzen. Gleichzeitig gerieten die Missionsorden in eine Situation der permanenten Existenzrechtfertigung, die durch theologische Bewegungen wie die pluralistische Religionstheologie noch verstärkt wurden.

Eine Neubesinnung auf die missionarische Aufgabe der Kirche und insbesondere der Ordensgesellschaften fand in den letzten beiden Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts statt. Angeregt durch die theoretischen Vorgaben der lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Theologen sowie durch die verschiedenen neuen ekklesialen Praxismodelle der »Jungen Kirchen« bestimmte man »Mission« mehr und mehr in Richtung einer echten »Inkulturation« der christlichen Botschaft, eines »Dialogs« mit den Religionen, einer gelebten »Solidarität« mit den Armen dieser Welt. Jeder dieser Versuche besitzt seinen Wert in sich selbst, stellt aber jeweils nur einen Teilaspekt der missionarischen Aufgabe dar. Die Neuevangelisierung der Welt, wie sie von Johannes Paul II. gefordert wird, ist der umfassendere Begriff dieser Teilaspekte. Dadurch hebt sich die klassische territoriale Aufteilung in sogenannte christliche Länder und Missionsländer auf: hier eine sendende Kirche, dort eine empfangende Kirche; hier Missionshäuser zur Rekrutierung von Missionspersonal und Finanzen, dort Missionsstationen zur Verkündigung des Evangeliums und Verteilung projektbezogener Finanzmittel. Die Neuevangelisierung der Welt lässt überall die Notwendigkeit von »Mission« aufscheinen, besonders und gerade dort, wo man sich des Christlichen über Jahrhunderte sicher wähnte.

Das stellt die Missionsorden vor eine ganz neue Situation. Sie führt zu einem Umdenken in der Personal- und Finanzpolitik, vor allem aber zu einer theologischen Neubesinnung auf

die Grundlagen missionarischer Aktivität. Das Schlagwort »Das Zeitalter der Mission hat dem Zeitalter des Dialogs Platz gemacht« (Theodor AHRENS: Missionen des Dialogs? ZfM 26, 2000/1: 62) hat so manche Provinzialate und Ausbildungsstätten zukünftiger Missionare verunsichert. Ist der Dialog wirklich der Ersatz für Mission? Wohl kaum. Dialog besitzt keinen eigenen Verkündigungsinhalt, sondern ist eine reine Methode des mitmenschlichen Umgangs. Die missionarische Verkündigung kann und wird sich zwar des Dialogs als Methode bedienen, vor allem dann, wenn es sich um Bemühungen der menschlichen Annäherung zwischen den Religionen und um gemeinsame Grundlagen sozial-ethischer Werte handelt, die zu einem Überleben der Menschheit Voraussetzung sind. Die Kirche kann aber nicht auf die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi unter allen Völkern verzichten, will sie ihrem evangelischen Auftrag treu bleiben. Verkündigung des Evangeliums beinhaltet notwendigerweise den Aufruf zur »Umkehr« und zum »Glauben an das Evangelium« (vgl. Mk 1,15). Umkehr schließt einen Bruch mit der bisherigen Lebensweise und dem bisherigen Glauben ein, so dass das Evangelium Jesu Christi immer eine »Abkehr von alten Gewohnheiten« und eine »Hinkehr zu neuen Gewohnheiten« verlangt. Man nennt diesen Prozess »Bekehrung«, auch wenn das Wort in Ungnade gefallen ist.

Die Missionsorden an der Schwelle zum 21. Jahrhundert müssen sich dieser ihrer eigentlichen Aufgabe bewusst sein: Sie sind par excellence die Christen, die sich der missionarischen Verantwortung der Kirche verschreiben, damit die Welt das Leben habe. Je mehr das Leben der Welt durch den Menschen selber in Bedrängnis gerät, desto mehr gilt es, das wahre Leben in Jesus Christus zu verkünden und zur Umkehr aufzurufen. Ein Dialog mit den Anderen, der die Anderen in ihrer Andersartigkeit grundsätzlich belassen will, reicht dazu nicht aus. Nur wer das Leben dieser Welt in die Perspektive des Auferstandenen zu stellen vermag, wird zum Bewahrer des Lebens und Schützer der Natur. Schöpfungs- und Heilsauftrag bilden eine unzertrennliche Einheit, beide stellen den Menschen vor die Verantwortung gegenüber einem persönlichen Gott, der sich in Gemeinschaft und Liebe der Welt geoffenbart hat, damit sie den vollen Anteil an seinem Leben erhalte. Dialog, Inkulturation und Solidarität werden die klassischen Missionsmethoden grundlegend verändern. Sie werden aber nicht den missionarischen Verkündigungsaufrag als solchen ersetzen können.

Joachim G. Piepke

In diesem Heft werden die Referate der letzten Tagung des wissenschaftlichen Arbeitskreises des IIMF in Siegburg »Missionsorden im 21. Jahrhundert« vom November 2001 publiziert. Zum Thema dieses Heftes liegen der Redaktion weitere Beiträge vor, die 2003 in dieser Zeitschrift erscheinen werden. – Die Redaktion

MISSION (MISSIONSORDEN) – AUCH IM 21. JAHRHUNDERT GEFRAGT?

von Ottmar Fuchs

1. Am Beispiel eines Missionars

Um meine These in diesem Zusammenhang gleich vorweg zu sagen: Ich halte die Missionsorden angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation(en) und der globalen Herausforderungen für notwendiger denn je. Dies gilt dann auch für den wissenschaftlichen Reflex dieser These in einer gesteigerten (und gerade nicht reduzierten) Etablierung der Missionswissenschaften in den Theologischen Fakultäten. Diese Notwendigkeit verbindet sich auf Seiten der Identitäten der Missionsorden wohl mit einer neuen Rekonstruktion jenes Ursprungscharismas, dem sie sich verdanken, im Kontext der angesprochenen Situation und Herausforderung.

Ich beginne mit einer »phänomenologischen« Betrachtung unseres Themas, um von daher schrittweise auf die Grundstrukturen christlicher Mission im Horizont der gegenwärtigen Herausforderungen zu gelangen. Wenn ich diesen Einstieg etwas kühn zusammenbringe mit der Erkenntnistheorie eines Walter Benjamin, worin sich insbesondere am Extremfall zeigt, was prinzipiell der Fall ist,¹ dann ist das Denkbild der Mission vornehmlich an jenen Personen zu entdecken und zu schauen, die bis zum letzten Extrem den missionarischen Weg gegangen sind.

In folgendem Beispiel wird zugleich deutlich, wie künftig, das heißt im neuen Jahrhundert und Jahrtausend, christliche Mission zu geschehen hat, nachdem sie im letzten Jahrtausend so sehr auf gewalttätigen Sieg und flächendeckende Eroberung der Welt aus war, dass sie, trotz des vielen unschätzbar Guten, was sie auch geschaffen hat und was nicht geleugnet werden darf, doch immer in der Versuchung war und ihr allzu oft erlag, die anderen Menschen zur »Selbstingabe« (vom Entzug des Lebensgestaltungsrechtes bis hin zum Entzug des Lebensrechtes) zu zwingen als sich selbst diese Hingabe gegenüber den Anderen aufzuerlegen, was gleichzeitig damit verbunden war, die andersdenkenden und -glaubenden Menschen und Völker nur dann gleichstufig zu achten, wenn sie sich in die eigenen Bereiche integriert und mehr oder weniger ihre bisherige Identität aufgegeben haben. Die *vorgängige* Achtung *aller* Menschen als »Kinder Gottes« im Horizont der universalen Gnade Gottes war wohl eine Rarität ganz bestimmter Personen und Gemeinschaften.

¹ Vgl. dazu W. BENJAMIN, *Ursprung des Deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M. 1972, 16–31; O. FUCHS, *Heilen und befreien*, Düsseldorf 1990, 231–240.

An diesem Beispiel wird wohl auch klar werden, wie ein Mensch den qualitativen Sprung von der einen Strategie der Missionierung christlichen Glaubens in den anderen Modus seiner Vermittlung schafft, dazu durchstößt und sich dazu bewegen lässt. Damit kommt biographisch zum Ausdruck, was der Christentumsgeschichte an qualitativem Sprung zwischen der alten Epoche des letzten Jahrtausends und der hoffentlich neuen Epoche des kommenden Jahrtausends bevorsteht. Stößt die Kirche nicht zu dieser neuen Qualität und damit zu einer Radikalisierung seiner Identität vor, dann hat sie die Zeichen der Zeit und der Geschichte endgültig nicht erkannt und sie wird zu einer jener religiösen Sekten und Vereine verkommen, die ihr hauptsächliches Ziel in der Mitgliederwerbung sehen, und zwar mit allen möglichen Mitteln, um den eigenen Verein aufrecht zu erhalten. Nur ein qualitativer Sprung in jene Identität, die ihr im Angesicht des Kreuzes von dem eingeschrieben ist, dessen Namen es trägt, kann das Christentum davor bewahren, auf einer solchen Atrophiestufe seiner selbst zu verkommen.

Ich erzähle die Geschichte von Pater Rudolf Lunkenbein. Wir finden den Salesianerpater 1970 in Merúri bei den Bororo-Indios im Amazonasgebiet des Mato Grosso. Er hat den Auftrag, diesem Stamm das Evangelium zu verkünden. Schon bald merkt er aber: Der ganze Stamm ist vom Aussterben bedroht. Und dies ist kein Naturereignis, sondern ein von Menschen verschuldetes Geschehen. Dahinter steht die Auseinandersetzung mit den weißen Großgrundbesitzern und Siedlern, die immer weiter in das Gebiet der Indios eingedrungen sind und kurz davor stehen, alles unter sich zu verteilen. Weil die Indios in dieser Auseinandersetzung immer mehr ihre Lebensgrundlage, den Regenwald, verloren haben, haben sie resigniert. Ab Mitte der sechziger Jahre bauen sie keine neuen Hütten mehr; auch haben sie damit aufgehört, ihre eigene Sprache zu pflegen. Die Frauen trinken die empfängnisverhütende Kraft einer Waldfpflanze. Sechs Jahre lang kommen keine Kinder mehr zur Welt. Der ganze Stamm hat sich zum Sterben gelegt. In diese Situation hinein kommt Pater Lunkenbein als Missionar mit dem Auftrag, den Indios das Evangelium zu verkünden.

Aber wie soll man die Botschaft von einem lebendigen Gott Menschen sagen, denen das Leben von außen nicht mehr gegönnt wird und die selbst von innen her nicht mehr aufleben können, denen der Tod gewünscht wird und die selbst den Tod suchen? In dieser Situation merkt der Pater sehr schnell: Man kann nicht von der Botschaft des Lebens reden, wenn nicht gleichzeitig Lebensmöglichkeiten aufgebaut werden. Man kann nicht von Gottes Erlösung sprechen, wenn nicht gleichzeitig von der Befreiung von Ungerechtigkeit und von den Todesgrenzen die Rede ist. So schreibt er: »Zunächst einmal gilt es, diesen Menschen auf den Weg zurück ins Leben zu helfen [...]; ihnen klarzumachen, was in ihnen steckt, welche Kräfte sie einfach brachliegen ließen. Welch großartige Traditionen sie einfach verkommen ließen. Ich habe mich für sie eingesetzt, ihre Rechte für sie verteidigt.²

Vor diesem Hintergrund versteht man, wie glücklich Pater Lunkenbein über die erste Taufe war, nicht nur, weil hier wieder Kinder in die Gnade Gottes hinein geboren werden, sondern weil sie überhaupt geboren wurden. Mit Pater Lunkenbein wuchsen bei den Indios

² H.-G. RÖHRIG, *Lasst uns leben*. Ermordet für die Rechte der Indianer, Bamberg 1978, 14.

wieder Selbstvertrauen, Lebensmut und Hoffnung. In diese Erfahrung hinein konnte dann auch das Evangelium Platz greifen: Das Vertrauen auf einen Gott des Lebens und auf einen Gottessohn, der mit Barmherzigkeit und Gerechtigkeit kommt. Denn gerade so ist ihnen der Pater gekommen. Das Vertrauen in das Leben, das Pater Lunkenbein den Indios wieder vermitteln konnte, wurde zur Basis des Gottvertrauens.

Pater Lunkenbein wurde am 15. Juli 1976 von weißen Siedlern im Hof der Missionsstation zusammen mit dem indianischen Häuptling erschossen. Die Siedler waren erbost über das Wiederaufleben des erledigt geglaubten Stammes und wollten Rache dafür, dass mit Hilfe von Rudolf Lunkenbein eine Landvermessung zugunsten der Indios stattfand. Denn sie brachte das Ergebnis, dass die Siedler gezwungen waren, das Land den Indios wieder zurückzugeben, das ihnen von Rechts wegen zustand. In tiefer Trauer schmückten die Indios den toten Pater mit ihrem Häuptlingsschmuck. Er war wirklich einer von ihnen geworden, und so trauerten sie auch um einen von ihnen. Im Sinne des Apostels Paulus war Lunkenbein den Indios ein Indio geworden (vgl. 1 Kor 9,19–22). So wurde er zum Märtyrer der Praxis und der Theologie der Befreiung, der es bekanntlich darum geht, Gottes Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit unter den Menschen in Verbindung zu bringen. Er ist nicht der letzte Märtyrer geblieben und er war auch nicht der erste. Aber er sei für diese alle hier vor-gestellt. Vor allem steht er auch für die vielen Katecheten und vor allem Katechetinnen im Amazonasgebiet, die mit ähnlichem Mut Mut zusprechen und für diesen Mut einstehen.

Pater Lunkenbein wollte Missionar werden, zunächst im alten Sinn des Wortes, nämlich den »Ungläubigen« den Glauben zu bringen. Dort aber kam er in eine Situation, die zunächst ein ganz anderes Zeugnis der Mission verlangte, nämlich erst einmal das Leben zu bringen im Kampf für das Leben und Überleben dieser Menschen. Dieser Zusammenhang entwickelte seine eigene Dynamik. Irgendwann einmal wusste er wohl um die Alternative: Lasse ich mich weiter hineinziehen oder steige ich aus? Er hätte aussteigen können, zumal es nicht zuletzt im eigenen Orden auch Mitbrüder gab, die hier eher eine gewisse Neutralität und Nichteinmischung vorzogen, die also Mission im alten engeren Sinne der religiösen Glaubensvermittlung verstanden, die sich nicht allzusehr in die Konflikte der Welt hineinbegibt.

Irgendwann einmal entschied sich Lunkenbein, zu bleiben und standzuhalten. Nicht, weil er sich einmischen *wollte*, sondern weil er sich gerade als Christ und Priester in diese Auseinandersetzung um Leben und Tod hineingezogen sah. Er hat das Martyrium nicht gesucht, wurde aber in der genannten Weise von Situation und Mensch hineinverwickelt. Gegen diese Beanspruchung hat er letztlich keine Gegenentscheidung gesetzt. Er ist geblieben, er ist mit den Betroffenen mitgegangen, er hat mit ihnen die Situation ausgehalten und damit riskiert, um der Opfer willen selbst Opfer zu werden. Ganz anders als nicht wenige seiner Vorgänger in den Jahrhunderten zuvor bedroht Lunkenbein nicht das Leben der Indios, damit sie sich zum Glauben bekehren, sondern er schützt und schätzt ihr Leben, damit sie in einer solchen Begegnung an einen Gott zu glauben vermögen, der auch ihr Leben und Überleben will. So sagt er: »Denn im Einsatz für das Leben wird Gottes Liebe

und Lebenswille bei den Indianern sichtbar.³ Deutlich genug erkennt Lunkenbein: Mission ist keine Mitgliederwerbung, sondern Teilnahmegerüche.

In Pater Lunkenbein sehe ich ein Vor-Bild für jenen Prozess, in dem sich Glaubensverkündigung und Solidarisierung gegenseitig universalisieren und radikalisieren: Universalisieren, insofern allen Menschen die heilsverheißende Botschaft des Evangeliums in der Form mitmenschlicher Solidarität gegönnt, zugesprochen und zugehandelt wird; radikalisieren, insofern dieses Motiv in eine Dynamik hinein zu ziehen vermag, die »letztlich« auch die eigene Hingabe für diese Gabe Gottes in der Geschichte riskiert, was niemals verordnet werden kann, was aber im Kontext einer dieser Hingabe tragenden Gottesbeziehung ermöglicht sein kann, wobei die Gottesbeziehung in sich selbst die Qualität der anbetungsvollen Hingabe und der hingabevollen Anbetung erreicht. Die Hingabe an Gott (als Vertrauen auf seine Lebens-, Gerechtigkeits- und Versöhnungsmacht in der Geschichte, über diese Geschichte und über den Tod hinaus) vertieft die Hingabe zugunsten der Menschen und umgekehrt. Jede Universalisierung (niemand ist vom Heil auszuschließen) und Radikalisierung (bis zur Selbstverausgabung) in der Diakonie hat ihre Ermöglichungsbedingung und vitale Wurzel in der Universalisierung der Gnade Gottes (insofern die Gläubigen an die universale Soteriopraxie Gottes glauben) und in der Radikalisierung ihrer Gottesverwurzelung. Beides zusammen ergibt die Zeugenschaft für das Evangelium in den Geschichten und in der Geschichte. Die Verkündigung des Glaubens spricht dann diesseitig glaubwürdig von einem Gott, der das Heil aller will, bereits jetzt so weit wie möglich im Diesseits und endgültig im Jenseits der Geschichte.

So rede ich hier absolut nicht der Ansicht das Wort, die Mission könne sich in der Solidarität erschöpfen. Es ist vielmehr ihre Aufgabe, durch Solidarität hindurch von dem zu sprechen, der allein der Heiland der Welt und aller Zukunft ist. Und der umso universaler und radikaler erfahrbar wird als die Zeugen und Zeuginnen mit ihrem eigenen Einsatz dieser Gabe Gottes ein Gesicht verleihen. Ziel der Mission ist also nicht allein die Diakonie, sondern die Verkündigung des Christus durch das, was er in der Geschichte Jesu war und was er in der Geschichte immer ist: durch eine authentische Verbindung von Wort und Tat. Wo immer die Missionsorden sich als »Träger« dieser missionarischen Dynamik begreifen, bilden sie die »Unruhe« im »Zeitwerk« der Kirche: nämlich nicht nur zu existieren, sondern universal und radikal zu proexistieren und dadurch das Ziel ihrer Existenz annähernd zu erreichen, nämlich sich nicht nur versammelt, sondern auch gesandt zu wissen und in der Pastoral der Kirche diese missionarische Dynamik nicht zu vergessen.

³ Ebd. 29.

2. Mission als Universalisierung christlicher und kirchlicher Proexistenz (Außenaspekt)

In einem ersten Anlauf konzentriere ich mich auf die Universalität der Pastoral auf der Basis der Universität Gottes im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition. Hier gibt es im Rückblick sowohl das Problem der Binnenmoralität wie aber auch die Dynamik der Entgrenzung.

2.1 Mission der Gnade

Im Lukas-Evangelium (Lk 4,25) ruft Jesus das »Gnadenjahr des Herrn« aus und beruft sich damit in der Synagoge seiner Heimatstadt auf die Berufungsproklamation des (dritten) Jesaja: »Der Geist des Herrn Jahwe ist auf mir, weil Jahwe mich gesalbt hat. Frohe Botschaft den Armen zu bringen hat er mich gesandt, zu verbinden, die zerbrochenen Herzens sind. Auszurufen für die Gefangenen die Freilassung und für die Gefesselten die Öffnung.«

Dieses durch Jesus ausgesprochene und zugleich zugunsten vor allem bedrängter Menschen verwirklichte Gnadenjahr bestätigt und radikalisiert nicht nur die entsprechende alttestamentliche *prophetische* Verkündigung, sondern auch die alttestamentliche *Sozialgesetzgebung* mit Zinsverbot, Brache, Erlass- und Jubeljahr. Als theologische Grundlegung dieser Vorstellung gilt die angedeutete Verknüpfung von Geschenk und Verpflichtung, von Zuspruch und Anspruch, von Gabe und Aufgabe im Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. Weil Jahwe selbst das Land gehört, weil er darüber die Herrschaft und die Verfügung hat, ist den Menschen die letzte Verfügung darüber entzogen. Sie können damit nicht machen, was sie wollen, sondern haben jene Intention, die Gott ihnen mit dem Land zeigt, nämlich dass er es ihnen *gönnt*, in ihrem eigenen Umgang mit dem Land darzustellen und zu verwirklichen. Das Geschenk Gottes ist nicht ethisch belanglos, sondern qualifiziert den eigenen geschenkhaften Umgang mit diesem Geschenkgut.

Diese Erinnerung ereignet sich also nicht nur mental (womit sie sich gar nicht *ereignen* würde), sondern ganzheitlich im praktischen persönlichen wie politischen Bereich.⁴ Zur Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit Jahwes ergeben sich dann entsprechende umregulierende Handlungsanweisungen: das Zinsverbot, die Ackerbrache zugunsten der

⁴ Wie weit die alttestamentliche Sozialgesetzgebung Realitäts- bzw. Utopie- oder Visionswert hat, wie weit sie Wirklichkeit ausdrückt oder einklagt, sei in diesem Zusammenhang vernachlässigt. Absolut nicht vernachlässigt sei allerdings der ethische Impetus, zwischen Anspruch und Zuspruch, Vision und Wirklichkeit eine anteilgebende und befreiungswirksame Verbindung herzustellen. Entsprechende Ausführungen verdanke ich vor allem W. GROB, Die alttestamentlichen Gesetze zu Brache-, Sabbat-, Erlass- und Jubeljahr und das Zinsverbot, in: *Theologische Quartalschrift* 180 (2000) 1, 1–15. Als neueste gründliche Monographie zu diesem Thema vgl. F. SEGBERS, *Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*, Luzern 1999, besonders 99–207, mit der entsprechenden Aktualisierung 304–399.

Armen,⁵ die Freilassung aus der Schuldnechtschaft, der Schuldenerlass,⁶ die Rückgabe verpachteter oder enteigneter Landstücke an die ursprünglichen Besitzer.⁷

Gibt es im Volk Israel nach innen die Problematik zwischen Anspruch und Wirklichkeit (weshalb diese Erinnerungen immer wieder notwendig waren), so gibt es nach außen ein weiteres, strukturelles Problem zwischen Volk und Nichtvolk. Handelt es sich bei dem Ersteren um eine Begrenzung im praktischen Können und Wollen, so handelt es sich beim Zweiteren um eine Begrenzung, die bereits im begrenzten Anspruch selber vorfindbar ist. Denn die Sozialgesetzgebung bezieht sich fast durchgehend auf die Mitglieder der Volksgemeinschaft, die mit den Jahweverehrern und -verehrerinnen identisch gesehen wird. Die Gnadengabe Gottes wird auf Israel konzentriert und regionalisiert, weshalb es dann nur für volkszugehörige Not fällig wird, diese Gnade auch im sozialen Bereich zu realisieren. So darf nach Dtn 23,20 vom Bruder kein Zins genommen werden, wohl aber vom Ausländer. Und die angesagte Entlassung aus der Schuldnechtschaft bezieht sich auf den hebräischen Schuldklaven, nicht auf andere (Ex 21,2–4; Dtn 15,12ff; Neh 5,1–5). Und hinsichtlich der Verzichtspraxis des Erlassjahres ist in Dtn 15,3 zu lesen: »Gegen den Ausländer magst du rechtlich vorgehen, aber wenn es sich um deinen Bruder handelt, sollst du auf dein Verfügungsrecht ›Verzicht‹ leisten.«⁸ Weder der Gnadenradius Gottes noch die mitmenschliche Solidarität beziehen sich auf den Volksfremden: »Adressat dieser Gesetze ist vielmehr der zur Solidarität bereite bzw. verpflichtete ›Bruder‹, d.h. der Israelit, der Volksgenosse und YHWH-Verehrer.«⁹

Selbstverständlich geht es mir nicht um eine anachronistische Besserwisserei Israel und seinen diesbezüglichen Begrenzungen gegenüber. Auf der anderen Seite ist genauso deutlich zu sagen, dass Israel zwar den Schritt von der Sippe zum Volk, nicht aber vom Volk zur Völkergemeinschaft geleistet hat.¹⁰ Damit sind wir bei dem Grundproblem von Solidarität und Universalität gelandet. Ohne die jeweilig notwendige Solidarität nach innen gering zu achten, stellt sich doch die Frage, ob sie exklusiven oder generativen Charakter hat, ob sie also nur nach innen gilt und wenig nach außen, oder ob der Innenbereich als ein Lebens- und Lernbereich erfahren und gestaltet wird, der auch ähnliche Außenbeziehungen »generiert« und gestaltet. Ohne Zweifel ist in Israel selbst schon eine bereits angedeutete Entgrenzungsdynamik von Gottesbeziehung und mitmenschlicher Solidarität festzustellen,

⁵ Vgl. Ex 23,10,11: »Sechs Jahre sollst du dein Land besähen und seinen Ertrag ernten; im siebten aber sollst du es loslassen und unbestellt lassen, und essen sollen davon die Armen deines Volkes ...« (Vgl. GROB, *Gesetze* 7ff.).

⁶ Obgleich es umstritten ist, ob es einen echten Schuldenerlass tatsächlich gab, oder ob es sich nur um ein Schuldenmoratorium handelte: vgl. GROB, *Gesetze* 13.

⁷ Diese Aufzählung berücksichtigt nicht die unterschiedlichen Texte und Epochen, in denen die Regelungen entstanden, galten bzw. nicht mehr galten. Sie seien hier in ähnlicher Weise »synchron als Gotteswillen gelesen«, wie die Tora insgesamt als verpflichtend galt. Unberücksichtigt bleibt auch, dass »die Gesetzestreuun unter den Juden in frühjüdischer Zeit die kasuistische Auslegung unter der Vorgabe (schufen), dass die mündliche Tora, d.h. die rabbinische Lehrtradition, noch ehrwürdiger und vor allem für die Praxis relevanter sei als die schriftliche, der Pentateuch.« (GROB, *Gesetze* 14).

⁸ Vgl. GROB, *Gesetze* 10.

⁹ Ebd. 15.

¹⁰ Mit wenigen Ausnahmen wie z.B. dem Liebesgebot gegenüber Fremden in Lev 19,34; vgl. ebd. 15.

insofern Israel das einzige Volk des alten Orients ist, »das den Begriff des Volkes ausgebildet und das Volk als handelndes wie leidendes Subjekt dargestellt hat.«¹¹ Die althergebrachte Solidarität der Sippe bzw. des Stammes wird hier auf eine entscheidend vergrößerte soziale Identität hin erweitert, nämlich auf das ganze Volk Israels. Damit wird die in der Sippe erfahrene und eingeübte Solidarität nicht exklusiv auf diese beschränkt, sondern gewinnt generativen Charakter in Bezug auf die Beziehung zu anderen Sippen im gleichen Volk.

Was die offenbarungstheologische Hermeneutik anbelangt, so darf also nicht die Volkssolidarität Israels in ihrer Exklusivität fixiert und als Legitimation für die eigene »völkische« Begrenzung von Solidarität herangezogen werden. Vielmehr geht es darum, die dahinterliegende Dynamik ernst zu nehmen, die letztlich nicht nur die Sippe in Bezug auf das Volk, sondern auch das Volk in Bezug auf die Völkergemeinschaft solidarisch in den Blick nimmt. Das Christentum kann diesbezüglich auf eine eigene lange missverständliche Auslegungsgeschichte verweisen, die Millionen Menschen Lebensmöglichkeiten, Freiheit und schließlich das Leben gekostet hat. Religion funktioniert immer dann als Solidaritätsverhinderung, wenn die nicht zum eigenen Glauben Gehörigen als weniger oder gar nicht solidaritätswürdig erachtet werden. Und Religion wirkt sich immer dann als Solidaritätsbeschleunigung aus, wenn sie die universale Liebe Gottes allen Menschen gönnt und dementsprechend den eigenen durchaus nach außen abgegrenzten Bereich nichtsdestoweniger als Lernfeld erlebt, die nach innen gelernte Solidarität auch nach außen zu wenden. Biblische Texte können durchaus auch für eine entsolidarisierende Religion verwendet werden, wenn man die eben angesprochene Entgrenzungsdynamik von Gottes Gnade und des Menschen Solidarität nicht *wahr* nimmt.

Jeder religiöse Chauvinismus universalisiert sich selbst gegenüber den Anderen und verliert damit die alle Geschöpfe umfassende Universalität aus dem Auge. Universalistische und damit integralistische Strategien bilden den schärfsten Widerspruch zur Entgrenzung des Eigenen auf dem Hintergrund der einzigen Universalität, die es gibt, nämlich Gott selbst. Diese allerdings legt an die christliche Existenz eine arteigene Universalisierungsdynamik an, gerade nicht sich selbst zu universalisieren, sondern Gottes universale Gnade in der Welt zu entdecken und mitzugestalten. Die progressive Entgrenzung Israels hat die Kirche zwar weitergeführt in der Kirche aus vielen Völkern, zugleich war sie doch immer auch versucht, die ehemalige Kategorie der Volksbegrenzung auf die Kategorie der Kirchenbegrenzung zu übertragen. Das Innen-Außen-Problem hat also nie aufgehört, ein Problem zu sein. Und zuweilen gab es sogar innerhalb der Kirchen trotz der gemeinsamen Taufe volksbezogene Abstufungen. So haben weiße Christen in Südafrika ihre Apartheidspolitik (auch gegenüber schwarzen Mitchristen) durchaus mit einschlägigen biblischen Texten zu legitimieren gewusst, die sie rassistisch und chauvinistisch auszulegen vermochten. Der Buchstabe der Bibel allein rettet nicht vor religiös legitimierter Entsolidarisierung, sondern allein der Geist bzw. die Intention, mit denen die Bibel gelesen wird, nämlich in der in den biblischen Texten selbst zu Tage tretenden Dynamik zum je universaleren

¹¹ GROB, ebd. 15.

gnädigen Gott und von daher zur je universaleren zwischenmenschlichen Solidarität.¹² Christliche Glaubensaussagen verbinden sich derart mit den Menschenrechten.¹³ Dies ist die schlechthin missionarische Dynamik.

Die Begrenzung der Gnade Gottes, indem man sie an Bedingungen bindet, war und ist eine permanente Versuchung in der Christentumsgeschichte. War die katholische Kirche immer wieder versucht, die Grenzen zwischen *Kirche* und Umwelt als die Grenze zwischen Heil und Unheil zu qualifizieren, so war Luther versucht, der Verabsolutierung dieser Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche eine andere Absolutheit entgegenzusetzen, nämlich dass es außerhalb des *Glaubens* kein Heil gäbe.

So hängt alles am »globalisierten« Verständnis der Gnade im Horizont einer radikalisierten Rechtfertigungstheologie. Denn erst in ihr bezieht sich die Gnade Gottes so auf alle Menschen, dass sich darin auch die Solidarisierung der an diesen Gott Glaubenden für alle Menschen ereignen kann. Die katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanum die ersten Schritte dazu getan,¹⁴ indem sie sich selbst – durchaus abgestuft – hinsichtlich der Gottes- und Wahrheitsgegebenheit in der Welt relativiert und damit in konstruktive Relationen bringt zu Gottes- und Wahrheitsgegebenheiten außerhalb ihrer selbst. Als theologische Grundlage gilt die Vorstellung von der tatsächlich universalen Heilsgegenwart in der Welt, zwar nicht überall vorhanden, aber überall möglich, in je unterschiedlicher Gebrochenheit in der gesamten Geschichte der Menschen und Kulturen wie in ihren je eigenen Glaubenswelten.

War es das Besondere in Israel, dass die Sippensolidarität auf die Volkssolidarität weiter geschrieben wurde, so ist diese Dynamik in unserem weltgeschichtlichen Kontext unbedingt als Globalisierung der Solidarität weiter zu treiben. Gegenüber der neoliberalistischen und kapitalistischen Globalisierung, die bereits mehr als eine Milliarde Menschen unter die Armutsgrenze und zu einem großen Teil in das absolute Elend getrieben und nicht nur die Kluft zwischen Nord- und Südhälfte der Erde, sondern auch quer verlaufend zwischen den Ärmsten und Reichsten verschärft hat,¹⁵ ist mit allen Kräften guten Willens eine Gegen-

¹² Verwiesen sei hier beispielsweise auf jene Entgrenzungsdynamik, die sich Paulus gegenüber dem nicht zum Glauben gekommenen jüdischen Volk leistet, obgleich er ansonsten mit solchen Entgrenzungen des gegenseitigen Bedingungsverhältnisses von Glaube und Heil durchaus vorsichtig ist: vgl. Röm 9–11; vgl. dazu O. FUCHS, Die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns, in: DERS. (Hg.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, 240–301, 269–280. Zu den Kriterien der Bibelhermeneutik vgl. DERS., Kriterien gegen den Missbrauch der Bibel, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* Band 12 (1997) Biblische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1998, 243–274.

¹³ Vgl. H.-J. SANDER, *Macht in der Ohnmacht*. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg/Br. 1999. Vgl. GROB, *Gesetze 15*: »Die alttestamentlichen Texte machen darauf aufmerksam: Das ist nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine theologisch-religiöse Aufgabe.«

¹⁴ Aber auch schon vorher, wie etwa in der Verurteilung einer rigoristischen Interpretation des Cyprian-Satzes »Extra ecclesiam nulla salus« durch Pius XII. im Jahre 1947 (DH 3866–3873).

¹⁵ Ich beanspruche hier nicht, die Globalisierungsprozesse im Einzelnen analysieren zu können, sondern beschränke mich auf den Hinweis, dass sie in jedem Fall ambivalenträchtig sind, und zwar nicht nur für die Länder in der südlichen Erdhälfte, sondern auch zunehmend für die klassischen Länder der so genannten Ersten Welt. Denn mit der Globalisierung wird auch der Prozess des sozialen Wandels vorangetrieben, und zwar dahingehend, dass Abstriche bei den Systemen der sozialen Sicherung unausweichlich sind, weil ihre Finanzierung längst die öffentlichen Haushalte überfordert. Der zunehmende internationale Wettbewerb setzt die soziale Marktwirtschaft mit ihren sozialen Netzen und

globalisierung anzugehen, nämlich eine Globalisierung einer alle Menschen und Völker umfassenden Solidarität.¹⁶ Um dafür aber die Motivation und den Blick zu öffnen, braucht es entsprechende Erfahrungsfelder von Solidarität im überschaubaren Bereich der je eigenen Sozialformen und gesellschaftlichen Lebensbereiche. Was dort nicht gelernt wird, kann sich auch nicht nach außen verwirklichen. Aber es gilt auch das Umgekehrte: Wo Menschen sich in Missionsorden, Dritte-Weltgruppen und Partnerschaften um die Armen und Bedrängten in Ländern der südlichen Erdhälfte kümmern, lernen sie, auch die eigenen Sozialbereiche diesbezüglich kritischer zu sehen und den hiesigen Opfern der Verhältnisse solidarischer zu begegnen.

Um der universalen Option für die Armen willen tut deshalb eine gegenseitige »glokale«¹⁷ Vernetzung zwischen Innen- und Außensolidarität Not, zwischen Nah- und Fernsolidarität. Strukturell müsste sich dies in stärkeren Vernetzungen entsprechender Institutionen und Initiativen verwirklichen.¹⁸ Haben z.B. Eine-Welt-Partnerschaften für die Pfarrgemeinden etwas zu sagen oder stehen sie eher an den Rändern, relativ wenig verbunden mit den Identitätszentren der Gemeinden? Wie steht es umgekehrt mit der Gemeindeorientierung der christlichen Wohlfahrtsverbände und der Missionsorden? Was jeweils die »Heimat« eines Missionsordens ist, kann nicht nur als Gebets- und Geldunterstützung angesehen werden, sondern bedarf einer eigenen missionarischen Verantwortung nach innen.

2.2 Missionsorden im Kontext der »Weltkirche« als Vernetzungsraum

Ausgehend von den gegenwärtigen Globalisierungsprozessen und ihren höchst ambivalenten Auswirkungen für Millionen von Menschen steht eine neu an diesen »Zeichen der Zeit«

ihrem Bestreben, möglichst viele Einkommen nach unten abzusichern, unter zunehmenden Druck. Mehr Risikobereitschaft sei gefordert, wobei aber noch zu klären ist, wer bei Misslingen die Risiken zu tragen hat. Wer nicht aus privater Vorsorge heraus mithalten kann, fällt schnell unter die Armutsgrenze, hierzulande wie weltweit, vor allem in den Ländern mit einer mehrheitlich armen Bevölkerung. Zur Diskussion der Globalisierung im Zusammenhang des Sozialen vgl. A. WENIG (Hg.), *Globalisierung und die Zukunft der sozialen Marktwirtschaft*, Berlin 2000; die katastrophalen Auswirkungen der wirtschaftspolitischen Globalisierungsprozesse in Lateinamerika bringt J. COMBLIN auf den Punkt: *Lateinamerika in der Globalisierung* (Vortragsmanuskript Münster 2000).

¹⁶ Diese globale Solidarität muss rechtzeitig erfolgen, noch bevor Durst- und Hungerkriege die reicheren Länder dazu zwingen werden bzw., was wahrscheinlicher sein wird, noch bevor die militärisch und ökonomisch starken Staaten in die fürchterliche Versuchung geraten, die Grenzen zu schließen und Millionen, wohl Milliarden von Menschen dem Durst- und Hungertod zu überlassen. Vgl. dazu den engagierten und aufrüttelnden Nachruf von Carl Amery an die Kirchen in diesem Zusammenhang: C. AMERY, *Global Exit. Die Kirchen und der totale Markt*, München 2002.

¹⁷ Zu dieser »neuen Katholizität« zwischen Globalität und Lokalität (von daher global) vgl. R.J. SCHREITER, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt 1997.

¹⁸ Zum Verhältnis von christlichem Glauben, paritätischer Vernetzung und Fernsolidarität vgl. P.M. ZULEHNER u.a., *Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer*, Innsbruck/Wien 1996, 215ff. Hier wird empirisch belegt, dass fundamentalistisch-exklusivistische Glaubenskonzepte und Sozialformen (also solche, die Gottes Gnade in Bezug auf den eigenen Bereich regionalisieren) auch keine Fernsolidarität zu entwickeln vermögen. Umgekehrt gilt: An der universalen Gnade Gottes orientierte Freiheit atmende Religiosität bildet den Humus für die für unsere Gesellschaft, für das Überleben der Demokratie und den ganzen Globus so entscheidende Nah- und Fernsolidarität.

orientierte Rekonstruktion der weltkirchlichen missionarischen Dimension der Kirche an. Für diesen weltbezogenen Selbstvollzug der Kirche ist dann wohl die gleiche inhaltliche Identität Gestalt gebend wie für die Ortskirchen: nämlich die Botschaft vom barmherzigen, gerechten und rettenden Gott der Bibel (und darin von Jesus Christus) mit einem entsprechenden zwischenmenschlichen Handeln zu verbinden, und dies nicht nur zwischen Einzelpersonen, sondern auch zwischen Nationen, Ethnien, Kulturen und Religionen.

Die vielen Sozialgestalten, insbesondere auch die Missionsorden, der Kirche, die es auf der ganzen Erde gibt, bieten hier eine herausragende schon bestehende Basis für die entsprechenden Kommunikationen: zwischen Kirchen und Gemeinden unterschiedlicher Länder, um aneinander zu erfahren und sich gegenseitig zu sagen und sagen zu lassen, wie die Menschen *dort* jeweils leben und welche globale Verantwortung dies für *hier* bedeutet: einmal für die notwendende Unterstützung der begüterten für die ärmeren Kirchen, zum anderen im von daher getriebenen politischen Einsatz gegen ganz bestimmte weltwirtschaftliche globale Strategien, deren Opfer die Partnergemeinden mit ihren lokalen Kontexten geworden sind. In einem solchen Konkretionsprojekt der Weltkirche ereignet sie sich als interkulturelle Begegnung und als interpastorale Verantwortung. Auch wenn es dabei immer nur um begrenzte (bi- und trilaterale) Beziehungen mit Kirchen anderer Länder und Erdteilen gehen kann, darf doch angenommen werden: Je mehr sie dies tun, desto dichter wird das insgesamte konkrete Geflecht der Weltkirche.

Wenn Globalität nach Ulrich Beck die Tatsache bezeichnet, »dass von nun an nichts, was sich auf unserem Planeten abspielt, nur ein örtlich begrenzter Vorgang ist, sondern dass alle Erfindungen, Siege und Katastrophen die ganze Welt betreffen und wir unser Leben und Handeln, unsere Organisationen und Institutionen entlang der Achse ›lokal-global‹ reorientieren und reorganisieren müssen«,¹⁹ dann ist dies die aktuelle Herausforderung für eine Novellierung der Weltkirchlichkeit der katholischen Kirche. So stellt sich die Frage: Was globalisiert die Kirche mit ihrer weltweiten missionarischen Dimension? Bildet sie darin eine vom Evangelium her authentische und, wenn es sein muss, alternative Globalisierungsperspektive zu jenen rasanten Globalisierungsprozessen im Produktions-, Absatz- und Informationsmarkt mit jenen »Gesetzmäßigkeiten«, die insgesamt nicht ohne Grund als Ursachen dafür diskutiert werden, dass weltweit Millionen von Menschen aus eben diesen Prozessen ausgegliedert und von daher für überflüssig erklärt werden?²⁰ Die herrschenden Nützlichkeitslegitimationen, die menschliches Leben rechtfertigen, kommen immer weniger Menschen zugute, nicht nur in der südlichen Hälfte der Erde, sondern zunehmend auch im Norden.

Was die Kirchenkonstitution *»Lumen gentium«* als Zielbestimmung der Kirche formuliert, gilt auch in diesem Zusammenhang, nämlich dass sie »in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Vereinigung

¹⁹ U. BECK, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M. 1997, 31.

²⁰ Vgl. dazu M. RAMMINGER, Ist solidarisch, wer Solidarität verweigert?, in: *Rundbrief der Initiative Kirche von unten* (1999) 2, 4f; P. RICHARD, Theologische Kritik an der neoliberalen Globalisierung, in: *ebd.* 6–11; O. KALTMEIER / M. RAMMINGER (Hg.), *Links von Nord und Süd*, Münster 1999; COMMISSION OF THE BISHOPS' CONFERENCES OF THE EUROPEAN COMMUNITY, *Global Governance. Our responsibility to make globalisation for all*, Brussels 2001.

des ganzen Menschengeschlechts« sei (Nr. 1). Derart ist sie dann »für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils« (Nr. 9). Der Globalisierungskontext erfordert dringlich eine Reformulierung dieser kirchenkonstitutiven Aussagen und darin missionarischen Aufgaben durch eine entsprechende Präzision des Verhältnisses von Ortskirche, Weltkirche und Romkirche, damit die Kirche insgesamt nicht versäumt, diese ihre Sinnbestimmung in *diesen* zeitdiagnostischen Kontext einzubringen, die bestehenden eigenen Ressourcen zwischen Lokalem und Globalen bereitzustellen und daraufhin zu optimieren. Insbesondere die Missionsorden bieten sich als eine »alte« und zugleich immer wieder neu zu aktualisierende soziale Größe an (neben und mit all den anderen Sozialgebilden, die irgendwie in diesem »Dazwischen« angesiedelt sind), um jeweils zwischen »Kirche und Welt«, oder besser zwischen Welt in der Kirche und Welt außerhalb der Kirche zu »vermitteln«.

In diesem insgesamten zeitgenössischen Kontext erweisen sich die Missionsorden als denkbar notwendige Ressource für die angesprochene Vernetzungsaufgabe auf der einen und für die Dynamik der Universalisierung und Radikalisierung als treibende Kraft dieser Vernetzung auf der anderen Seite. Sie können gewissermaßen als die strukturelle Manifestation für diese Verantwortung der Kirche angesehen werden, insofern diese Aufgabe nicht nur der Initiative von Einzelpersonen überlassen werden darf, sondern institutionell zu sichern ist. Sie gelten dann als Verdichtungsagenturen dieser Dynamik und als Verknotungsagenturen dieser Vernetzungsprozesse: zwischen den Missionsorden, aber auch zwischen den Missionsorden und den anderen Initiativen und Institutionen, die in diesem Bereich tätig sind. Vor allem die verstärkte Kooperation zwischen den Missionsorden selbst steht lokal wie global an. Auch wenn für manche Missionsorden von daher ein neuer »Exodus« aus bisherigen Verhältnissen in neue Motive und Profile hinein (durchaus in Verbindung mit dem »alten« Ursprungscharisma) ansteht: allein dadurch wird dieses in die Zukunft hinein weiterhin wirksam. Sie stehen ein für den Weltzuspruch und Weltanspruch, wie sie die Kirche von Gott her ebenso progressiv wie proexistent in die Geschichte einzubringen hat.

Selbstverständlich sind die Missionsorden nicht die einzige Basis, aber doch »Vorreiter« dieses Zusammenhangs: Auch die kirchlichen Hilfswerke (in Deutschland z.B. Caritas Internationalis, Misereor, Missio, Adveniat, Kindermissionswerk, Frauenmissionswerk) und viele kirchlich getragene bzw. von kirchlichen Gruppen und Ordensgemeinschaften initiierte Projekte interkulturellen Dialogs und Lernens gelten ebenfalls als reale Basis weltkirchlicher pastoraler Verantwortung.²¹ Eine ähnliche Basis, hier bezogen auf die gesamtökumenische Kirche der Kirchen, ist in dem bereits seit über hundert Jahren bestehenden Weltgebetstag der Frauen zu finden, worin sich Frauen aus aller Welt jedes Jahr im Bezug auf ein Land in einen intensiven Dialog der Information und des Betens hineinbegeben und sich jeweils

²¹ So etwa das Projekt »Dialog Lernen« der Christlichen Initiative Internationales Lernen und der Missionszentrale der Franziskaner bzw. des Franziskanischen Bildungswerkes, dokumentiert in: N. TREBER / W. BURGGRAF / N. NEIDER (Hg.), *Dialog lernen. Konzepte und Reflexionen aus der Praxis von Nord-Süd-Begegnungen*, Frankfurt/M. 1997.

ganz konkret für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in einem bestimmten Kontext einsetzen und sich weltweit für entsprechende Projekte vor Ort solidarisch engagieren.²²

Der Gesellschaftsbezug einer lokalen Kirche bezieht sich zwar zuerst auf die eigene Gesellschaft, auf ihre kulturellen und religiösen Pluralitäten sowie auf ihre ökonomischen und ökologischen Strukturen. Im Kontext der Globalisierung muss aber dieser Außenbezug auch als Relation zu den Gesellschaften anderer Länder und Kulturen aufgefasst werden, in einer inhaltlich ebenso profilierten Wahrnehmung wie Kritik dieser Gesellschaften aus den Optionen des Evangeliums heraus. Von diesem *globalen* Gesellschaftsbezug (der selbstverständlich in realisierter Kommunikation immer nur begrenzt, etwa bi- bis trilateral, eingeholt werden kann) ergeben sich dann ganz bestimmte inhaltliche und soziale Verantwortungsverhältnisse. So benötigen die sozialen Optionen armer Länder korrespondierende Optionen in reichen Ländern, die damit ihre binnengeschichtlichen Prioritäten neuen Parametern aussetzen und entsprechend ergänzen und umstellen. Die Weltweite der katholischen Kirche in unterschiedlichen lokalen Kirchen und Ordensstrukturen bietet hier, besteht eine entsprechende Vernetzung, eine unschätzbare bereits bestehende Kommunikationsressource, um diese Vernetzungskontakte aufzunehmen und durchzutragen. Das gab es eigentlich schon immer: etwa wenn Missionare in ihre Heimatgemeinde zum Heimaturlaub kommen und dann entsprechend von ihren Erfahrungen erzählen und die Heimatgemeinde dazu bringen, sein Tun dort in angemessener Weise zu unterstützen.²³ Oder wenn zunehmend die missionarischen Ordensgemeinschaften nicht nur die Mission in die fremden Länder hinein, sondern auch die entsprechende Informations- und Bildungsmission in das Heimatland hinein als wesentlichen Bestandteil der eigenen Identität auffassen und verwirklichen.²⁴

Wenn der weltbezogene Missionsauftrag der Kirche nicht nur Pathos sein soll, dann wird sie sich auf den Weg machen, die Pastoral der Weltkirche in dieser interpastoralen Weise zu gestalten und auf diesem Weg in einer differenzierten Weise zu globalisieren. Jede interkirchliche Partnerschaft ist nicht nur ein Vollzug der weltkirchlichen Interpastoral, sondern gleichzeitig ein Vollzug der weltkirchlichen Mission in ihrem jeweiligen ad-extra-Bezug zu den an der Begegnung beteiligten Gesellschaften (in denen sich die Ortskirchen jeweils befinden): zugunsten ihrer vertieften Transzendenzbeziehungen sowie ihrer progressiven Humanisierung und Solidarisierung nach innen wie nach außen.

²² Vgl. U. BECHMANN, Unser Volk speisen, heilen und befreien. Reflexionen zum Weltgebetstag der Frauen, in: *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 1 (1993) 111–138; DIES., Der Weltgebetstag der Frauen – Praxis interkonfessioneller Arbeit, in: *Diakonia* 25 (1994) 125–130; DIES., Frauen bewegen Ökumene, in: *Una Sancta* 53 (1998) 4, 311–317; neuerdings in der Zusammenfassung der Anfänge und frühen Geschichte der Weltgebetstagebegegnung in den USA, weltweit und in Deutschland (mit vielen Quelltexten): H. HILLER, *Ökumene der Frauen*, Stein 1999.

²³ Angesichts immer wieder verzerrter und ideologisch schiefer Berichterstattungen oder Nichtberichterstattungen in den Massenmedien spricht man heute von der elementaren Wichtigkeit der »fact finding mission« von Initiativen und Gruppen vor Ort, die genau hinschauen, was dort vor sich geht und die tatsächliche Wirklichkeit und ihre Brisanz zu vermitteln suchen. Niederlassungen der Missionsorden tun dies heute in ebenso qualifizierter Weise wie zum Beispiel der Weltgebetstag der Frauen bezüglich der Länder, die jeweils die Gebetsordnung schreiben.

²⁴ Wie z.B. die missionarische Bildungsstätte der Comboni-Missionare in Ellwangen.

3. Mission als Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz (Innenaspekt)

Obwohl helfende und befreiende Begegnung mit bedrängten und armen Menschen nie eine Einwegstraße sind, sondern Begegnungen, in denen gerade auch die Helfenden und Solidarischen, aber auch diejenigen, die Gottes Freiheit und Gnade verkünden, Bereicherung für ihr Leben erhalten, gibt es doch die durchgängige Erfahrung, dass solche Begegnungen nicht umsonst sind, sondern etwas kosten: Mut, Zivilcourage und das Risiko eigener Benachteiligung. Gott hat sich seine Offenbarung und Solidarität mit den Menschen das irdische Leben und das Kreuz seines eigenen Sohnes kosten lassen.

3.1 Mission im »Martyrium«

Wer die Gnade und damit die Gerechtigkeit Gottes in Wort bzw. in Tat an die Menschen weitergibt, weiß zwar, dass er nie aus dieser Gnade herausfällt, weiß aber auch, dass ihn diese Weitergabe von Gottes bzw. der Menschen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in ungnädigen bis gnadenlosen Kontexten sehr viel zu kosten vermag. Hier nun ist es ein integraler Bestandteil der Erfahrung der Gnade Gottes, dass sie auch dann noch trägt, wenn das menschliche Zeugnis der göttlichen Gnade auf die Ohnmacht und damit auf das »Martyrium« in seiner Langzeit- wie seiner Kurzzeitform zugeht, sei es das Martyrium fidei, sei es das Martyrium caritatis. An dieser Stelle zeigt sich einmal mehr die elementare Notwendigkeit, Sozial- und Glaubenspastoral zusammenzubuchstabieren, damit die Erstere nicht in Resignation oder auch Gewalttätigkeit mündet.²⁵ Denn der Glaube verkündet gegenüber der drohenden Sinnlosigkeit und Erfolglosigkeit der Solidarisierung, dass es nie umsonst ist, sich in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu verausgaben, auch wenn es umsonst erscheint. Das Evangelium beinhaltet die eschatologische Botschaft, dass nichts anderes als Barmherzigkeit und Gerechtigkeit jene Realitäten sind, die das Reich Gottes hier verwirklichen und die einmal im Reich Gottes endgültige Verwirklichung finden. Die Option für die Armen ist kein Erfolgsprogramm, sondern provoziert gerade auch bei denen, die sie ernst nehmen, zusätzliche Erfahrungen der Ohnmacht und des Misserfolgs. Darin nun glauben zu dürfen, dass Gott (im Sinne von Röm 8,26) diese Ohnmacht und dieses Scheitern mitträgt und mit-»seufzt«, dass er sich im mitleidenden Christus nicht heraushält und dass er im kommenden Christus der Liebe und Gerechtigkeit endgültigen »Erfolg« verschaffen wird, ist der handlungsstärkende und Durchhalten schenkende Trost christlicher Verkündigung.

Von frühem Anfang an bestand im Christentum so etwas wie das erkenntnistheoretische Axiom, dass von den Märtyrerinnen und Märtyrern der Kirche Entscheidendes für die

²⁵ Vgl. O. FUCHS, Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral!, in: K. GABRIEL u.a. (Hg.), *Zukunfts-fähigkeit der Theologie*, Paderborn 1999, 93–112, 102ff.

Identität christlicher und kirchlicher Existenz zu lernen sei. Sie dürfen nicht vergessen werden. Die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte wussten dies, indem sie diese Erinnerung als Herzstück der Kirche ansahen. An ihre Erschließungskraft für die Gestaltung des eigenen Lebens zu glauben, lag nicht zuletzt konsequent in der strukturanalogen Erinnerung an Jesus Christus, an seine Selbstingabe im Leben und im Tod, an diesen Urmärtyrer im tiefsten Sinn des Wortes, insofern Gott selbst sich hier hineinziehen lässt in die Geschichte der Menschen und darin um der Opfer willen Opfer wird. Eine Kirche also, die ihre Märtyrer und Märtyrerinnen vergisst, vergisst sich selbst, weil sie darin letztlich auch ihre Verwurzelung in dem Märtyrer Jesus Christus vergisst.

Johannes Paul II. ruft insbesondere in seinen Texten zur Jahrtausendwende die Kirche und die Ortskirchen dazu auf, die Erinnerung an die globalen und lokalen Märtyrer und Märtyrerinnen nicht aufzugeben, sondern zu vertiefen und zu gestalten. In seinem apostolischen Schreiben zur Jahrtausendwende und zum Heiligen Jahr erinnert er in einer programmatischen Weise daran, dass die Kirche aus dem Blut der Märtyrer hervorgegangen ist, und er schreibt: »Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf.«²⁶ Dieser Satz gilt selbstverständlich auch für die Märtyrer und Märtyrerinnen der ganzen Geschichte und in der Gegenwart. In dieser Tradition der Kirche schimmert eine Einstellung durch, die immer wieder lebendig war: Die Lebenslänge ist nicht der letzte Wert des Lebens, die Quantität des Lebens ist nicht das höchste Ziel. In *>Incarnationis Mysterium<* (1998) benennt der Papst die Schlüsselbedeutung des Verhältnisses von Kirche und Erinnerung an solche martyriale Selbstverausgabungen: »Der Gläubige, der seine christliche Berufung, für die das Martyrium eine schon in der Offenbarung angekündigte Möglichkeit ist, ernsthaft erwogen hat, kann diese Perspektive nicht aus seinem Lebenshorizont ausschließen«.²⁷

Johannes Paul II. verweist in diesem Zusammenhang auch auf einen neu zu entdeckenden »Ökumenismus der Heiligen« in allen christlichen Kirchen.²⁸ Wenn Menschen dafür,

²⁶ JOHANNES PAUL II., *Tertio Millennio Adveniente* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119), Bonn 1994, Nr. 37. Dieses Anliegen begegnet des Öfteren in den Papsttexten. Es wäre sicher wichtig, die entsprechende Martyriums-theologie des Papstes genauer zu analysieren, insbesondere in ihrer ekklesiologischen und ökumenischen Valenz. Die Märtyrer und Märtyrerinnen besiegeln beispielsweise eine Ökumene, die sich auf der Basis dieser täglichen Selbstingabe ereignet, nicht unabgesehen von den jeweiligen Glaubenshintergründen, aber doch so, dass die entscheidende Basis nicht der Glaubenskonsens, sondern diese radikale Selbstverausgabung bildet. Es scheint so, als rechne der Papst alle Menschen, die sich zu Gunsten von Menschen selbst aufgeopfert haben, zu diesem Kreis der Ökumene: Vgl. JOHANNES PAUL II., *Incarnationis Mysterium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 136), Bonn 1998, 17ff. (Nr. 13).

²⁷ JOHANNES PAUL II., *Incarnationis Mysterium*, 18.

²⁸ Auf diesem Hintergrund wird auch deutlich, dass es sich im Martyrium um eine unelitäre »Elite« der Kirche handelt, die allen Menschen zugänglich ist, den Priestern und Laien, den evangelischen und katholischen Christen usw., um einen Weg vorzulegen, der anderen wiederum Identifikationsmöglichkeiten schenkt. In den Missionsorden hat das Martyrium nie unterschieden zwischen Klerikern und Laien. Es unterläuft tatsächlich alle anderen Unterscheidungen, auch die sakramentalen Unterschiede. Grundlegend bleibt das Grundsakrament der Taufe, das alles »beinhaltet« und ermöglicht. Bei unserem Symposion wurde vor allem aus aktuellem Anlass an die bevorstehende Seligsprechung des KAB-Sekretärs Nikolaus Groß erinnert, ein siebenfacher Familienvater, dessen Martyrium fidei selbst seine Solidarität mit der Familie transzendiert hat; vgl. E. KOCK, *Beter, Täter, Zeuge – Nikolaus Groß*, Paderborn 2001; J. ARETZ (Hg.), *Nikolaus Groß. Briefe aus dem Gefängnis*, Mainz ³1998. Für die männlichen Missionsorden ergäbe sich von daher eine längst fällige Neubelebung der sogenannten Laienbrüder, nämlich junge Menschen aus allen Berufen auf diese Sendung in die Welt hinein anzusprechen: vgl. O. FUCHS, *Die Brüder sollen eine Zukunft haben!*, in: *Misericordia* 50 (1998) 5, 3f.

dass andere Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erleben bzw. eine erlösende Transzendenzbeziehung erfahren, die sie aufrichtet und nicht zerstört, etwas, viel, manchmal auch alles riskieren, dann ist dies ein Geschenk der Gnade Gottes an die Gläubigen, damit sie darin Ermutigung und Kraft finden, in ähnlicher Weise sich in diese Dynamik der Selbstverausgabung hineinzugeben, die mit der Option für die Armen und die Ausgegrenzten bzw. mit dem Bekenntnis zu Christus einmal mehr, einmal weniger, je nach der Situation, verbunden ist.

Der Papst lässt in diesem Text etwas spüren, was für die Zukunft der Kirchen wohl elementar ist: Dass ihre Mission für die Welt nie mehr in flächendeckenden Eroberungen (seien sie militärischer, seien sie propagandistischer Art) geschieht, nie mehr also mit irgendwelchen Formen von Gewalt und freiheitszerstörendem Zwang, sondern dass die Gläubigen lernen (und dies wäre dann die entsprechende Mission »nach innen«), im Vertreten der christlichen Optionen gewaltlosen Widerstand zu setzen und darin an ihnen ausgeübte Gewalt auszuhalten und nicht mit destruktiver Gegengewalt zu beantworten. Aus dieser Perspektive erschließt sich das kommende Jahrhundert für die Christen und Christinnen, wollen sie denn Gnade Gottes auch in einer gnadenlosen Welt nicht aufgeben, sondern verkünden und verwirklichen, als die Nachfolge des Kreuzes: Jesus hat »das lügnerische Urteil und den gewalttätigen Angriff nicht mit gleicher Münze vergolten, sondern das gesteigerte Böse von seiner Seite her umgedreht und als verdoppelte Liebe zurückgegeben.«²⁹ Man darf ja sich und den anderen nichts vormachen: Jeder Schritt auf eine die bisherigen Grenzen der Solidarisierung erweiternde Solidarisierung den darüber hinaus gehenden Anderen und Ausgegrenzten gegenüber ruft massive Gegenkräfte auf den Plan, strukturell wie individuell. Die Ausrufung des grenzenlosen Gnadenjahres Gottes kann nicht darauf verzichten, an diese Grenzen zu stoßen *und* sie zu durchbrechen. Es ist dann eine besondere Gnade Gottes in der Geschichte, wenn Menschen dafür Risiken auf sich nehmen.

Es gibt Situationen und Augenblicke, in denen es wichtiger ist, sich, anderen und Gott treu zu bleiben, als zu überleben. Neben der Selbstingabe um der Solidarität willen gab und gibt es immer auch die Hingabe um dieses Glaubens willen. Weltweit ist die Missionsgeschichte, vor allem auch in Asien, eine Märtyrergeschichte in favorem fidei und nur sekundär in favorem caritatis. Viele haben die Missionare und Missionarinnen nicht getötet, weil sie nicht solidarisch genug gewesen wären, sondern weil sie mit einem anderen Glauben kamen, der nicht verstanden oder als Gefahr beargwöhnt wurde. Dieses Martyrium um der Treue zu Christus willen scheint nur auf dem ersten Blick in einer religionspluralen Welt weniger beansprucht zu werden. Im Kontext von fundamentalistischen und theokratischen Religionsausbildungen, die eher mehr als weniger werden, ist dies durchaus weiterhin eine reale Möglichkeit.³⁰ Und auch in den sogenannten postmodernen Gesellschaften bringt es zunehmend Unverständnis und möglicherweise auch Benachteiligung ein, gegenüber andersdenkenden und andersgläubigen Menschen authentisch für den Wahrheitsgehalt des

²⁹ R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 146.

³⁰ Wie die Erfahrungen der »Shelter now« Organisation im ehemaligen Talibanafghanistan gezeigt haben.

eigenen Glaubens einzutreten.³¹ Und es ist ein hartnäckiger Kampf insgesamt nötig, um in den religiösen Aufbrüchen in der Gesellschaft der Trivialisierung und Banalisierung, um den vorschnellen Erfüllungen und damit Blockierungen der Transzendenzsehnsüchte entgegen zu treten. Und letztlich ist es die Christusbeziehung selbst, die jede noch so gut gemeinte und auch caritativ begründete Entplausibilisierung des Martyriums durchbricht. Immer hätte es wohl Gründe gegeben und immer gäbe sie es auch heute noch, um solche radikalen Selbstverausgabungen mit beschwichtigenden Argumenten zu verhindern.³²

Die caritative Entplausibilisierung des Martyriums ist nicht neu,³³ sondern begegnet bereits in der Geschichte, die Markus unmittelbar vor der Passion Jesu erzählt: Jesus sitzt im Haus Simons zu Tisch. Da kommt eine Frau mit teurem Öl in einem kostbaren Alabastergefäß, zerbricht das Gefäß und gießt das Öl über das Haupt Jesu. Einige seiner Jünger werden unwillig und finden ein Argument, um die Unwilligkeit gerade im caritativen Sinne Jesu zu rationalisieren: Was ist das für eine Verschwendug. Man hätte das für diese Kostbarkeiten ausgegebene Geld den Armen geben können. Aber Jesus, der sich doch sonst immer für die Armen einsetzt, nimmt die Frau in Schutz und sagt, dass sie ein gutes Werk getan habe, und zwar mit der Begründung: »Denn die Armen habt ihr immer bei euch, und ihr könnt ihnen Gutes tun, so oft ihr wollt, mich aber habt ihr nicht immer.« Damit nimmt er in diesem Augenblick die Verschwendug sogar gegen caritative Veranschlagung in Schutz. Denn hier geht es um den unwiederkehrbar kostbaren Augenblick einer tiefen Begegnung und Hingabe, der nicht verspielt werden darf. Solche Augenblicke, etwas, sich selbst zu verschwenden, und keine, aber auch überhaupt keine Berechnungen anzustellen, gehen letztlich nicht auf Kosten der Armen, wollen diese nicht beschämen, sondern sind vielmehr die Erfahrung jener Tiefe des Lebens, in der die Menschen erst jenes Feingespür lernen und jene Kraft erhalten, die es ihnen unbedingt möglich macht, sich für die Anderen zu verausgaben.

Jesus trifft in dieser Geschichte diesen Zusammenhang, wenn er schockierend unverblümt sagt: »Sie hat im voraus meinen Leib für das Begräbnis gesalbt« (vgl. Mk 14,3–9). Verschwendug und Hingabe bis zum Äußersten geraten hier in Symbol und Realität in einer einzigen Handlung zusammen. Im Kreuz kommt beides zum Vorschein: die verschwenderische Güte Gottes für unser Leben als verschwenderische Hingabe im Tod.

³¹ Ich denke hier vor allem auch an das Martyrium der Benediktiner in Algerien (vgl. O. FUCHS, Von der Empathie zur Solidarität, in: F. WEBER u.a. (Hg.), *Im Glauben Mensch werden*, Münster 2000, 75–83). Sie haben in einer muslimischen Umwelt christliche Gebets- und Solidaritätsexistenz in ihrem Kloster gelebt, jenseits jeglicher Versuche von »Missionierungen« im alten Sinn des Wortes, aber gerade dadurch mit einer hohen missionarischen Kraft bezüglich der christlichen Existenz aus sich selbst heraus in diesem Land. Ich spreche also nicht jenen das Wort, die die Muslime hochnäsig beschimpfen und deshalb von Muslimen getötet wurden. Hier wurde das Martyrium nicht unbedingt aus der christlichen Existenz heraus riskiert, sondern ist Folge der eigenen Sünde im Umgang mit den anderen geworden. (Ein Teilnehmer sprach in diesem Zusammenhang von Franziskanern in Marokko, zugleich auf dem Hintergrund der Kritik durch den Heiligen Franz, der gewaltlos in muslimische Lande kam und dort nicht »gegen die Anderen« auftrat, sondern der eigenen Identität Leben verlieh.)

³² Vgl. H. C. ZANDER, *Warum ich Jesus nicht leiden kann*, Reinbek 1992, 103–106.

³³ Übrigens genau so wenig wie die pastorale bzw. seelsorgerliche Entplausibilisierung der Missionsdynamik; vgl. dazu O. FUCHS, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 4, 282ff. Wie sehr Missions- und Eschatologiedynamik zusammengehören, kann hier nicht weiter erörtert werden.

Die Selbstverschwendung in den Tod hinein gilt für das Leben. Für Jesus war das Kreuz Besiegelung seiner Integrität, nämlich dass er in seinem Leben und Sterben mit dem übereinstimmt, was er verkündet hat. Und damit bezeugt er, dass er sich, den Menschen und Gott gerade angesichts des Todes treu bleibt und diese Treue auch nicht durch ein längeres Leben verletzen will.

Gewiss: In unserer gegenwärtigen Situation in Westeuropa ist das alles nicht so dramatisch, jedenfalls in der Regel nicht. Aber: Wie der Begriff des Martyriums von seiner deutschen Wortbedeutung bis hin zu diesem griechischen Wort die ganze Dynamik enthält, vom kleinsten Zeugnis bis zum dramatischen Martyrium, so gilt: Alles, auch das Martyrium, bereitet sich »in kleiner Münze« vor, oder auch, um ein biblisches Bild zu gebrauchen, in kleinen Senfkörnern, die aber im Ernstfall sehr schnell zur vollen Reife gelangen können, etwa in der Bekennenbsbereitschaft, wenn es um den Einsatz für einen gnädigen und gerechten Gott geht; in der Tatbereitschaft, wenn es um Hilfe und Solidarität für nahe und ferne Bedrängte geht; und bei allem in der Risikobereitschaft, wenn es darum geht, diese Tatbereitschaften auch dann nicht auszusetzen, wenn dafür Nachteile und Ausgrenzungen auf sich zu nehmen sind. Jeder und jede von uns weiß selbst, wo diesbezüglich im eigenen Leben die Herausforderungen liegen, und wo möglicherweise noch *ein Stück weiter* gegangen werden kann als bisher.

Für dieses »Stück weiter« zeichnen sich die Missionsorden in besonderer Weise verantwortlich. Stellvertretend für viele, die diese Tatbereitschaft nicht schaffen bzw. aus anderen Rücksichten nicht schaffen können oder die von ihrem besonderen christlichen Profil her diese nicht zu leisten vermögen, weil sie eher im Bereich der Verkündigung und des Gebetes zu Hause sind wie zum Beispiel die gebetsorientierten Orden, die allerdings ihrerseits stellvertretend für alle jene beten, die von ihrem Tatengagement her so viel Zeit und Energie für die Gebetskultur nicht aufzubringen vermögen. So gibt es durchaus eine innere gegenseitige Ergänzung kirchenteiliger Identitäten, insofern sie in gegenseitiger Stellvertretung sich zugleich im Gesamt der Kirche zur Einheit von Wort und Tat, von Gebet und Caritas³⁴ (nach innen wie nach außen) benötigen.

In vielen Ländern der Erde gehen Christen und Christinnen in ihrem Einsatz für das Leben ihrer Mitmenschen so weit, dass ihnen diese »Grenz-über-Schreitung« das Leben kostet. Der Glaube ohne ihre Erinnerung ist wie die Verkündigung der Auferstehung ohne das Kreuz. Die Märtyrer und Märtyrerinnen sind ein Vor-Bild dafür, dass die letzte Konsequenz christlichen Lebens darin bestehen kann, von Gott beschenkt und von den

³⁴ Gebet und Verkündigung sind in sich zwar eigenständig, aber nie von der Caritas zu trennen. Diese Eigenständigkeit kann sich wohl auch darin zeigen, dass ganz bestimmte Räume dem Gebet vorbehalten bleiben, wie etwa der Imam von Paris auf die Anfrage hin, ob er die Kirchen für die Asylanten öffnen wolle, gesagt hat: »Die Moschee ist der Ort des Gebets!« Aber gerade in der muslimischen Tradition steht die Moschee nicht für sich allein, sie ist in ihrer Umgebung immer verbunden mit der Recreatio, und zwar innerhalb wie außerhalb der Moschee: in der Moschee darf man sich ausruhen, darf man lernen und sich ins Gespräch vertiefen. Und im Umkreis der Moschee gab und gibt es viele Sozialeinrichtungen. In Deutschland gibt es im Umkreis der Moscheen zum Beispiel Büros, wo Wohnungen vermittelt werden. Auch die Koranschule gibt es im Umkreis der Moschee. Die alte Tradition der Hospize für Pilger, der Waisenhäuser, der Armenpeisung und der Krankenpflege ist auch heute vielerorts im Umkreis der Moschee lebendig.

Menschen enteignet zu werden.³⁵ Wer Gottes entgrenzende Gerechtigkeit zugunsten der Ausgegrenzten vertritt, muss damit rechnen, selbst in seinen Lebensmöglichkeiten begrenzt und ausgegrenzt zu werden.

3.2 Mission in unfanatischer Hingabe

Albert Schweitzer widmet sich in einer Rede, die er am 20.10.1952 in der Akademie für Moral und Politikwissenschaften in Paris gehalten hat, einer ähnlichen Fragestellung, indem er das Problem des Ethischen in der Evolution des menschlichen Denkens erörtert.³⁶ In dieser großartigen Zusammenfassung seiner »Ehrfurcht vor dem Leben« würdigt er die neuzeitlichen Begründungen der Ethik in der Philosophie, markiert ihre Grenze aber genau an der Stelle, wo sie es »nicht für notwendig (hält), die Konsequenzen des Prinzips der *Hingabe* in den Bereich ihrer Betrachtung zu ziehen. Es ist, als ob sie eine Ahnung davon hätte, dass sie sich als etwas verwirrend erweisen könnten. Sie sind es in der Tat. Denn die »Ethik der Hingabe aus Mitleid hat nicht mehr den Gesetzescharakter«, sie »besteht nicht mehr aus klar gegründeten und klar formulierten Geboten. Sie ist von Grund aus subjektiv, weil sie jedem von uns die Verantwortung zugesteht, zu entscheiden, wie weit er in der Aufopferung gehen will«.³⁷

Die Ethik der Hingabe befindet sich in einer reißenden Dynamik, die sich weder gesetzlich verordnen noch im Ausmaß begrenzen lässt, die sich nicht mehr mit dem Möglichen bescheide, sondern das Unmögliche versucht: »nämlich die Aufopferung bis an den Punkt zu treiben, wo sie unsere eigene Existenz gefährdet«.³⁸ In besonderen Situationen kann hier das letzte Opfer der Lebenshingabe gemeint sein.³⁹ Meist, wie in unserem Alltag,

³⁵ Zum Verhältnis von Gnade bzw. Leben und Martyrium vgl. L. WECKEL, *Um des Lebens willen*. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Mainz 1998.

³⁶ Vgl. A. SCHWEITZER, Das Problem des Ethischen in der Evolution des menschlichen Denkens, in: S. ZWEIG / J. FESCHOTTE / R. GRABS, *Albert Schweitzer. Genie der Menschlichkeit*, Frankfurt/M. 1961, 223–239. Zur weiteren konzeptionellen Klärung dieses Zusammenhangs vgl. O. FUCHS, Gnadenjahr ist jedes Jahr, in: DERS. (Hg.), *Pastoraltheologische Interventionen im Quintett*, Münster 2001, 97–152, 135–139.

³⁷ SCHWEITZER, *Problem*, 233f.

³⁸ Ebd. 234.

³⁹ Eine solche Subjektethik korrespondiert heute möglicherweise ebenso kritisch wie anschlussfähig dem, was die Soziologie unserer Gesellschaft an Individualisierungstendenz bescheinigt hat; vgl. R. HITZLER, Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz, in: A. HONER u.a. (Hg.), *Diesseitsreligion*, Konstanz 1999, 342–363. Struktur analog zur Individualisierung handelt es sich auch bei der Subjektethik um kein Isolationsphänomen, sondern um die Suche nach einer neuen Qualität der Gemeinschaftsfindung: Hier einer Ethik und einer Gemeinschaft, in denen bestimmte Menschen derart subjektiv Selbsthingabe vorlegen, dass sie dadurch an die insgesamte Gemeinschaft eine irritierende Spannung anlegen. Man kann die in der Gesellschaft bei Einzelpersonen feststellbare Dynamik zu einer größeren Verbindung von Event-Gestaltung und Risiko (no risk, no fun), die sich zuweilen bis zur äußersten Gefährdung steigert, als eine in einem völlig anderen Bereich depravierte Parallele der ethischen Dynamik zur Selbsthingabe ansehen, allerdings mit egobezogenem Vorzeichen. In der Gesellschaft finden sich im Moment durchaus gegenläufige Dynamiken, einmal die eben beschriebene, dann die diese konterkarierende Dynamik, nur solche Gemeinschaften (dann nur zeitweise) zu konsultieren, die keine allzu hohen Kosten besorgen, was zu der Wirkung führt: Je mehr qualitativen Aufwand eine Gemeinschaft benötigt, desto quantitativ weniger sammeln sich darin. Jedenfalls sind insgesamt unverbundene

zeichnet sich eine solche Dynamik darin aus, dass der Mensch »mit Rücksicht auf andere eigene Interessen aufgebe und auf Vorteile verzichte«.⁴⁰ Der Tiefe des Entsetzlichen, des Absurden und des Leidens in der Existenz des Lebens stellt sich der Mensch nach Schweitzer offensichtlich nur dann – und dies wäre die Gegenstrategie auf dem Niveau des Problems – wenn er seine eigene Existenz bis auf die Tiefe dieser Erfahrungen zutreibt: Indem er in der Gefährdung des eigenen Lebens das Leben der Anderen bejaht, indem er in der Sehnsucht, das Leben zu erhalten, sein eigenes Leben schädigen lässt, indem er in der Verständlichkeit einer mit dem Selbsterhalt begründbaren Ethik anderen gegenüber die Absurdität jener Ethik angeht, die sich, weil sie sich auf andere Ermöglichungsquellen bezieht, in das Absurde der Selbstaufopferung hineinbegibt.⁴¹

Stefan Zweig hat in seiner eindrucksvollen Beschreibung eines Besuches bei Albert Schweitzer im Jahre 1932 zielsicher eben dies als die Quintessenz seines Denkens und Handelns getroffen, wenn er schreibt: »Aber um seiner höchsten Tat willen, um jenes Spitals, das er aus reiner menschlicher Aufopferung, einzig um eine europäische Schuld zu sühnen, im Urwald von Afrika ganz allein, ohne irgendeine staatliche Hilfe gegründet und geschaffen, um dieser einzigartigen und beispielgebenden Selbstpreisgabe willen liebt und

Teildynamiken vorzufinden, die im Horizont christlicher Ethik und Gemeinschaft zu einer ganz bestimmten Identität verbunden werden könnten (zu ähnlichen Ergebnissen im Zusammenhang christlicher Sozialarbeit bei rechtsradikalen Jugendlichen vgl. O. FUCHS, »Täterpastoral« und »Tatpastoral« in der Jugendarbeit, in: H. AMANN u.a. (Hg.), *Kundschafter des Volkes Gottes*, München 1998, 238–261). Früher gab es für junge Menschen eine un widerstehliche Faszination, die von den Missionsorden ausging: Wenn sich das Motiv der Glaubensweitergabe vital mit der Neugier und der Sehnsucht nach Abenteuer in fernen Ländern verband. Wie auf dem neuen gesellschaftlichen Hintergrund die Missionsorden ihre Berufungspastoral zu gestalten hätten, wäre ein eigenes Thema.

⁴⁰ SCHWEITZER, *Problem*, 234.

⁴¹ Bezuglich der Kontextualisierungsmöglichkeiten ethischer Radikalisierung im Sinne christlicher Existenz (die eigens behandelt werden müssten) sei hier nur angedeutet: Eine solche Ethik überholt oder unterläuft jede Art von Solidaritätskonzeption, die die Fähigkeit zur Solidarität realistisch auf dem Motiv des Eigennutzes aufbaut (vgl. K. O. HONDRICH / C. KOCH-ARZBERGER, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1992). Selbstverständlich ist nichts gegen diese allgemeinen Stützen gesellschaftlicher Solidarität und ihrer Verinnerlichung zu sagen, doch fällt eine solche Solidarisierungsbasis im Ernstfall, wenn die »Stützen« wegfallen, auf sich selbst zurück und landet in der Nahsolidarisierung der eigenen Bereiche. Auf diesem Hintergrund benötigen wir ein darüber hinausgehendes und zugleich *realistisches* Motiv für jene Solidarität, die nicht mehr dem Eigennutz dient. Mit dem Blick auf Menschen, die in der Dynamik solcher Selbstingabe als Vorbilder erkannt und eingeschätzt werden, gäbe es dann einen durch und durch realistischen, weil *vorgelebten* Bezug dieser Solidarität, die dann nicht als überhöhende Idealisierung wirkt, sondern als eine Dynamik, über deren Einsatzgrad die Menschen selber zu entscheiden vermögen. Soziologisch dürfte eindeutig sein: Während die allgemein plausibilisierbaren ethischen Maximen der Solidarisierung die insgesamte kollektive Folie des gesellschaftlichen ethischen Bewusstseins abgeben, kann nur im Nahbereich menschlicher Beziehungen jene Ethik erlebt werden, die diese Paradigmen durchstößt. Dieser Nahbereich vermittelt jene Bedingungen, unter denen der Mensch dann tatsächlich zu handeln vermag. Und umgekehrt gibt es keine solche Gemeinschaften, wenn darin nicht personale Realitäten mit der entsprechenden Berufungspastoral vorhanden sind, die diese Dynamik immer wieder eröffnen. Damit sind wir bei jener notwendigen Dialektik von Normalfall und Extremfall, von »normaler Gemeinschaft« und »unnormaler« Selbstverausgabung des einzelnen Menschen angelangt, die auch Kirche und Martyrium (und die entsprechende Erinnerung) charakterisieren. Die Missionsorden hätten auf diesem Hintergrund so etwas wie eine Pilotaufgabe, *vorzuleben*, was es heißt, sich um Christi und der Menschen willen in einer Gemeinschaft, also zwischen Institution bzw. System und Person, diese generative Spannung vom Normalen zum »Unnormalen« offen zu halten und die diesbezüglichen eigenen »Spannungen« zwischen selbstdistanzierender Bewunderung und Identifikationsoffenheit vorzuleben, und das jeweils eingebettet in die auch die Ohnmacht noch tragende Beziehungsmacht einer Ordengemeinschaft.

bewundert ihn jeder, der um das Menschliche weiß, all jene, denen Idealismus nur dann groß erscheint, wenn er über das geredete und geschriebene Wort hinausgeht und durch Selbstaufopferung zur Tat wird.⁴² Stefan Zweig bringt hier einen Begriff, den auch Albert Schweitzer in seiner Rede von 1952 erwähnt, nämlich den Begriff der *Sühne*. Dort bezieht er sich auf folgenden Tatbestand: Die Tatsache, dass es kein Leben gibt, das nicht schuldig werden müsste, nämlich in der »unausweichlichen Notwendigkeit [...], Leiden zu versachen, zu töten und uns damit abzufinden, daß wir, eben aus Notwendigkeit, schuldig werden«,⁴³ treibt uns zur permanenten Sühne, »daß wir keine Gelegenheit versäumen, lebendigen Wesen Hilfe zu leisten.⁴⁴

Eben diesen Zusammenhang realisiert Schweitzer, indem er gerade nach Afrika geht. Zunächst, weil dort die Ärmsten der Armen und die Verlassenen der Verlassenen zu finden sind. Schon das sei ein Wahnsinn, sagen seine Freunde und seine Verwandten. Warum bleibt er nicht in Europa, wo auch Elend genug da wäre? Stefan Zweig bringt eine weitere Begründung Schweitzers, die er einen »mystischen Gedanken« nennt: »Und dann – mystischer Gedanke – dieser eine Mensch will für seine Person jenes ungeheure, unsagbare Unrecht sühnen, das wir Europäer, wir, die angeblich so kulturelle weiße Rasse, an dem schwarzen Erdteil seit hunderten Jahren begangen haben [...] Einen winzigen Teil dieser ungeheueren Schuld will nun dieser eine religiöse Mensch mit dem Einsatz seiner Person bezahlen durch die Gründung eines Missionsspitals im Urwald – endlich einer, der nicht in die Tropen geht um des Gewinns, um der Neugier willen, sondern aus reinem humanen Hilfsdienst an diesen Unglücklichsten der Unglücklichen.⁴⁵ Und um dies zu können, setzt er sich mit jungen Studierenden in Paris in die Hörsäle und studiert, nachdem er mit 30 Jahren Professor der Theologie geworden war, unter gar nicht leichten Lebensumständen Medizin, um dort hilfefähig zu sein, wo er ab 1930 sein wird: im Spital am Ogowe-Fluss in Lambarene.

Das Motiv der *Selbstverausgabung* und der *Sühne* unterbrechen die Kontinuität seines bisherigen Lebens, und gerade diese Unterbrechung ist es, die Freunden und Verwandten gegenüber kaum mehr plausibel gemacht werden kann. Hier zeigt Albert Schweitzer in der eigenen Existenz, was er in seiner Rede 1952 ins Wort hebt, nämlich die letztlich autonome Ethik, die sich in der Dynamik subjektiver Aufopferung zeigt, auch gegen die herrschenden Plausibilitäten und Sinnverständnisse, auch wenn es als Wahnsinn (wie Stefan Zweig formuliert) angesehen wird. Was Schweitzer hier denkt, sagt und tut, lässt sich unschwer mit der »Torheit des Kreuzes« in eine analoge Beziehung bringen, mit Vorsicht zwar, aber auch nicht so, als dürfte man dieses Theologumenon nicht auch derart in der menschlichen Existenz aufsuchen und auffinden.

So haftet jeder bis zum Äußersten gehenden Zeugenschaft aus der Perspektive einer normalen Rationalisierung eine tiefe Unverständlichkeit und angebliche Un-Nötigkeit an.

⁴² S. ZWEIG, Unvergessliches Erlebnis, in: ZWEIG u.a. (Hg.), *Albert Schweitzer* 9–19, 11.

⁴³ SCHWEITZER, *Problem*, 235.

⁴⁴ Ebd. 235.

⁴⁵ ZWEIG, *Erlebnis*, 12f.

Und doch wissen die Betroffenen: Jetzt ist genau dies notwendig, und sie selbst sind dabei oft nicht in der Lage, diese Notwendigkeit mit der Kraft ihrer Einsicht einzuholen. So ergeht es Dietrich Bonhoeffer im Jahr 1939 in New York. Ohne es seinen Freunden und auch sich selbst plausibel machen zu können, weiß er sich in einer letztlich nicht durchschaubaren, allerdings durch seine bisherige Glaubenstiefe vorbereiteten existentiellen Evidenz dazu gedrängt,⁴⁶ die USA zu verlassen und wieder nach Deutschland zurückzukehren, obgleich alles eigentlich ganz anders gedacht war. So schreibt Dietrich Bonhoeffer am 20. Juli 1939, nachdem er abgelehnt hatte, in New York zu bleiben: »Für mich bedeutet es wohl mehr, als ich im Augenblick zu übersehen vermag. Gott allein weiß es. Es ist merkwürdig, ich bin mir in allen meinen Entscheidungen über die Motive nie völlig klar. Ist es ein Zeichen von Unklarheit, innerer Unehrlichkeit oder ist es ein Zeichen dessen, dass wir über unser Kennen hinausgeführt werden oder ist es beides? Zuletzt handelt man doch aus einer Ebene heraus, die uns verborgen bleibt [...] Am Ende des Tages kann ich nur bitten, daß Gott ein gnadenvolles Gericht üben möge über diesen Tag und allen Entscheidungen. Es ist nun in seiner Hand.«⁴⁷

Hier wirkt sich die innergeschichtlich erfahrbare »Transzendenz« Gottes als eine unbedingte Herausforderung aus, die letztlich argumentativ oder sonstwie kalkulierend nicht mehr eingeholt werden kann. Denn auch für das Bleiben in New York finden sich durchaus gute, auch christlich vertretbare ethische Argumente. So braucht es letztlich eine existentielle Entscheidung, die zwar alle Argumente durchgesprochen hat und welche die verständliche Ebene nicht gering schätzt – die sie aber am Ende doch durchstößt, weil sie sich letztlich nicht mehr selbst rechtfertigen kann, sondern ihren Wahrheitswert vertrauenvoll in Gottes Hand legt. Dietrich Bonhoeffer setzt sich diesem Widerfahrnis aus, ohne es durch die Vorstellung, sein Leben restlos selbstbestimmt modellieren zu können, der eigenen Verfügbarkeit unterzuordnen.

Hier kommt etwas Eigenartiges, total Antifundamentalistisches zum Vorschein: nämlich die strikte Verbindung von absoluter Selbstingabe und nichtbeanspruchter absoluter Wahrheit bezüglich dieser doch das eigene Sein absolut betreffenden Entscheidung. Bonhoeffer *hofft*, dass seine Entscheidung richtig ist, er weiß es aber nicht, weder im Bereich menschlicher Denkkraft noch im Bereich seiner Gottesbeziehung. Den letzten Wahrheitswert seiner für ihn doch letztgültigen Entscheidung legt er in Gottes Hand. In einer solchen Gottesbeziehung, die Gott noch einmal die letztgültige Wahrheitsfähigkeit gegenüber der eigenen Entscheidung überlässt, auch wenn diese Entscheidung für die eigene Existenz letztgültig ist, verhindert jenen Fatalismus und Fanatismus, wie sie gerade in der radikalen Selbstingabe oft als Versuchung aufscheinen, nämlich in der Qualität der Endgültigkeit einer Entscheidung bezüglich der eigenen Existenz gleichzeitig die endgültige Wahrheit Gottes für sich und für andere behaupten zu können.

⁴⁶ So entwickelt Bonhoeffer in seiner Christologie jene Gegenwart Christi in den Leidenden, die das Mitleid zum entscheidenden Sinnesorgan christlichen Handelns werden lässt; vgl. W. KALLEN, *In der Gewissheit seiner Gegenwart*. Dietrich Bonhoeffer und die Spur des vermissen Gottes, Mainz 1997, 158–164.

⁴⁷ D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften* I, München 1958, 303f.

Bonhoeffer macht hier sehr deutlich: In keiner, bezüglich der eigenen christlichen Identität noch so konsequenter Entscheidung beansprucht er die absolute Wahrheit Gottes. Sonst würde selbst noch in diesem Augenblick die große Versuchung lauern, aus Gott dadurch einen Götzen zu machen, dass man sich selber divinisiert, aus der Begründung und dem Anspruch heraus, sich derart radikal zur Verfügung gestellt zu haben. Auch in Jesu Schrei am Kreuz (vgl. Mk 15,34), warum er ihn verlassen habe, kommt diese elementare Dialektik zum Ausdruck: In der Spannung zwischen der endgültigen Selbsthingabe in den sicheren Tod und der Unsicherheit, wie Gott »wirklich« dazu steht bzw. stehen wird: Wahrheit ist immer eine eschatologische Wirklichkeit. Diese Dialektik ist bis in den Tod hinein nicht auflösbar, wenngleich sie immer wieder in Hoffnung und Gebet überbrückbar ist. Die zwischenmenschliche Not-Wendigkeit kann nicht linear auf die göttliche Wahrheit »hochgerechnet« werden, wenngleich Solidarität bis zum Äußersten sehr approximativ an die in Jesus Christus erschienene »subjektive« Wahrheit Gottes heranreicht. Jedenfalls darf Letzteres intensiv geglaubt und erhofft werden.

Von diesen Überlegungen her kann man so etwas wie eine kritische Hermeneutik des christlichen Martyriums entwickeln, vor allem innerhalb des gegenwärtigen aktuellen Kontextes, in dem der Martyriumsbegriff in der Öffentlichkeit hauptsächlich im Zusammenhang mit Selbstmordattentätern gebraucht wird. Nicht zuletzt von daher steht eine neue auch theologische Auseinandersetzung um das christliche Martyrium an. Die Kriterien sind klar: Es darf sich nicht gegen die Menschen, sondern nur für sie, für ihr Leben, für ihre Gerechtigkeit und für ihre Erlösung von Armut und Unterdrückung ereignen; es darf nicht in sich abgelöst von diesen inhaltlichen Kriterien gesucht werden, Todessehnsucht allein ist kein Martyrium; es kann immer nur Konsequenz eines Lebens und einer Identität sein, die Maß nimmt am Leben des Jesus von Nazareth, der nicht andere, sondern sich geopfert hat; und christliches Martyrium darf nicht in die Versuchung geraten, sich selbst vergöttlichen zu wollen, als hätte man mit dieser unbedingten Selbsthingabe auch unbedingten Zugriff auf Gottes Willen. Auch im Martyrium bleibt der Mensch das, was er ist, erlösungsbedürftig und sündig.

Durch die Bezeugung eines derart den Menschen übersteigenden und in jene, die sich für das äußerste Martyrium öffnen, hineinsteigenden Transzendenz Gottes (bezüglich ihrer bisherigen Kontinuitäten und Rationalitäten) wird also die Diakonie für die Armen und die Option für die Anderen nicht geschmälert, sondern bis auf ihre Tiefe im Geheimnis Gottes, und darin auf die Tiefe der eigenen Existenzübergabe zu radikalisiert. Die Perspektivenübernahme (von den Bedrängten her) wird zum Perspektive-*Sein*, indem die diesbezüglich Engagierten selbst Bedrängte und Opfer werden. Eine solche »Ethik« ist nicht die überfordernde Konsequenz einer »Über-Ich-Gesetzlichkeit«, sie kann nie zur Pflicht gemacht werden, sondern erwächst aus der lebendigen Beziehung zwischen Mensch und Gott und der von ihm auf den Menschen angelegten Dynamik des »Semper maior« und ist damit letztlich ein Ausdruck der Gratuität, der Gnade. Um eine Gnade handelt es sich hier, in der sich die Menschen in ihrer Existenz und in ihrer Würde von Gott anerkannt wissen, unverbrüchlich, treu und für alle Zeiten. Auch über den Tod hinaus. Die Angst vor dem

Sterben wird damit nicht beseitigt, aber sie darf sich auf die Hoffnung hin transzendieren lassen, darüber hinaus mit unermesslichem Leben beschenkt zu werden.

4. Mission als Dynamik des »Semper maior« in der Pastoral der Kirche

Versteht man unter Pastoral im Sinne des Zweiten Vaticanums, vor allem der Pastoralkonstitution, die spirituelle und diakonische Erfahrungs- und Handlungsseite christlicher und kirchlicher Existenz in einer bestimmten Zeit und Situation, dann sind alle Christen und Christinnen (und nicht nur Priester und Hauptamtliche) jene, die die Verantwortung zu dieser Pastoral haben. Zugleich bezieht sich die pastorale Verantwortung nicht nur auf die Personen, sondern auch auf die Strukturen und Sozialgestalten der Kirche.

4.1 ... in der Universalisierung

Inhaltlich nimmt die pastorale Tätigkeit Maß insbesondere an jener Art und Weise, wie Jesus das Reich Gottes verkündigt und verwirklicht hat: als Gericht und Versöhnung mit den Sündern und Sünderinnen, als spezifischer Umgang mit Leid und leidenden Menschen,⁴⁸ als Heilung seelischer, leiblicher und sozialer Verhältnisse; und als Eröffnung einer Gottesbeziehung, die die Menschen beschenkt und als solche befähigt und herausfordert, das Erhaltene an Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Versöhnung weiterzugeben und auszuteilen: in der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Versöhnung den Menschen gegenüber.

An Jesus ist abzulesen, wie eine solche Tätigkeit ausschaut, welche Wirkungen sie zeitigt und welche Konflikte sie einbringt. Denn indem Jesus die Unverdientheit und Unendlichkeit der solidarischen Liebe Gottes den Menschen gegenüber als Überschreitungen herrschender sozialer bzw. reinheitsgebotener Grenzen verwirklicht, bringt er nicht ungestraft Unordnung in die Machtverhältnisse, kommt in den entsprechenden Konflikt und in die Gefahr. Jesus disintegriert geltende Integrationsverhältnisse und schafft damit eine neue Integration, die die alte konterkariert. Diese Herausforderung gehört prinzipiell zum pastoralen Handeln von Gläubigen und kirchlichen Institutionen, nämlich in der unablässigen zu stellenden Frage, wem die bestehenden sozialen bzw. strukturellen Integrationen dienen und wer davon profitiert und was zu riskieren ist, wenn man Veränderung einklagt.

Dieser gesellschafts- und weltbezügliche Anteil des Pastoralbegriffes mündet in den Missionsbegriff und präzisiert dessen inhaltliches Verständnis,⁴⁹ insofern jede lokale Kirche zugleich eine missionarische Kirche ist (und nicht nur diejenigen in den sogenannten

⁴⁸ Worin insbesondere das Leid von der Schuld entkoppelt wird, so dass Unheil nicht gleichzeitig unheilig ist: Vgl. dazu H. MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus II*, Tübingen 1998, VIII (Vorwort).

⁴⁹ Zum Verhältnis von Mission und Pastoral vgl. F. WEBER, *Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie?*, Frankfurt/M. 1999.

Missionsländern). Denn jeder Kirche kommt dies zu, ihren Außenbezug im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft und -Praxis zu gestalten: im Einsatz für erlösende und befreieende Transzendenzbeziehungen (auch in anderen Religionen) wie auch im Einsatz für die Benachteiligten und für die Armen, also im Bereich der Martyria wie auch im Bereich der Diakonia.⁵⁰ Diese inhaltliche Hierarchisierung ihres Außenbezugs bildet zugleich das Kerngeschehen, von dem die entsprechende Dynamik des »semper maior« ausgeht.⁵¹

Die Pastoral jeder Teilkirche befindet sich damit konstitutiv in einem »Missionsland«, das nicht mehr verstanden wird als defiziente Beschreibung eines noch nicht oder nicht mehr »christianisierten« Landes, sondern als konstitutiver Kontext jeder Teilkirche, sich in einer konstruktiven, am Reich Gottes orientierten Relation zu Andersgläubigen und Anderslebenden im eigenen Land und zu den MitchristInnen und Teilkirchen anderer Länder (wie zu deren Beziehungen zu Andersdenkenden und Anderslebenden) zu bestimmen und auch von diesem »Außen« ihrer selbst her die eigene pastorale Praxis zu entwerfen. Der Mission kommt in der Pastoral die Wächteraufgabe zu, die angesprochene Relationalität des je Eigenen einzuholen und diese Relation praktisch als reziprokes Begegnungsgefüge und als solidarischen Lebenszusammenhang zu verwirklichen. Der Missionsbegriff garantiert, dass die Außenperspektive für die Pastoral nicht beliebig ist, sondern eine inhaltliche und strukturell zu garantierende Notwendigkeit aufweist. Das

⁵⁰ In den Aufbrüchen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Religiosität im europäischen Kontext gewinnt die angesprochene Martyria-Verantwortung eine besondere Bedeutung: gegen die Banalisierungen und kurzsinnigen Schnellerfüllungen der Transzendenz bzw. Transzendenzsehnsucht der Menschen: vgl. O. FUCHS, Gott ist kein Hampelmann, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 148 (2000) 4, 379–386.

⁵¹ Es sei eigens unterstrichen: Diese Dynamik bezieht sich auf den Auftrag des Evangeliums, die Menschen zu Christus zu führen und dies in seinem Beispiel so zu tun, dass ihnen dabei auch etwas von diesem »Christus« in den Gläubigen begegnet. Es geht also nicht darum, nunmehr nicht mehr direkt zu Christus führen zu wollen und eher den Umweg über die Diakonie zu nehmen. Beide Dimensionen der Botschaft, die Martyria und die Diakonia, haben eine gleich ursprüngliche Bedeutung im Doppelgebot des Jesus von Nazareth. Sie gehören zusammen, aber nicht so, dass sie sich gegenseitig instrumentalisieren, sondern gegenseitig erschließen, was sich aber nicht nur im zeitlichen Ineinander, sondern auch Nacheinander ereignen kann. So kann es in bestimmten Situationen nötig sein, »zuerst« thematisch zu Christus zu führen, so kann es in anderen Situationen genauso angebracht sein, zuerst jene Beziehung aufzubauen, in der dann (beziglich der Diakonie) erfahrungshaltig von Christus gesprochen werden kann, wobei klar ist, dass selbstverständlich auch in der Verkündigung erfahrungshaltig der Weg zu Christus erschließbar ist. Damit binde ich nicht die Wahrheitshaltigkeit der christlichen Botschaft kausal an die Diakoniefähigkeit der Gläubigen (dies ist eher eine Frage der christlichen Authentizität der Gläubigen selbst). Vielmehr ist diese Wahrheit als alle Erfahrungen der Menschen transzenderndes Gegenüber zu begreifen, welches prinzipiell mit allen Erfahrungen der Menschen zu tun hat, auch mit den Defiziten an Diakonie, auch mit der Sünde und mit der Schuld. Das Verhältnis zwischen Martyria und Diakonia kann also nicht nur »korrelativ« gesehen werden, sondern auch in seiner dialektischen Durchbrechung. So kann auch ein Defizit an erfahrener Diakonie zum Glauben führen, wie die Klagepsalmen zeigen. Die Begegnung mit Christus kann von daher in allen Situationen möglich sein, auch in den Erfahrungen entzogener Diakonie. Nur darf diese alle Erfahrungen nochmals transzendernde Begegnungsmacht Christi mit den Menschen für die Gläubigen selbst niemals zum Anlass werden, auf die diakonische Durchdringung der Glaubensverkündigung zu verzichten. Sie sind nicht der »liebe« oder besser »zornige« Gott, von dem das Helle wie auch das Dunkle ausgeht (vgl. W. GROB / K.-J. KUSCHEL, »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz²1995). Diese immer wieder durchbrochene Einlinearität beinhaltet auch, dass diakonisches Handeln nicht als Glaubenserfolgsprogramm aufgefasst werden kann, als könne man über die Diakonie den Glauben an Christus herbeizwingen. Der Glaube ist ein Geschenk der Gnade Gottes selbst. Und es ist dann auszuhalten, wenn Menschen trotz diakonischer Erfahrungen von Seiten christlicher und kirchlicher Existenz nicht zum Glauben kommen.

Missionarische erfasst in der Pastoral jene Dynamik, sich möglichst intensiv und weitgehend in die Lebenszusammenhänge der Menschen und der Gesellschaft, in der sich die Kirchen befinden, hineinzuübegeben, mit allen Kräften guten Willens zusammenzuarbeiten und so möglichst viel von dem, was die Kirchen Reich Gottes nennen, also möglichst viel an aufbauender Transzendenzbeziehung und an Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in den Gesellschaften mit aufzubauen: Nicht verkirchlichend, sondern sich für das Reich Gottes verausgabend, nicht integralistisch, aber in der Hoffnung, dass Menschen auf die Kirche neugierig werden und Zugänge für den Glauben erspüren, nicht vereinnahmend, aber mit dem Bewusstsein, dass die christliche Mission nicht nur deswegen nicht überflüssig ist, weil sie (hoffentlich) den Menschen gut tut, sondern weil sie die Wahrheit des Christus bekennt.⁵²

Um das Verständnis des pastoralen Geschehens zu komplettieren, sei daran erinnert, dass es sich im Horizont von Gnade und Gericht ereignet. Zunächst sucht pastorales und missionarisches Handeln nach dem, was die Gnade Gottes bereits geschenkt hat, nämlich wo in der Kirche und außerhalb möglicherweise schon viel von dem vorhanden ist, was in den Evangelien das Reich Gottes genannt wird, immer ansatzhaft selbstverständlich, oft auch mit anderen Namen und Motivationen. Pastorales und missionarisches Handeln sucht zuerst nach den Ermöglichungsbedingungen, nimmt sich selber in die Pflicht, diese zu entdecken und so weit wie nötig herzustellen, die es dann den Menschen von ihren eigenen Ressourcen her ermöglichen, an Christus zu glauben und auch dementsprechend ihr Leben zu gestalten. Eine solche Haltung der Pastoral könnte man auch eine *ökologische Mission* nennen: eine Tätigkeit nämlich, die von der Schöpfung und von den kreativen wie kreatorischen Gestaltungen der Menschen ausgeht und kein heilsames Jota davon unter den Tisch fallen lässt. Wenn dies klar ist, kann demgegenüber mit gleicher Betonung gesagt werden, dass die pastorale Tätigkeit auch eine prophetische Dimension hat, dass sie das künftige Gericht in die Gegenwart hineinspricht, nicht als Drohungspotential, sondern als Warnungssignal, ganz im Sinne von Mt 25,35–45, worin Jesus sein künftiges Verhalten als Richter an ein ganz bestimmtes Verhalten ihm gegenüber in den Armen und Leidenden bindet.

So kämpft die missionarische Pastoral gegen die Vergesetzlichung des Evangeliums, indem sie Gottes Gnade in der Geschichte entdeckt und die Menschen in der Gottesbeziehung darauf bringt, Gott seine unbedingte Gnade ihnen gegenüber anzunehmen. So wird sie aber gerade auf dieser ermöglichen Basis zugleich die Verantwortung übernehmen und es wagen, die Gabe auf die Aufgabe hin zu formulieren, den Indikativ für den Imperativ zu öffnen und nun auch, derartig beschenkt, selber zu schenken, bis hinein in die Zeugenschaft derer, die das Geschenkte riskieren, auch das Geschenk des Lebens.

⁵² Dass der Melioritätsanspruch bezüglich der christlichen Wahrheit nicht zur Missachtung andersgläubiger Menschen führt, sondern auf Grund der angesprochenen Inhalte dieser Wahrheit gerade die Gotteskindschaft aller Menschen behauptet und sozial sichert, habe ich darzustellen versucht in: Plädoyer für eine ebenso dissensfähige wie ebenbürtige Ökumene, in: M.R. RAINER (Hg.), »Dominus Iesus«. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001, 169–195.

4.2 ... in der Radikalisierung

Diesem Missionsbegriff, wie er »nach außen« in dieser Weise inhaltlich zu konzipieren und zu gestalten ist, entspricht eine ganz bestimmte Missionsdynamik »nach innen«.⁵³ Es ist der Weg der gnadenhaft geschenkten Umkehr zur Radikalisierung der eigenen christlichen und kirchlichen Existenz. Die Beziehung zu Christus bildet das Energiezentrum für die Ermöglichung dieser Radikalisierung. Die Sammlung und Vergewisserung in diesem Glauben ist die gnadenhafte Bedingung dafür, dass nach innen wie nach außen bis zur Hingabe Barmherzigkeit und Gerechtigkeit geschehen.⁵⁴ So sehe ich in der Zukunft die Missionsorden als jene institutionellen und personalen Zentren in der Kirche an, die sich vorbildhaft in diese Dynamik hineinbegeben und dafür verantwortlich zeichnen, dass die diesbezüglichen Ressourcen entdeckt und gesammelt werden. Damit werden sie in ihren Institutionen zu Agenturen und in ihren Personen zu Agenten, die der Kirche ihre flachen Kontinuitäten entziehen und vor entsprechender Langeweile bewahren (nicht nur in der eigenen Kirche in der Wahrnehmung und Stärkung vieler anderer Sozialformen, die Ähnliches anzielen, sondern auch ökumenisch und damit zwischenkirchlich).⁵⁵ Sie vertreten damit einen ganz bestimmten »Absolutheitsanspruch« christlicher Existenz.

Wenn es einen universalen Absolutheitsanspruch im Christentum gibt, dann nur noch in dieser Hinsicht, nämlich die eigene Existenz bis zur Absolutheit des Sterbens mit der Hoffnung des Evangeliums zu verbinden. Genauso hatte Gott selbst in Jesus seinen Wahrheitsanspruch verwirklicht: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben!« (Joh 14,6). Die Unüberbietbarkeit, die er darstellt, ist die Unüberbietbarkeit seiner Solidarität mit den Menschen, anwachsend verbunden mit dem Risiko, dabei von den Gewalten der Welt zermalmt zu werden.

Wenn sich Pater Lunkenbein für die Indios einsetzt, kann dieser Dienst im Absoluten münden, nämlich im absoluten Lebensverlust, aber auch aus christlicher Hoffnung in der Begegnung mit dem absoluten Leben. Was er für die eigene Existenz für absolut hält (weil es der Wille des Absoluten, nämlich Gottes, ist, auf der Seite der Armen zu sein), bezieht er auf sich selbst als Radikalität seines Zeugnisses. Nach Jahrhunderten der kirchlichen

⁵³ Genauerhin mag man dieses Innen und Außen mit den Konzilsdokumenten *>Lumen gentium<* und *>Gaudium et spes<* klärend in Verbindung bringen.

⁵⁴ Von daher darf zwischen der Mission nach innen und der Mission nach außen durchaus von einem Dominanzunterschied bezüglich des Verhältnisses von Martyria und Diakonie gesprochen werden. Außerhalb des Christusbzugs gäbe es entweder keine Radikalisierung oder sie würde zur gnadenlosen Verordnung. In der Mission nach außen kann es dagegen Situationen geben, in der nicht unmittelbar von Christus die Rede sein kann. Dies ist in der Mission nach innen nicht möglich.

⁵⁵ Damit ist nichts Totalitäres gemeint, sondern oft kleine und wenige Schritte, die in diese Richtung gehen, die es aber wieder Menschen ermöglicht, in einer bestimmten Situation alles zu geben. Für die Missionsorden als weltweite und lokale Institutionen könnte dies bedeuten, dass im begrenzten lokalen Bereich durchaus auch institutionelle Selbsthingabe nötig wird (indem zum Beispiel Häuser verkauft werden), um mit den eingebrachten Ressourcen dieser institutionellen Selbstverausgabung neue und riskante Wege der Mission nach innen wie nach außen zu finden und zu ermöglichen. Die weltweite Institution kann dann wohl solche begrenzten Veränderungen aushalten und mittragen. Zur entsprechenden Dialektik zwischen dem ungerechten Mammon und der angesprochenen Dynamik vgl. M. SCHNEIDER, *Zwischen Geld und Güte*, Münster 2001.

Mission, in denen der Absolutheitsanspruch des Christentums allzu oft gegen die Anderen gerichtet wurde und sich auch *gegen* sie und ihr Leben millionenfach auswirkte, bezieht Pater Lunkenbein diesen Anspruch auf sich selbst. Eine andere Mission gibt es nicht mehr für die Verbreitung des Evangeliums. Spätestens von nun an kann niemand mehr heilig gesprochen werden, der den Glauben mit Zwang bzw. auf Kosten anderer verbreitet. Damit ist das Christentum aus den religiösen Kinderschuhen und fundamentalisierenden Pubertätszeiten weltanschauungsidealologischer, flächendeckender und eroberungsbezogener Glaubensvermittlung herausgewachsen, hinein in die Freiheit und Stärke eines Gottesglaubens, der keine andere Plausibilität für sich beansprucht und auch keine andere Wirkung sucht als die *durch* universale Menschenachtung und radikalen Gottesdienst.⁵⁶

In den vielen Zeugen und Zeuginnen, die durch die Jahrhunderte und vor allem auch im letzten Jahrhundert das Martyrium fidei mit dem Martyrium caritatis verbunden und derart den Inhalt dieses Gottesglaubens durch ihre eigene Existenz vertreten haben, zeigt sich in letzter Konsequenz die Lebens- und Kreuzes-Nachfolge Jesu. In seiner Nachfolge dürfen Christen die Botschaft auszusprechen wagen, dass Christus nicht nur in den Christen, sondern in allen Leidenden das Schicksal dieser Welt mitträgt und mitaushält. Dann stellen sie ohne Integrationsgelüste die Verkündigung der universalen mitleidenden Christuspräsenz in der ganzen Menschlichkeitsgeschichte ansatzhaft dar.⁵⁷ Man wird ihnen dann zumindest die existentiell radikale Authentizität dessen, was sie universell behaupten, abnehmen können. Von einer solchen Existenz her können es Christen und Christinnen auch wagen, in andere Kulturen und Religionen hinein all das der Kritik, wenn nötig ihrem schärfsten Widerspruch auszusetzen, was dem Leben von Menschen schadet, einschließlich der Kritik jeder religiösen Einstellung, die die Entsolidarisierung zu Anderen verschärft.

Besinnt sich der christliche Glaube auf all jene biblischen und kirchengeschichtlichen Traditionen, in denen die unbedingte Solidarität allen Menschen gegenüber von der Gottesbeziehung ermöglicht und provoziert und in der Menschenbeziehung eingelöst und realisiert wird,⁵⁸ dann findet sich ein reiches Potential christlicher und kirchlicher Identitäten, die sich angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen christlicher Mission in der entsprechenden Weise mit der Kirche eigenem Ursprung in Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zu einem jetzigen und künftigen christlichen und kirchlichen Identitätsbewusst-

⁵⁶ Diese Radikalisierung und Universalisierung kann sich vor allem auch in der Dynamik der Versöhnung zeigen (die Franz Weber von einer kürzlichen Afrikareise her eindrucksvoll vergegenwärtigt hat), nämlich als Selbsthingabe in den direkten Begegnungsprozessen zwischen ehemaligen Opfern und Tätern, für die es unendlich schwierig ist, Versöhnung zu erbitten bzw. Versöhnung zu geben, und die sich dennoch auf diesen Weg machen und in der gemeinsamen Eucharistiefeier der Gemeinde der unendlichen Versöhnung und Gerechtigkeit Gottes und darin sich selber begegnen.

⁵⁷ Vgl. O. FUCHS, Kontextuelle Christologie im Horizont unbedingter Solidarität, in: M. GÖRG / W. LANGER (Hg.), *Als Gott weinte*, Regensburg 1997, 162–202.

⁵⁸ Dies behauptete ich nicht exklusiv nur bezüglich der christlichen Religion. Es ist vielmehr anzunehmen, dass alle Religionen im Kern ihrer wichtigsten Traditionen ein solches Toleranz- wie auch Selbstverausgabungspotential zu Gunsten aller Menschen besitzen. Es wäre die Aufgabe der interreligiösen Begegnung, sich gegenseitig auf diese je eigenen Identitäten aufmerksam zu machen und sich darin gegenseitig zu bestärken, was zugleich bedeuten würde, dass man sich gegenseitig in der je eigenen Identität schützt und stützt.

sein zu verbinden vermögen. Dies geschieht bei gleichzeitigem Verzicht auf jede Art von Selbstfundamentalisierung oder gar Selbstdivinisierung. Der universale Anspruch christlicher Wahrheit kann nur im Aggregatzustand seiner radikalen Inanspruchnahme christlicher und kirchlicher Existenz in der Verbindung von Wahrhaftigkeit und Mitleid realisiert werden. Wie weit diese gelebte Existenz dann auch andersdenkende und andersgläubige Menschen sich dem christlichen Glauben und den Kirchen annähern lässt, ist Gottes Berufung selbst zu überlassen. Christliche und kirchliche Identität können diesbezüglich keine andere Macht beanspruchen als die ihrer eigenen Identität. Gewissermaßen transformiert sich die beanspruchte universale Horizontalität christlicher Wahrheit in die radikale Vertikalität christlicher und kirchlicher Existenz, um nur noch über dieses Zeugnis die über die Existenz hinausgehende universale Bedeutsamkeit des christlichen Glaubens zu erweisen.

Durch eine solche Selbstverausgabung christlicher und kirchlicher Mission auf dem Hintergrund des Glaubens, von Gott her mit unendlicher Gnade in diesem Leben und über dieses Leben hinaus beschenkt zu sein, bringt das Christentum in Zukunft einen eigenen spezifischen Beitrag in die Debatte um die Humanisierungs- bzw. Enthumanisierungspotenz der Religionen ein, einen Beitrag, der umso glaubwürdiger wird, als er an christlicher und kirchlicher Existenz selber »studierbar« ist. In einer gewissen Weise nimmt damit das Christentum die polemische Aufforderung des Berliner Philosophen Herbert Schnädelbach ernst,⁵⁹ von der Bühne der Geschichte abzutreten und sich aufzulösen, aus unserer Perspektive also in einer ganz bestimmten Form von der Geschichte abzutreten, nämlich in der bisherigen Form flächendeckender Glaubensverbreitung unter gleichzeitigem Risiko, die Menschenwürde der Menschen zu verletzen, und in eine neue Seinsweise einzutreten, die zugleich auch viel näher ist am Kern der Identität des Christentums selbst: also die alte Seinsweise durch jene Seinsweise abzulösen, in der sich das Christentum zu Gunsten der Menschenwürde aller Menschen verausgabt, und dabei den Ehrgeiz an den Tag legt, dies in einer radikalen Unüberbietbarkeit zu tun, um auf diese neue Weise die Unüberbietbarkeit der eigenen Wahrheit darzustellen und in die Geschichte einzubringen.

Zusammenfassung: Die Aufgabe der Missionsorden orientiert sich an dem theologischen Missionsbegriff. Im Anschluss an die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums kann die Mission der Kirche als eine ganz bestimmte Dynamik innerhalb des pastoralen Selbstvollzugs angesehen werden. Diese Dynamik zeigt sich nach außen in einer Universalisierung christlicher und kirchlicher Proexistenz, sowohl im diakonischen wie auch im Verkündigungsbereich (wie auch in ihrer gegenseitigen Verschränkung). Im Kontext der gegenwärtigen ambivalenten Globalisierungsprozesse kommt den Missionsorden die gesteigerte Verantwortung zu, den Glauben an die universale Gnade Gottes in der globalen Verkündigung von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sowie in der entsprechenden Diakonie erfahrbar werden zu lassen. Damit werden die Missionsorden zu Triebfeldern entsprechender weltkirchlicher Vernetzungen und Optionen. Diese Mission »nach außen« fordert im Inneren der Kirche und ihrer Sozialformen eine Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz heraus, die, verwurzelt in Gottes Gnade, eigene Nachteile riskiert und den theologischen Begriff des »Martyriums« zur Signatur dieser Mission »nach innen« (um der universalen Mission

⁵⁹ Vgl. H. SCHNÄDELBACH, Der Fluch des Christentums, in: *Die Zeit* 20 (11. Mai 2000) 41f.

nach außen willen) werden lässt. Mission und Missionsorden werden damit zur Basis der Dynamik des »Semper maior« in der Pastoral der Kirche, in der sich etwas von der unendlichen Dynamik der Universalität und unbedingten Liebe Gottes in der Geschichte der Menschen widerspiegelt.

Summary: The task of missionary orders derived from theological conception of mission. Following the pastoral constitution of the Second Vatican Council, the mission of the church can be understood as a particular dynamics within the pastoral action. This dynamics shows itself in the universalisation of Christian and ecclesiastical proexistence – both in the field of deacony and in that of proclamation (as well as in their dependence on each other). In the context of the present ambivalent globalisation process, the missionary orders have the great responsibility to make the faith in the universal grace of God plausible through the global preaching of Gods mercy and justice and through a corresponding deacony that is at the same time local and global. Thereby, missionary orders become fields of cultivation of the corresponding ecclesiastical connections and options. This mission »to the outside« demands a radicalisation of the Christian and ecclesiastical existence inside the church and inside its social structures, that takes – rooting in the grace of God – the risk of personal disadvantages and shows the theological concept of »martyrdom« as a symbol for the mentioned mission »to the inside« (for the sake of the universal mission »to the outside«). Mission and missionary orders thereby become the basis of the »Semper maior«-dynamics in the pastoral of the church that reflects something of the infinite dynamics of the universality and the unconditional love of God in the history and stories of mankind.

Sumario: La tarea de las órdenes misioneras se orienta al concepto teológico de misión. Según la constitución pastoral del Concilio Vaticano II, la misión de la Iglesia puede entenderse como una dinámica determinada dentro de la acción pastoral. Dicha dinámica se muestra hacia afuera en la universalización de la proexistencia cristiana y eclesial tanto en el campo de la diaconía como en el del anuncio (como también en su interdependencia mutua). En el contexto de los ambivalentes procesos actuales de globalización, a las órdenes misioneras les compete la gran responsabilidad de hacer plausible la fe en la gracia universal de Dios por medio de una diaconía local y a la vez global. Con ello, las órdenes misioneras devienen campos de cultivo de los correspondientes lazos y opciones eclesiales. Esa misión »hacia afuera« exige en el interior de la Iglesia y de sus formas sociales una radicalización de la existencia cristiana y eclesial que asume el riesgo de desventajas propias y muestre el concepto teológico de »martirio« como símbolo de dicha misión »hacia adentro« (por amor a la misión »hacia afuera«). La misión y las órdenes misioneras devienen así la base de la dinámica del »Semper maior« en la pastoral de la Iglesia, que refleja algo de la infinita dinámica de universalidad y del amor incondicional de Dios en la historia de la humanidad.

INKULTURATION AUF DEM »MISSIONSKONTINENT« EUROPA

|| Orden als Träger inkulturerter Evangelisierung

von Franz Weber

Was Papst Johannes Paul II. – im Auftrag der unmittelbar vorausgegangenen Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema »Das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt« – in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *›Vita Consecrata‹* vom 25. März 1996 den Frauen und Männern im Ordensleben an neuen Impulsen für das Leben der Kirche »zutraut«, verdient in vielerlei Hinsicht Beachtung: Ordensleben soll nach seinen Worten eine »Provokation« sein, »die im Dialog das Gewissen der Menschen aufrütteln kann«, weil es »in der Tat ein Zeichen für den Vorrang Gottes und seines Reiches ist.¹ »Wenn das geweihte Leben«, so fährt der Papst fort, »die ihm eigene prophetische Kraft bewahrt, wird es innerhalb einer Kultur zum Sauerteig des Evangeliums, der zu ihrer Reinigung und Entwicklung beizutragen vermag.² Johannes Paul II. ist davon überzeugt, dass das Ordensleben »dort, wo es authentisch gelebt wird, einen originellen Beitrag zu den Herausforderungen der Inkulturation leisten³ kann.

Werden sich die Orden in Europa, wo sie durch einen extrem hohen Altersdurchschnitt ihrer Mitglieder und durch das immer geringer werdende Potential an geeigneten jüngeren Führungskräften immer weniger an Lebens- und Gestaltungskraft aufzuweisen haben und vielfach sogar um ihr Überleben bangen müssen, sich dieser Herausforderung stellen und noch einen Beitrag zu neuen Formen einer »inkultierten Evangelisierung⁴ leisten können? Es stellt sich freilich in einem größeren Zusammenhang zunächst grundsätzlich die Frage, wie weit sich die Kirche des Abendlandes zur Zeit überhaupt als inkulturationswillig und inkulturationsfähig erweist.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz hat kürzlich in einer ermutigend offenen und herausfordernden Stellungnahme zur Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland den Blick unter anderem auch auf die befreende Weite der Weltkirche gelenkt

¹ JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Vita Consecrata«* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 125) Bonn 1996, n. 80.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Der Ausdruck findet sich im Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo: Vgl. Santo Domingo. Schlussdokument (Stimmen der Weltkirche 34) Bonn 1993.

und die dortigen geistlichen Aufbrüche mit der kirchlichen Situation hierzulande in Verbindung gebracht. Hier in Deutschland, so sagte Kardinal Karl Lehmann, fehle es trotz allem, was wir nach wie vor an guten Erfahrungen vorzuzeigen hätten, doch offensichtlich »an einer richtigen Inkulturation«, weil wir »vielleicht auch spröde, wenig schöpferisch« seien und uns »nicht so schrecklich viel« einfalle, um den »Enthusiasmus und Aufbruch in einer angemessenen, guten Weise bei uns einzuwurzeln.⁵

Die Kirche in Europa braucht für einen Aufbruch an neue Ufer allerdings mehr als nur ein wenig Begeisterung ihrer Gläubigen. Was müsste sie im Hinblick auf eine »richtige Inkulturation« des Glaubens in die Wege leiten? Hält die Kirche als Erbin des christlichen Abendlandes – die über Jahrhunderte Trägerin und Protagonistin der Weltmission der Kirche war und sich auch oft selbstbewusst als solche fühlte und gebärdete – »Inkulturation« in unseren Breiten überhaupt für angebracht und notwendig? Welche Antworten würde man bekommen, wenn man Vertreter der Kirchenleitung, Theologinnen und Theologen, aber auch theologisch interessierte Gläubige, die mit dem Begriff Inkulturation vielleicht doch die eine oder andere Idee oder Vorstellung verbinden, fragen würde, wo in der Kirche von heute die Einwurzelung der christlichen Botschaft besonders notwendig sei? Würde das Ergebnis einer solchen Umfrage nicht mit ziemlicher Sicherheit darauf hinauslaufen, dass die meisten der Befragten Inkulturationsprozesse vor allem in den ehemaligen »Missionsländern« Asiens, Afrikas und Lateinamerikas für dringend halten nicht aber bei uns? Die Orden waren immer wieder in der Kirchengeschichte Träger der missionarischen Sendung der Kirche und sind zum einen in deren Verwirklichung durchaus das Wagnis der Inkulturation der christlichen Botschaft eingegangen. Sie haben zum anderen aber auch häufig Inkulturationsprozesse mit Vehemenz verhindert und unterdrückt. Aus diesen Fehlern ihrer eigenen Missionsgeschichte könnten sie lernen. Die meisten der apostolischen Orden arbeiten heute in vielen Ländern der Welt und machen vor allem in den Kirchen des Südens neue Missions- und Inkulturationserfahrungen, die für ihre eigene inkulturierte Präsenz in den europäischen Ortkirchen sehr hilfreich und für deren Pastoral wegweisend sein könnten.

So sehr das Wort Inkulturation in den letzten Jahren nach einer anfänglich eher zaghaften Verwendung in der Missionswissenschaft heute auch zu einem lehramtlichen Standardbegriff geworden ist und gegenwärtig sogar in Gefahr gerät, zu einem theologischen Schlag- und Modewort zu verkommen, so wenig erscheint oft klar, was darunter tatsächlich allgemein und im Einzelfall verstanden wird. Da in diesem Rahmen weder eine begriffs- und missionsgeschichtliche, noch eine biblisch-systematische Abklärung⁶ dieser Frage im Blickfeld steht, sondern die Aktualität der Inkulturationsproblematik für Europa, kann der Einfachheit halber davon ausgegangen werden, dass die Inkulturation des Evangeliums grundsätzlich in jeder historischen Situation eine drängende pastorale Frage⁷ ist, die sich

⁵ K. LEHMANN, *Es ist Zeit, an Gott zu denken*. Ein Gespräch mit Jürgen Hoeren, Freiburg 2000, 175.

⁶ Vgl. dazu Art. »Inkulturation«: I. Begriff und Problemstellung (G. COLLET), II. Biblisch-theologisch (A. FELDTKELLER), III. Missionsgeschichtlich (K. SCHATZ), IV. Systematisch-theologisch (R. SCHREITER), in: *LThK*³ Bd. 5, 504–509.

⁷ Art. »Inkulturation«: V. Praktisch-theologisch (T.H. GROOME), in: *ebd.*, 509f.

auch und gerade für die Kirche bei uns mit besonderer Dringlichkeit stellt. Paul VI. hatte bereits 1975 in seinem Apostolischen Schreiben *›Evangelii nuntiandi‹* für die gesamte Kirche eine neue Art von Evangelisierung gefordert, die nach ihm darin zu bestehen habe, »die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit [zu] tragen und sie durch den Einfluß von innen her um[zu]wandeln«.⁸ Der Papst hatte damals dabei nicht in erster Linie irgendwelche »Missionen in fernen Ländern« im Auge gehabt, sondern forderte vor allem auch die Überwindung des dramatischen Bruches zwischen dem Evangelium und der modernen Kultur,⁹ die nach seiner Vorstellung auf dem Weg einer ganzheitlichen Inkulturation des Evangeliums in eben diese Gegenwartskultur erreicht werden sollte.

Lässt sich die Kirche im deutschsprachigen Raum, der dieser Inkulturationsprozess ohne Zweifel auf vielen Ebenen »ins Haus steht« und die dabei nicht selten aus Angst vor allem Neuen und in Panik gegenüber zahlreichen erosionsartigen Einbrüchen in ihre traditionellen »Besitzstände« tatsächlich oft ängstlich, übervorsichtig und wenig kreativ reagiert, von den Erfahrungen anderer Ortskirchen in der südlichen Erdhälfte positiv zum Wagnis der Inkulturation herausfordern und könnten die Orden hier nicht eine Vorreiterrolle übernehmen? Die Annahme einer solchen Herausforderung wäre gewiss ein Zeichen für die anfanghafte Verwirklichung einer »dynamischen Katholizität«, wie sie in der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils beschrieben ist. In einer »Lerngemeinschaft Weltkirche«¹⁰, in der »die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzubringen«,¹¹ sollten auch die Ortskirchen im deutschsprachigen Raum viel deutlicher erkennen, dass sie der Weltkirche nicht nur viel geben konnten und weiter zu geben haben, sondern dass sie auch »von den Anderen«, die sie einst missioniert haben, sehr viel zu lernen hätten.

1. Europa – der schwierigste Missionskontinent?

Es scheint, dass sich das einstmals christliche Abendland noch immer sehr schwer damit tut, sich als »Missionsland« zu verstehen, und dass es gerade für selbst- und sendungsbewusste Katholiken traditioneller Prägung noch immer Mühe kostet, sich selbst und ihre Ortskirchen als Adressaten der Evangelisierung »ansprechen« zu lassen. Hier fällt zweifelsohne das überkommene Missionsverständnis auf unser eigenes Haupt zurück, in dem die früheren »Missionsgebiete« ekklesiologisch und kirchenrechtlich auch dann noch als »zweitklassige« Ortskirchen galten und nicht als gleichwertig betrachtet wurden, als in

⁸ Apostolisches Schreiben PAPST PAUL VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute »Evangelii nuntiandi« (enthalten in: *Arbeitshilfen 66*), Bonn 1998, n. 18.

⁹ Ebd., n. 20.

¹⁰ Vgl. dazu K. PIEPEL, *Lerngemeinschaft Weltkirche: Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und Dritten Welt*, Aachen 1993.

¹¹ 2. VATIKANISCHES KONZIL, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, n. 13; vgl. dazu auch F. WEBER, »Geschenkte Katholizität«. Impulse für eine weltkirchliche Spiritualität der Mitteilung, in: *Ordenskorrespondenz* 40 (1999) 3–18.

ihnen längst einheimische Bischöfe die Leitung übernommen und die Seelsorge größtenteils in die Hände einheimischer Priester und Laien übergegangen war. Diese Diözesen sind nicht mehr »Kirchen der Dritten Welt«, die man zwar gutmeinend und wohlwollend mit Spenden versorgt, die man aber insgeheim vielleicht doch noch oft als Kirche der »armen Heiden« betrachtet, von denen man im traditionsreichen Westen als dem »Mutterland« des Glaubens nichts oder nicht viel an »Gegenleistung« erwarten kann.

Johannes Paul II. hatte bereits im Jahre 1978 in einer Ansprache vor dem Rat der europäischen Bischofskonferenzen das ehemals christliche Abendland als den schwierigsten Missionskontinent dargestellt.¹² In seinem Apostolischen Schreiben *»Tertio Millenio Adveniente«* (1994) betrachtet der Papst Europa erneut als Adressat der Missionstätigkeit der Kirche, wenn er schreibt: »Mit dem Zusammenbruch großer antichristlicher Systeme auf dem europäischen Kontinent, zunächst des Nationalsozialismus und dann des Kommunismus, erscheint die Aufgabe dringend nötig, den Männern und Frauen Europas erneut die befreiende Botschaft des Evangeliums anzubieten.«¹³ In einer vielsagenden Bezugnahme auf die Missionspredigt des Paulus in Athen (vgl. Apg 17,16–34) verweist Johannes Paul II. auf Europa als »Missionsgebiet in der Gestalt unterschiedlichster Areopage« und meint damit »die weiten Bereiche der modernen Zivilisation und Kultur, der Politik und der Wirtschaft«¹⁴. In *»Novo Millennio ineunte«* (2001) versucht der Papst der Kirche in Europa noch entschiedener die Augen dafür zu öffnen, was die Stunde geschlagen hat, wenn er mit Nachdruck feststellt, dass »der Bestand einer ›christlichen Gesellschaft‹ [...] inzwischen auch in den alten Evangelisierungsgebieten der Vergangenheit« angehöre und dass man sich hier heute »mutig einer Situation [zu] stellen« habe, »die im Zusammenhang mit der Globalisierung und der neuen gegenseitigen Verflechtung von Völkern und Kulturen [...] immer vielfältiger und anspruchsvoller wird«.¹⁵

Wie mutig stellt sich die Kirche bei uns dem Anspruch dieser neuen »Missionssituation«? Schon 1978 hatte Johannes Paul II. im Anschluss an seine kritische Analyse der kirchlichen Situation in Europa davor gewarnt, sich durch die neue und schwieriger werdende Lage der Verkündigung zu einer pessimistischen Sicht verleiten zu lassen und sich so der Herausforderung und Chance der Stunde zu entziehen.¹⁶ Im Blick auf die Weltkirche kann kein Zweifel daran bestehen, dass viele Ortskirchen und Gemeinden durch mindestens ebenso komplexe und konfliktreiche Situationen in ihrem Christsein herausgefordert und auf die Probe gestellt sind wie wir im deutschsprachigen Raum, dass dort aber offensichtlich auf der Suche nach neuen Wegen in der Evangelisierung oft hoffnungsvollere Wege beschritten werden als bei uns.

¹² Vgl. dazu K. KOCH, Neuevangelisierung im Missionskontinent Europa. Chancen und Versuchungen, in: J. MÜLLER (Hg.), *Neuevangelisierung Europas*, Freiburg/Schweiz 1993, 111–148, hier 111.

¹³ JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben »Tertio Millenio Adveniente«* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119), Bonn 1994, n. 57.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben »Novo Millennio Ineunte«* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150), Bonn 2001, n. 40.

¹⁶ Vgl. KOCH, *Neuevangelisierung*, 111.

2. Gegen eine romantische Verklärung der »jungen« Kirchen

Wer selbst in Bedrängnis ist, neigt manchmal dazu, die Situation der Anderen unbesehen optimistischer einzuschätzen als die eigene. Das gilt auch für unsere Kirchensituation, die gegenwärtig tatsächlich vielfach als pastorale Notsituation erfahren wird. Es mag durchaus sein, dass viele die Kirche bei uns nicht ganz zu Unrecht und nicht nur im Blick auf den Altersdurchschnitt der Gottesdienstbesucher, sondern auch in anderer Hinsicht vielfach als alt und deshalb unbeweglich erfahren. Die inzwischen nicht mehr so häufig gebrauchte Redeweise von den »jungen« Kirchen birgt aber bei aller Sympathie, die darin auch mitschwingen mag, nicht nur die Gefahr eines versteckten Paternalismus in sich, sondern entspricht einfach nicht mehr den Tatsachen. Denn erstens sind diese Kirchen in Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika von ihrer oft wechselvollen Geschichte her gesehen gar nicht mehr so jung, sondern längst durch schmerzlich-leidvolle Lernprozesse reif und erwachsen geworden. Sie haben trotz mancher bis heute andauernder Bevormundung von außen gelernt, ihre eigenen Wege zu gehen.

Kirche und christliche Gemeinden sind nirgendwo auf der Welt nur mit jugendlichem Schwung und Enthusiasmus am Leben zu erhalten. Dort, wo Evangelisierung, wie es Paul VI. in *»Evangelii nuntiandi«* meisterhaft zum Ausdruck gebracht hatte, nicht nur Dekoration und oberflächlicher Anstrich bleibt, sondern »mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln – die Kultur und die Kulturen des Menschen«¹⁷ zu erreichen versucht, dort schafft sie nicht nur Neues. Sie verursacht auch tiefgreifende Konflikte, die allein schon deshalb nicht zu vermeiden sind, weil sich die Botschaft des Evangeliums nicht einfach leichtsinnig und leichtfertig an bestehende soziale und kulturelle Vorgegebenheiten anpassen lässt, sondern sich immer wieder um des Menschen und seiner Befreiung willen gegenüber unmenschlichen Verhältnissen »querlegen« muss. Das erfordert von den Kirchen vor Ort, die wie etwa in den meisten Ländern Asiens eine kleine Minderheit darstellen, oft sehr klare und mutige Optionen. In den letzten Jahrzehnten haben Christinnen und Christen – und unter ihnen auch viele Ordensleute – in manchen Ländern in ihrem Glauben harte Bewährungsproben durchgestanden, die nicht selten auch Verfolgung und Martyrium zur Folge hatten.

Wer von Europa aus meint, christlicher Glaube sei im Süden der Weltkirche leichter und billiger zu haben als bei uns, muss sich sagen lassen, dass die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Kirche dort vielerorts alles andere als optimal sind: Christliches Leben vollzieht sich oft unter lebensbedrohenden Spannungen. Die Gemeinden müssen in vielen Teilen der Weltkirche – anders als bei uns – mit armseligen Mitteln überleben. Die Globalisierung des neoliberalen Wirtschaftsmodells trifft überall am härtesten die Armen und Ärmsten, die in der Welt von heute zu Millionen überflüssig geworden sind. Vielleicht bleiben Glaube und Kirche unter ihnen oft gerade deshalb »am Leben« und »am realen Leben dran«, weil hier Menschen aus einem letzten und »abgrundtiefen« Gottvertrauen heraus um ihr Überleben kämpfen.

¹⁷ *Evangelii nuntiandi*, n. 20.

Es muss daran erinnert werden, dass sich in vielen Ländern der Erde die Kirche zwar zu einem (geringeren) Teil auch in der Oberschicht, mancherorts stärker in den Mittelschichten der Gesellschaft etabliert hat, dass es aber im überwiegenden Teil der Gläubigen – wie einst in Korinth (vgl. 1 Kor 1,26) – »nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme« gibt, sondern dass Gott nach wie vor »das Niedrige in der Welt und das Verachtete« erwählt (1 Kor 1,28). Man könnte deshalb ohne Übertreibung sagen, dass in der Weltkirche von heute die Kirche der Armen rein statistisch gesehen den »Normalfall von Kirche« darstellt. Darin liegt eine gewaltige Chance, aber auch eine Herausforderung an alle Ortskirchen, in deren Gemeinden freilich die von der Soziallehre des gegenwärtigen Papstes so entschieden angemahnte vorrangige Option für die Armen¹⁸ oft nicht oder nur sehr halbherzig in die Tat umgesetzt wird. Die Kirche im deutschsprachigen Raum, die sich auch ihrerseits sehr dezidiert für eine Konkretisierung dieser pastoral-sozialen Grundentscheidung der Universalkirche ausgesprochen hat,¹⁹ kann gerade in der Anwaltschaft für die Lebensrechte der Armen und sozial Schwachen bei uns sehr viel von anderen Ortskirchen in Lateinamerika, Afrika und Asien lernen. Und gerade hier liegt auch die große Herausforderung an die Orden, deren Lebenszeugnis in letzter Konsequenz immer auf eine prophetische Verwirklichung der vorrangigen Option für die Armen zielt.²⁰

3. Selbstbewusstsein und aufrechter Gang

Die Einsicht, dass Europa »nicht die Welt ist« und dass die zahlenmäßig gegenüber den Kirchen des Südens immer kleiner werdende europäische Kirche nicht mehr das Maß aller Dinge sein kann,²¹ hat bereits auf dem 2. Vatikanischen Konzil zu einer ekklesiologischen Umkehr von einem zentralistisch-uniformistischen Kirchenbild zu einem neuen Verständnis von Kirche geführt, die wesentlich in den Ortskirchen und durch die Ortskirchen lebt und handelt.²² Paul VI. hat den nach dem Ende des Kolonialzeitalters auch im kirchlichen Bereich nach größerer Eigenständigkeit strebenden ehemaligen Missionskirchen bei aller Warnung, die universale Kirche nur als »einen mehr oder weniger lockeren Zusammenschluß von [...] Teilkirchen«²³ zu betrachten, doch sehr den Rücken gestärkt, als er in »*Evangelii nuntiandi*« sehr klar darauf hinwies, dass die »universale Kirche in den Teilkirchen konkrete Gestalt« annimmt, »die ihrerseits aus einer bestimmten Menschen-

¹⁸ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enz. »Sollicitudo rei socialis«* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82), Bonn 1988, n. 42.

¹⁹ Vgl. *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen Lage in Deutschland, München 1997, nn. 105–107; *Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs*, Wien 1990, n. 125.

²⁰ Vgl. JOHANNES PAUL II., *»Vita Consecrata«* n. 82.

²¹ Vgl. dazu F. WEBER, Not lehrt handeln. Lateinamerikanische Kirchenerfahrungen als Ermutigung zu einer Neugestaltung unserer Seelsorge, in: H. WINDISCH (Hg.), *Seelsorge neu gestalten*. Frage und Impulse, Graz 1995, 85.

²² Vgl. L. BERTSCH (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt*. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg 1991, 8.

²³ *Evangelii nuntiandi*, n. 62.

gruppe bestehen, die eine bestimmte Sprache sprechen, einem kulturellen Erbe verbunden sind [...] einer geschichtlichen Vergangenheit und einer bestimmten Ausformung des Menschlichen«.²⁴ Dabei konnte es dem Papst wohl nicht nur um eine Emanzipation um der Emanzipation willen gehen, sondern um das tiefere Anliegen »wahrhaft eingewurzelter Teilkirchen, die sich sozusagen verschmolzen haben mit den Menschen, aber auch mit den Wünschen, Reichtümern und Grenzen, mit der Art zu beten, zu lieben, Leben und Welt zu betrachten, wie sie für eine bestimmte Menschengruppe charakteristisch sind«, deren Aufgabe es ist, »das Wesentliche der Botschaft des Evangeliums sich tief zu Eigen zu machen [...].«²⁵

Paul VI. hat es in den Jahren nach dem Konzil immer wieder verstanden, bei aller Sorge um die Einheit der katholischen Kirche den Ortsbischoßen Mut dazu zu machen, in ihren Kontinental- und Lokalkirchen um der ihnen als Hirten anvertrauten Menschen willen in der Evangelisierung »eigene Wege zu gehen«. Die damals mit wenigen Ausnahmen noch kaum sozial denkenden lateinamerikanischen Bischöfe forderte der Papst am Ende des Konzils ausdrücklich dazu auf, die Probleme der Unterentwicklung aufzugreifen, ihre Stimme zu erheben und ihre Pastoral zu ändern.²⁶ Aus der Botschaft an die Völker Lateinamerikas, die den Schlussdokumenten der Bischofsversammlung von Medellín (1968) vorangestellt ist, spricht bereits ein neues Selbst- und Sendungsbewusstsein der Bischöfe, das für den weiteren Weg der lateinamerikanischen Kirche von großer Bedeutung werden sollte: »Als Lateinamerikaner nehmen wir teil an der Geschichte unseres Volkes [...] Als Hirten mit einer gemeinsamen Verantwortung möchten wir uns mit dem Leben all unserer Völker verpflichtend verbinden [...] Es ist Teil unserer Aufgabe, mit Nachdruck diejenigen Zustände Lateinamerikas anzuklagen, die eine Beleidigung des Geistes des Evangeliums darstellen.«²⁷ Einen für die Entwicklung des Selbstbewusstseins der afrikanischen Kirchen wichtigen Beitrag hat Paul VI. in seiner bekannten Ansprache an die afrikanischen Bischöfe in Kampala geleistet, als er sie dazu aufforderte, dem Christentum innerhalb eines legitimen Pluralismus eine afrikanische Gestalt zu geben und als Christen und Afrikaner die eigenen Missionare des afrikanischen Kontinents zu sein.²⁸

Es wäre in diesem Zusammenhang im Einzelnen viel darüber zu sagen, welche Bedeutung die kontinentalen Bischofskonferenzen und deren regelmäßige Versammlungen für die Entstehung eines neuen kollegialen Bewusstseins unter den Bischöfen hatten und wie sich daraus trotz enger kurial-zentralistischer Vorgaben auf den einzelnen Sonderversammlungen der Bischofssynode in den 90er Jahren vor der Jahrtausendwende (1994 für Afrika; 1997 für Amerika; 1998 je eine eigene Versammlung für Asien und Ozeanien) auch eine neue Bereitschaft und Entschlossenheit zu einer inkulturierten Form von Evangelisie-

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., n. 63.

²⁶ Vgl. dazu F. WEBER, Für oder gegen die Armen? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer not-wenigen Grundsentscheidung der Kirche; in: R. BUCHER (Hg.), *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück*, Luzern 1998, 188–208, 196f.

²⁷ Botschaft an die Völker Lateinamerikas, in: *Adveniat. Dokumente. Projekte 1–3*, Essen 1969, 7–12, hier 7–9.

²⁸ Hier zitiert nach der italienischen missionswissenschaftlichen Zeitschrift *Ad gentes* 1 (1997) 178f.

rung im jeweiligen Kontext entwickelte: Die Forderung nach einer sich vor kolonialer und postkolonialer Minderwertigkeit und Unterwürfigkeit distanzierenden afrikanischen »Kirche mit aufrechtem Gang«, wie sie ein Bischof vor der Afrikasynode formulierte,²⁹ der dringende Wunsch nach einer »Kirche mit einem wahrhaft asiatischen Gesicht«, den der Erzbischof von Jakarta, Kardinal Julius Darmaatmadja, in seinem Resumée zur Asiensynode zum Ausdruck brachte,³⁰ und die auf dieser Synode »überraschend selbstbewusst«³¹ auftretenden Bischöfe sowie deren Kollegen auf der Ozeaniensynode, die »Klartext redeten« und sich entschieden gegen jede von außen aufgezwungene Konformität zur Wehr setzten:³² All das und vieles mehr sind Beispiele und kräftige Lebenszeichen von Ortskirchen, die in Einheit mit der Weltkirche selbst die Verantwortung für die Evangelisierung vor Ort übernehmen wollen. Die ehemaligen Missionskirchen haben bei allen Problemen, die sie zu bewältigen haben, ein neues und differenziertes missionarisches Sendungsbewusstsein entwickelt, von dem wir in Europa nur träumen können, von dem wir uns aber auch einiges »abschauen« sollten.

Auf die Frage nach den Ursachen der massiven Verunsicherung, wie sie bei uns nicht nur in weiten Kreisen des Kirchenvolkes, sondern vor allem auch unter den Kirchenleitungen und wohl auch in der Theologie festzustellen ist, sollte man auf keinen Fall plakativ vereinfachende Antworten geben oder rasche Schuldzuweisungen vornehmen. Was Eugen Biser jedoch in seiner *>Einweisung ins Christentum<* als mögliche Gründe für diese Identitätskrise zu bedenken gibt, lässt gerade im Vergleich zum wachsenden Selbstvertrauen und missionarischen Schwung in den Kirchen des Südens aufforchen: In der europäischen Christenheit habe sich, so Biser, angesichts massiver Infragestellungen so etwas wie ein »resignatives Gefühl der Unterlegenheit« herausgebildet und ein »Zweifel an der Durchschlagskraft der eigenen Botschaft, an der Legitimität des Missionsauftrags, ja sogar an der dem Christentum zustehenden Rolle«³³. Gerade auch die Missionsorden haben in den letzten Jahrzehnten bei aller berechtigten Kritik an vielen Formen ihrer historischen Missionspraxis oft das Kind mit dem Bad ausgeschüttet und sich mit Selbstzweifeln an ihrem auf die Mission »ad gentes« ausgerichteten Charismas selbst den Boden unter den Füßen entzogen.

Wenn die »Befolgung des missionarischen Auftrags immer ein Zeichen kraftvollen Lebens«³⁴ der Kirche ist, dann ist die grundsätzliche Infragestellung der Sinnhaftigkeit der Weitergabe der christlichen Botschaft tatsächlich auch als ein wesentliches Element einer Sinnkrise der Kirche in unseren Breiten und als Symptom einer tiefer sitzenden Glaubensunsicherheit zu deuten. Ein Blick auf die Erfahrungen unserer Schwesterkirchen im Süden

²⁹ Vgl. R. SARAH, Den aufrechten Gang finden, in: *HerKorr* 48 (1994) 245–251.

³⁰ Zitiert nach: Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien, in: *WELTKIRCHE* 4/1998, 121.

³¹ Vgl. dazu G. EVERE, Überraschend selbstbewusst. Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode, in: *HerKorr* 52 (1999) 356–361.

³² OZEANIENSYNODE: Die Bischöfe der Inseln reden Klartext, in: *HerKorr* 53 (1999) 65f.

³³ E. BISER, *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf 1997, 20f.

³⁴ JOHANNES PAUL II., Enz. »Redemptoris Missio« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990, n. 2.

der Welt, die oft unter schwierigen Bedingungen ganz neue und gewagte eigene Wege der Evangelisierung gehen, auf denen nicht nur Bischöfe, Priester und Ordensleute, sondern vor allem einfache Frauen und Männer in den Gemeinden und Bewegungen ein sehr eigenständiges Selbst- und Sendungsbewusstsein entwickeln, sollte all jenen, die auch bei uns durch ihr Engagement das Leben der Gemeinden tragen, Mut geben, sich mit mehr Selbstvertrauen um eine neue Gestalt von Kirche zu mühen.

Vergleicht man die Stellungnahmen vieler Bischöfe aus Asien, Ozeanien, Afrika und Amerika auf den Kontinentalsynoden, die die Eigenständigkeit und Inkulturationstätigkeit ihrer jeweiligen Ortskirche als eine Überlebensfrage des Christentums in ihren Ländern sehen und von der zentralen Kirchenleitung immer wieder mehr Raum zum selbständigen pastoralen Handeln fordern, etwa mit deutschsprachigen Pastoraldokumenten, so darf man wohl auch den Bischöfen und der gesamten Kirche im deutschsprachigen Raum auch ein wenig mehr an Eigeninitiative und ortskirchlicher Verantwortung wünschen. Was bei uns vielfach fehlt, ist ein Mehr an hoffnungsvollem »Wage-mut« und Initiativfreudigkeit im Sinne von Kardinal Lehmann, der in seiner kritischen Bestandsaufnahme unserer Kirchensituation zur Überzeugung kommt, »dass man in Rom viel mehr wagen sollte und dass wir auch – das gilt für die ganze Weltkirche – an vielen Stellen dazu einfach zu feige und zu bequem sind«³⁵.

4. Das notwendende Wagnis der Inkulturation – eine Herausforderung für die Orden

Dass gesellschaftlich-kirchliche Umbruchssituationen und pastorale Notlagen oft nicht zum »Absterben« der Kirche, sondern zu einem »Aufleben« neuer Glaubens- und Gemeindeerfahrungen führen, ließe sich durch viele Beispiele aus der Kirchengeschichte belegen. Man sollte deshalb die vielbejammerte pastorale Notsituation bei uns entschlossener aus dieser Perspektive betrachten und sie als Chance zur Entwicklung neuer Formen der Evangelisierung erkennen. Denn Not lehrt nicht nur beten, sondern ist oft auch Anstoß zu einer »inkulturierten« Praxis kirchlichen Lebens, in der der Bruch zwischen Evangelium und Kultur³⁶ – und die Kluft, die dadurch entsteht, – nicht durch den Rückzug in ein binnenkirchliches Ghetto vertieft, sondern durch einen ehrlichen Austausch zwischen dem Anspruch des christlichen Glaubens und den Herausforderungen des jeweiligen kulturell-zeitgeschichtlichen Kontextes »überbrückt« wird.

In den Missionsbewegungen der Neuzeit hatte die Kirche oft vergeblich – und manchmal auch gewalttätig – versucht, die europäisch-kulturellen Ausdrucksformen des Christentums in alle anderen Kontexte zu übertragen, »ohne ihre eigene historische Bedingtheit zu erkennen, geschweige denn zu reflektieren«³⁷. Das spannungsgeladene Ringen um ihre je

³⁵ LEHMANN, *Es ist Zeit, an Gott zu denken*, 178.

³⁶ Vgl. *Evangelii nuntiandi*, n. 20.

³⁷ T.H. GROOME, *Inkulturation*. Praktisch-theologisch, 509.

eigene geschichtliche und kulturelle Identität und Sozialgestalt, das sich zur Zeit in den außereuropäischen Ortskirchen vollzieht,³⁸ macht die Kirche nun erst im eigentlichen Sinn des Wortes zur »katholischen« und damit multikulturellen Weltkirche. In einer solchen kann die Mitteilung von Inkulturationserfahrungen auch auf unsere Theologie und Kirchenpraxis in den deutschsprachigen Ländern zurückwirken. Hier wären gerade die Orden als kompetente Überbringer und authentische Vermittler dringend gefragt. Deshalb bleibt zu hoffen, dass ihnen in Zukunft dafür auch kirchenamtlich mehr Freiräume zugestanden werden als dies bis jetzt der Fall ist. So sehr die Orden immer wieder darum bemüht sein werden, in Einheit mit der Gesamt- und Ortskirche zu stehen, so sehr ist in ihrem Wirken eine gesunde Spannung zu ihr auch Teil ihrer charismatischen und prophetischen Sendung in ihr.³⁹

Von kaum einem Thema war auf den römischen Kontinentsynoden der 90er Jahre so viel die Rede wie von der Notwendigkeit der Inkulturation. Viele entsprechende Stellungnahmen der Synodenväter haben sich – oft leider nur in abgeschwächter Form – in den nachsynodalen Schreiben des Papstes niedergeschlagen. Die zentrale Forderung der afrikanischen Bischöfe, »daß die Inkulturation sämtliche Bereiche des Lebens der Kirche und der Evangelisierung einbezieht: Theologie, Liturgie, Leben und Aufbau der Kirche« hat Johannes Paul II. wörtlich in *›Ecclesia in Africa‹* übernommen.⁴⁰ Dieses ganzheitliche auf den gesamten Lebensvollzug einer Ortskirche ausgerichtete Verständnis von Inkulturation findet sich auch im nachsynodalen Schreiben *›Ecclesia in Asia‹*. Es weist darauf hin, dass sich die Kirche zuerst zu bemühen hat, »die Gedanken und Herzen ihrer Zuhörer, ihre Werte und Gebräuche, ihre Probleme und Schwierigkeiten, ihre Hoffnung und Erwartungen zu erfahren«⁴¹. Dass der Papst gerade für den asiatischen Kontext als Schlüsselbereich der Inkulturation vor allem auch »eine inkultierte Theologie speziell im Bereich der Christologie«⁴² fordert und damit wörtlich einen Antrag der Asiensynode aufnimmt, ist angesichts mancher Konflikte – etwa zwischen Rom und indischen Theologen – bemerkenswert. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, dass Johannes Paul II. die Theologen auch dazu einlädt, keine vom Glaubensvollzug der Gemeinden isolierte theologische Reflexion zu betreiben, sondern »im Geist der Einheit mit den Hirten und den Gliedern des Gottesvolkes vorzugehen, das über den ursprünglichen Glaubenssinn nachdenkt, was nie aus dem Blick verloren gehen soll«⁴³.

Nicht immer ist jedoch auf den römischen Kontinentsynoden und in den nachsynodalen Schreiben die Notwendigkeit der Inkulturation klar genug herausgestellt und in den Blick genommen worden. So gehen viele Aussagen von *›Ecclesia in America‹* weithin am Leben

³⁸ G. COLLET, *Inkulturation*. Begriff und Problemstellung, 505.

³⁹ Vgl. F. WEBER, Art. Orden VI. Praktisch-theologisch, in: *LThK³*, Bd. 7, 1097.

⁴⁰ JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Schreiben »Ecclesia in Africa«* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123), Bonn 1995, n. 62.

⁴¹ Ders., *Nachsynodales Schreiben »Ecclesia in Asia«* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146), Bonn 2000, n. 21.

⁴² Ebd., n. 22.

⁴³ Ebd., vgl. auch *Enz. »Redemptoris missio«*, n. 54.

der lateinamerikanischen Kirche und ihrer Gemeinden vorbei. Sie nehmen bei weitem nicht die zahlreichen Ansätze zu einer inkulturierten Evangelisierung auf, die vorher auf den Vollversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) entfaltet worden waren.⁴⁴ Auf der Amerikasynode selbst hatte es aber keineswegs an bischöflichen Stellungnahmen zur Inkulturationsproblematik gefehlt. »Wagen wir mit mehr Mut und Offenheit die Inkulturation«, sagte Bischof Erwin Kräutler in der Synodenaula, und er nannte dabei einige der auch bei uns als »neuralgisch« empfundenen Lebensfragen der Kirche: »Die ernstgemeinte Inkulturation des Evangeliums erfordert eine kritische Überprüfung unserer kirchlichen Strukturen, Liturgien, Riten, Theologien, Ausdrucksformen und Ämter, denen die Dynamik fehlt und die nicht immer dem Auftrag der Kirche entsprechen.«⁴⁵

Inkulturation ist in der Kirche von heute gewiss nicht nur ein afrikanisches, asiatisches oder lateinamerikanisches Problem, sondern auch eine Lebens- und Überlebensfrage für die Kirche in Europa. Man muss F.X. Kaufmann zustimmen, wenn er für die Kernländer der abendländischen Christenheit nicht nur den Langfrist-Trend einer Säkularisierung, sondern einen »eklatanten Abbruch religiöser Traditionen« konstatiert.⁴⁶ Mit welcher Art von Evangelisierung oder Neuevangelisierung werden wir als Kirche auf diese neue »Missions-situation« reagieren?

Bischof Kurt Koch hat mit Recht vor einem missverständlichen Gebrauch des Begriffs »Evangelisierung« und vor allem vor einer fragwürdigen Praxis der »Neuevangelisierung« Europas gewarnt. Jeder aus einer »kirchenintegralistischen Eroberungsmentalität« (Ottmar Fuchs) kommende Versuch einer Rechristianisierung des Abendlandes, in der aus einem kirchlichen Totalitätsanspruch heraus alle Menschen in Europa wieder unter das Evangelium und unter die katholische Kirche gezwungen werden sollen,⁴⁷ wäre das Gegenteil einer glaubwürdigen Inkulturation in die Moderne und von vornherein zum Scheitern verurteilt. Christian Friesl und Regina Pollak kommen im Anschluss an ihre jüngste religionssoziologische Analyse der Lebenskonzepte und Werthaltungen von Österreicherinnen und Österreichern zur Forderung nach einer neuen Form von Inkulturation. Sie gehen dabei davon aus, dass die Kirche den Dialog mit der modernen Gesellschaft und ihrer postmodernen Vielfalt als zentrale Herausforderung annimmt.⁴⁸

Die Ortskirchen des Südens sind nicht nur mit gewaltigen sozialen Problemen, sondern auf je verschiedene Art und Weise mit kultureller, ethnischer und religiöser Vielfalt und den sich daraus ergebenden Konflikten konfrontiert. Sie haben darauf oft mutiger und kreativer reagiert als die Kirchen des Nordens und Westens auf die Herausforderungen der Moderne

⁴⁴ Vgl. dazu F. WEBER, »Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.« Anfragen an das Apostolische Schreiben »Ecclesia in America« aus der Sicht lateinamerikanischer Kirchenerfahrung, in: M. DELGADO (Hg.), *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 186–199.

⁴⁵ E. KRÄUTLER, Christus weist auf Amazonien hin, in: MISSIONSZENTRALE DER FRANZISKANER (Hg.), *Quo vadis, Kirche in Amerika?* (Berichte. Dokumente. Kommentare 71), Bonn 1998, 21–31.

⁴⁶ Vgl. F.X. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2000, 11.

⁴⁷ KOCH, *Neuevangelisierung*, 115f.

⁴⁸ Vgl. C. FRIESL / R. POLLAK, Konflikte im Wertesystem, in: H. DENZ (Hg.), *Die Konfliktgesellschaft*. Wertewandel in Österreich 1990–2000, 40.

und Postmoderne. Diese kommen freilich in einer globalisierten Welt auch in zunehmendem Maß auf das Christentum in der südlichen Hemisphäre zu und erfordern auch dort neue Formen einer inkulturierten Evangelisierung. Unter diesen Voraussetzungen werden wir alle in Zukunft viel von einander zu lernen haben.

5. Weniger Angst und mehr Mut und Lernbereitschaft – auch in den Orden

Der Blick auf die Lern- und Inkulturationserfahrungen in den verschiedenen Teilen der Weltkirche von heute erweist sich für uns im deutschsprachigen Raum genau so lehrreich wie ein Rückblick in die Kirchen- und Missionsgeschichte, gerade weil wir uns offensichtlich unserer missionarischen Sendung an die Welt von heute oft nicht mehr so sicher sind. Aus meinem eigenen Erleben und Miterleben lateinamerikanischer Kirchenwirklichkeit in der langjährigen Begleitung brasilianischer Basisgemeinden weiß ich ein wenig um die Erfahrung des hoffnungs- und leidvollen Lebens und Sterbens von Kirche und um die Notwendigkeit des je neu einzugehenden, lebensnotwendigen Wagnisses der Inkulturation.⁴⁹ Als Ordensmann und Missionar bin ich mir nach meiner Rückkehr in die mitteleuropäische Kirchenwirklichkeit und aus meinen Erfahrungen in Pastoral und wissenschaftlicher Theologie aber auch der Chancen und Grenzen einer »Lerngemeinschaft Weltkirche«⁵⁰ bewusst geworden. Für sie braucht es aber auf jeden Fall glaubwürdige Zeugen, die das Wagnis einer in die Tiefe gehenden Inkulturation des Glaubens gewissermaßen »am eigenen Leib« und mit dem eigenen Leben eingegangen sind.

Für die positive Bewältigung der vielbeschworenen Kirchenkrise im deutschsprachigen Raum, die aus einer Perspektive gläubiger Zuversicht nicht weniger einen Kairos für eine Erneuerung der Kirche darstellt als die – heute oft nostalgisch verklärte – Zeit unmittelbar nach dem 2. Vatikanum, wünsche ich mir vor allem weniger Sorge unserer Kirche um sich selbst und weniger Angst vor dem Verlust traditioneller Besitzstände und überkommener Formen kirchlichen Lebens. Ich habe in Lateinamerika sehr viel frische Kirchenluft eingeatmet und erwarte mir auch für unsere Breiten mehr pastorale Kreativität und mehr Mut zum notwendigen Experiment. Die Frage, ob die katholische Kirche im deutschsprachigen Raum gegenwärtig tatsächlich lernfähig und inkulturationsbereit ist, lässt sich zur Zeit aus vielerlei Gründen nicht mit einem Ja beantworten. Dasselbe gilt wohl auch für den Großteil der Orden, obwohl es in ihnen da und dort hoffnungsvolle Ansätze eines in die kulturelle Landschaft der Spätmoderne inkulturierten Ordenslebens gibt.

In vielen Ortskirchen des Südens haben sich Bischöfe, Priester, Ordensleute und viele »einfache Leute aus dem Volk« entschlossener den Herausforderungen der Stunde gestellt als bei uns. Es lohnt sich, von ihnen zu lernen und daraus Mut zur Bewältigung der eigenen

⁴⁹ Vgl. dazu F. WEBER, *Gewagte Inkulturation*. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1996.

⁵⁰ Vgl. dazu M. OTT, Lerngemeinschaft Weltkirche. Zum Programm und zur Praxis globalen Christseins, in: *Stimmen der Zeit* 126 (2001) 541–556.

Kirchenstunde zu schöpfen. Denn die Botschaft des Evangeliums hat auch in unserer Zeit nichts von ihrer weltgestaltenden und weltverändernden Kraft verloren. »Wenn ein Glaube unglaublich zu werden beginnt, dann in erster Linie deshalb, weil seine Anhänger an seiner Fähigkeit zweifeln, ihr privates Leben und dessen gesellschaftliche Rahmenbedingungen in seinem Sinn zu gestalten«, schreibt Eugen Biser in seiner Analyse des Christentums an der Jahrtausendwende.⁵¹

Was immer man gegenwärtig in den verschiedenen Strömungen und Bewegungen der Kirche unter einer Praxis der »Neuevangelisierung« verstehen mag: Sie wird, wenn man sich dabei guten Gewissens auf das Lehramt der Kirche berufen will, auf jeden Fall als Prozess der Inkulturation zu verstehen sein. Denn Inkulturation bezeichnet letztlich die Integration der christlichen Erfahrung »in die Kultur des jeweiligen Volkes, und zwar so, dass diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, sondern eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, orientiert und erneuert.«⁵² Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass dies auch für unsere Kultur der Spätmoderne in ihren ganz verschiedenen Erscheinungsformen gilt und dass auch hier eine neue Erschließung christlicher Gehalte und Symbole⁵³ und vor allem christlicher Grunderfahrungen erforderlich ist.

Medard Kehl geht davon aus, dass in der uns kulturell weithin vorgegebenen Kirchengestalt von heute auch große Chancen für die Verkündigung des Glaubens liegen.⁵⁴ Die Kirche kann sich in keiner historischen Situation aus ihrer in kritischer Zeitgenossenschaft zu übernehmenden Weltverantwortung davonstehlen und sie darf es auch heute nicht, auch wenn diese unsere gegenwärtige »Kultur ihrerseits sich offensichtlich immer stärker ihrer traditionell kirchlichen und christlichen Prägung entledigt«, wie Kehl zu Recht feststellt. Hier ist gerade von den Orden das gefordert, was Kehl mit dem Stichwort der »kulturellen Diakonie« umschreibt.⁵⁵ Damit Ordensleute aber an diesem in vielerlei Hinsicht sehr anspruchsvollen Dienst der Kirche mitarbeiten und diesen von ihrem je eigenen Charisma her sogar ausdifferenziert und wagemutig ausgestalten können, bedürfen sie zunächst einer Selbstevangeliisierung, die Paul VI. in *'Evangelii nuntiandi'* (n. 19) für die gesamte Kirche eingefordert hatte. Für ihren Beitrag für die Neuevangelisierung verlangt Johannes Paul II. von den Ordensleuten in *'Vita Consecrata'*, dass sie »sich ständig vom geoffenbarten Wort und von den Zeichen der Zeit befragen« lassen, »um den großen Herausforderungen, die die gegenwärtige Geschichte an die Neuevangelisierung stellt, in angemessener Weise zu begegnen« (n. 81). Wenn die Orden das immer wieder redlich und ehrlich als ihre eigentliche Lebensgrundlage zu entdecken versuchen, dann werden sie von ihrem spirituell-pastoralen Erfahrungsschatz her auch viel mehr an »Inkulturationskompetenz« besitzen, als sie sich selbst oft zutrauen. Mehr gesundes von der je eigenen geistlichen und pastoralen Tradition getragenes Selbstbewusstsein wäre auch für Frauen und Männer in den Ordensgemeinschaften bei uns ein Gebot der Stunde.

⁵¹ E. BISER, Glaubenserweckung. Das Christentum an der Jahrtausendwende, Düsseldorf 2000, 32.

⁵² A. ROEST CROLLIUS, What is so new about inculcation, in: *Gregorianum* 59 (1978) 721–738, hier 735.

⁵³ Vgl. M. SIEVERNICH, Neue Evangelisierung in der späten Moderne. Zu einem Leitbegriff gegenwärtiger Pastoral, in: *Lebendiges Zeugnis* 56 (2001) 165–175, hier 175.

⁵⁴ M. KEHL, Kirche und Orden in der Kultur der Moderne, in: *Geist und Leben* 74 (2001) 180–192, hier 182.

⁵⁵ Ebd.

Es ist in jeder Hinsicht ermutigend und hoffnungsvoll, unter welch wechselvollen und schwierigen Lebensbedingungen sich christlicher Glaube gegenwärtig in verschiedenen Kontexten inkulturiert und überall dort auch gesellschaftlich greifbar neue Gestalt annimmt, wo die Kirche dem Leben und Sterben der Menschen nahe bleibt. Die im Jahre 1941 in schwerer Zeit und im Angesicht des Todes von einem Ordensmann, dem Jesuiten P. Alfred Delp, gestellten Fragen nach dem Leben und Überleben der Kirche haben auch für den »Missionskontinent Europa« von heute nichts an Aktualität verloren: »Kirche wird immer sein. Aber wird Kirche immer bei uns sein? Wenn wir fragen: Lebt oder stirbt die Kirche?, dann meint das unsere Kirchenstunde. Da helfen uns keine Erwägungen. Da hilft nur die ehrliche Bestandsaufnahme dessen, was ist, und der innere Versuch, damit fertigzuwerden.«⁵⁶

Zusammenfassung: Den Ortskirchen des deutschsprachigen Raumes fällt es offensichtlich schwer, sich selbst als »Missionsgebiet in der Gestalt unterschiedlichster Areopage« zu betrachten und auch »die weiten Bereiche der modernen Zivilisation und Kultur, der Politik und der Wirtschaft« (JOHANNES PAUL II., *Tertio Millennio Adveniente* n. 57) als Herausforderung für die Inkulturation des Glaubens zu begreifen. In ihren Zweifeln an der Legitimität des Missionsauftrages kann die Kirche in Europa manches von den Inkulturationserfahrungen und dem missionarischen Sendungsbewusstsein der Kirchen des Südens lernen. Wo die Orden ihr je eigenes Charisma authentisch leben, erbringen sie einen originellen Beitrag zu einer inkulturierten Evangelisierung und sie erfüllen in ihrer internationalen Zusammensetzung einen wichtigen pastoralen Auftrag als Vermittler interekklesialer Kommunikation.

Summary: It seems to prove difficult for the local churches of the German-speaking world to conceive of themselves as »missionary territory, taking the form of many different ›areopagi‹« and to understand »the vast sectors of contemporary civilization and culture, of politics and economics« (JOHN PAUL II., *Tertio Millennio Adveniente*, n. 57) as a challenge for the inculturation of the Faith. In their doubts about the legitimacy of the mission assignment the Church in Europe can learn from the inculturation experiences and the sense of Church mission found in the Churches of the South. Where religious orders live authentically their own particular charisma they provide a unique contribution to an inculturated evangelization and in their international composition fulfill an important pastoral role as intermediaries in inter-Ecclesiastical communication.

Sumario: A las Iglesias locales del mundo germanófono parece que les cuesta verse a sí mismas y a »los grandes campos de la civilización contemporánea de la cultura, de la política y de la economía« como »terreno de misión, en la forma de variados areópagos« (JUAN PABLO II, *Tertio Millennio Adveniente* n. 57), es decir como un desafío para la inculturación de la fe. En sus dudas sobre la legitimidad del mandato misionero, la Iglesia en Europa puede aprender de las experiencias de inculturación y de la conciencia misionera de las Iglesias del sur. Allí donde las órdenes viven su propio carisma de forma auténtica, aportan una contribución original a una evangelización inculturada; con la internacionalidad de sus miembros cumplen además una misión pastoral importante como mediadoras de comunicación interecclésial.

⁵⁶ A. DELP, *Gesammelte Schriften* III, Frankfurt/M. 1983, 234f.

WANDEL IM MISSIONSLEITBILD DER STEYLER MISSIONARE

von Heribert Bettscheider SVD

Die Missionstätigkeit der Kirche ist wesentlich mitbestimmt von den konkreten geschichtlichen Umständen. Ändern sich die konkreten Bedingungen, in denen die Kirche lebt und ihre Mission ausübt, dann ändert sich auch die konkrete Gestalt ihrer Mission und ihr Selbstverständnis. Wir können dies unschwer in der Geschichte feststellen und erleben dies heute in großem Ausmaß.

In diesem Aufsatz geht es um den Wandel im Missionsverständnis und natürlich auch im Selbstverständnis der Steyler Missionare. Die Steyler Missionare (Societas Verbi Divini, SVD) wurden 1875 in Steyl / Niederlande von dem seligen Arnold Janssen gegründet als eine Gesellschaft der deutschsprachigen Katholiken und der Katholiken der Niederlande zum Zweck der Missionstätigkeit in den auswärtigen Missionen. Heute ist daraus eine internationale Missionsgesellschaft geworden, deren Schwerpunkt sich immer mehr auf die südliche Halbkugel der Erde verlagert.

1. Der Wandel der politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Situation

Seit der Übernahme der ersten Mission durch die Steyler Missionare in Süd-Schantung in China hat sich in allen Bereichen ein großer Wandel vollzogen. Im Jahr 1876, dem Zeitpunkt der Übernahme der ersten Mission, befinden wir uns im Zeitalter des europäischen Kolonialismus. Die Missionstätigkeit war eng mit den Kolonialmächten verknüpft. Dies war je nach Nation und Land verschieden. Die Kolonialmächte waren oft Beschützer der Missionare, wenn es auch immer wieder Spannungen gab. Dies kann man für die Steyler Missionare etwa am Beispiel Süd-Schantung und Togo nachweisen. Die Missionare waren zugleich Überbringer ihrer Kultur, wenn auch die Verkündigung des Evangeliums im Vordergrund stand. Diese enge Verbindung mit den Kolonialmächten hat der Mission aufs Ganze gesehen sehr geschadet. Ich denke etwa an die Geschehnisse nach dem Boxeraufstand in China um die Wende zum 20. Jahrhundert. Für die Angriffe auf die Missionare mussten die chinesischen Behörden Sühnegelder bezahlen und Sühnekirchen errichten; Dinge, die Bischof Anzer SVD gerne annahm.¹

¹ Vgl. Karl Josef RIVINIUS, Boxerbewegung und christliches Missionswesen in China, in: *Verbum SVD* 32 (1991), 65–95.

Die Verbundenheit mit den Kolonialmächten konnte auch andere Konsequenzen haben. Das Deutsche Reich verlor im ersten Weltkrieg seine Kolonien. Dies führte dazu, dass die deutschen Missionare ihre Missionsgebiete verlassen mussten wie die Steyler Missionare in Togo und Mozambique.

Nach dem zweiten Weltkrieg hat sich diese Situation grundlegend verändert. Die Kolonialzeit ging zu Ende. Es entstanden nach und nach unabhängige, selbstständige Staaten. Dies brachte auf der einen Seite eine Rückbesinnung auf die eigene Kultur und die eigenen Werte mit sich, auf der anderen Seite entstanden hier neue Probleme auf politischem, wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Gebiet, die bis heute andauern. Die Aufteilung der Welt in Ost und West wurde in viele dieser neuen Nationen hineingetragen, wo Probleme entstanden, die ein Widerschein des Ost-West-Konfliktes waren. In vielen Ländern gab es Stellvertreterkriege.

Die Ereignisse in Europa in den Jahren 1989/90 markieren einen weiteren wichtigen Punkt, der nicht nur Europa, sondern die ganze Welt verändert hat. Der Zusammenbruch des Kommunismus sowie das Ende des Ost-West-Gegensatzes haben eine Entwicklung eingeleitet, in der die ganze Welt nach einer neuen Ordnung sucht. Ein Historiker und Analytiker des Kalten Krieges beschreibt diese Ereignisse in ihrer geschichtlichen Bedeutung wie folgt: »Wir befinden uns derzeit in einer der seltenen Stunden der Geschichte, in der sich die Ankertaue lösen, die uns bisher festgehalten haben, und wir besitzen die Möglichkeit, die Richtung für die kommenden Jahrzehnte zu bestimmen. Die Gesamtwirkung der in der Sowjetunion und in Osteuropa erfolgten Wandlungen, der Wiedervereinigung Deutschlands, der Integration von Osteuropa und alles dessen, was dies für die Entwicklungsländer bedeuten kann – das sind die Fragen auf unserem Tisch für die nächsten zehn Jahre.«² Eine damals erhoffte neue Weltordnung hat sich bis heute nicht gefunden. Die Welt steckt weiter in einer großen Krise. Die Diskrepanz zwischen den reichen und den armen Ländern besteht weiter; die Welt wird durch nationale Konflikte und den weltweiten Terrorismus in Angst und Schrecken versetzt, Afrika kommt nicht zu einer gedeihlichen Entwicklung, die Globalisierung schafft neue Probleme, und die Auseinandersetzung zwischen der islamischen Welt und dem Westen stellt ein ernstes Problem dar. Die genannten Themen deuten nur einige der Probleme an.

Die Globalisierung muss eigens genannt werden. Viele setzen auf sie große Hoffnungen. Sie bringt durchaus positive Gesichtspunkte in die Diskussion, indem sie in einem gewissen Sinn eine einheitliche Kultur für die ganze Welt schafft. Die wirtschaftliche Welt, die Finanzwelt, die Welt der Kommunikation, die Naturwissenschaften, die Medizin spielen sich überall nach den gleichen Regeln ab. Die Menschen kommen einander näher, können besser miteinander kooperieren. Hier erhofft man sich Vorteile für alle Menschen. Doch die Wirklichkeit sieht leider oft anders aus. Der erhoffte Vorteil für alle bleibt aus. Wenige werden immer reicher, und die Mehrzahl wird immer ärmer. Die Menschen haben Angst, dass ihre eigene Kultur, ihre eigene Welt zerstört wird und dass sie von außen, von unsichtbaren Mächten manipuliert werden.

² Sedos Bulletin (1991), 165.

Wir stehen heute in einer Epoche, die man mit anderen geschichtlichen Zeitenwenden vergleichen kann, in denen die alten Ordnungen zerbrachen. Ich denke hier an das Jahr 1492, das Jahr der Entdeckung Amerikas. Hier wurde die Vorherrschaft Europas über die übrige Welt begründet. Oder ich denke an die Französische Revolution. Damals zerbrachen die alten Ordnungsschemata, und es begann das Zeitalter der liberalen Demokratie und der Menschenrechte.

2. Der Wandel in Kirche und Theologie

Wir stellen ebenso einen Wandel fest in Kirche und Theologie, der Auswirkungen hatte und hat auf die Missionstätigkeit der Kirche insgesamt.

2.1 Der Wandel in der Kirche

Am Beginn der Missionstätigkeit der Steyler Missionare bestand das Hauptmotiv, Mission zu betreiben, darin, durch die Verkündigung des Evangeliums die Menschen zum christlichen Glauben zu bekehren und sie durch die Taufe in die Kirche einzugliedern. Wenn die Menschen nicht zum Glauben kommen und getauft werden, gehen sie verloren. Das Hauptmotiv war also, die Seelen zu retten. Dies war die damals gängige kirchliche Überzeugung, die auch der Steyler Gründer teilte. So schreibt er etwa über das Ziel seiner Missionsgesellschaft: »Bei der Verbreitung des Wortes Gottes aber müssen wir dahin wirken, dass der katholische Glaube und die christlichen Tugenden gefördert werden und die Macht der Sünde, soweit wir es vermögen, gebrochen wird. Soweit es an uns liegt, wollen wir für unsere missionarische Tätigkeit jene Länder wählen, in denen die reichste Frucht erwartet werden kann oder in die uns die göttliche Vorsehung zu rufen scheint. Zunächst gelte unsere Arbeit der Bekehrung der Heiden, der Irrgläubigen und Ungläubigen; dies soll der erste Zweck unserer Gesellschaft sein und bleiben, soweit die göttliche Vorsehung es gestatten will. Aber bei all dem soll uns die Bekehrung der Heiden am meisten am Herzen liegen. Daher müssen wir mit großem Eifer arbeiten, dass sie den Vater erkennen und Jesus Christus und den Heiligen Geist, die er gesandt hat.«³ In ähnlicher Weise versteht der erste Missionar der Gesellschaft, der selige Josef Freinademetz, Berufung und Sendung des Missionars. So schreibt er in einer Predigt beim Abschied von der Heimat: »Der göttliche gute Hirte hat mich in seiner unergründlichen Güte eingeladen, mit ihm hinauszugehen in die Wüste, um ihm zu helfen bei der Suche nach den verirrten Schafen. [...] Ich kenne ja das übergroße Elend unserer Brüder jenseits des Meeres, die mit Tränen in den Augen uns die Arme entgegenstrecken und um Hilfe bitten. [...] Vergesst [...] jene Unglücklichen nicht, die nichts von Gott und unserem heiligen Glauben wissen. Und gedenkt der Missionare, die unter den Heiden arbeiten.«⁴

³ De fine et institutione Societatis Verbi Divini, in: *Verbum* 8 (1966), 405–409.

⁴ Zweite Lesung vom Fest des seligen Josef Freinademetz.

Diese Missionstätigkeit war die Arbeit von Spezialisten, die sich der Ausbreitung des Glaubens und der Kirche in Übersee widmeten. Es waren meist Ordensleute, die diese Aufgabe wahrnahmen, und vor allem seit dem 19. Jahrhundert eigens zu diesem Zweck gegründete Missionsinstitute. Kirchenrechtlich bezeichnete man diese Ordnung als »*jus commissionis*«, d.h., der Heilige Stuhl vertraute einem Missionsinstitut ein umfangreiches Gebiet an, damit es dort die Kirche aufbaue.

Nach und nach hat sich diese Situation gewandelt. Vor allem nach dem zweiten Weltkrieg begann der Heilige Stuhl damit, die einzelnen Missionssprengel in selbstständige Diözesen zu verwandeln. Nach und nach wurde überall die Hierarchie errichtet. Wir stellen fest, dass sich der Schwerpunkt der Kirche immer mehr in die südliche Hemisphäre verlagert. Die Kirche in den ärmeren Ländern wächst ständig. Hier entwickeln sich auch neue Theologien, die die bisherige westliche Theologie relativieren. Auch das Glaubensleben entfaltet in den jungen Kirchen eine stärkere Dynamik als in den Kirchen älterer Tradition. Die kulturell monozentrische Kirche gehört der Vergangenheit an. Wir haben es heute mit einer polyzentrischen Weltkirche zu tun.

2.2 Der Wandel in der Theologie

Neue theologische Überlegungen, die sich mit der Frage nach dem Heil der Nichtchristen beschäftigten, mit dem Verständnis der Sendung der Kirche in der Welt von heute, mit der Frage der Religionen sowie Entwicklungen in der Missionstheologie, die u.a. umschrieben werden können mit den Begriffen Akkommodation und Adaptation, Einheimisch-Werdung der Kirche sowie mit der Frage nach dem Ziel der Mission: Bekehrung des Einzelnen oder Einpflanzung der Kirche, führten zu einem Wandel des Verständnisses der Missionstätigkeit, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einem ersten Durchbruch führte.

2.2.1 Ad Gentes

»*Ad Gentes*« stellt einen Meilenstein dar im Verständnis dessen, was Mission ist. Es nimmt die Entwicklungen, die stattgefunden haben, ernst. Die Kirche ist zu einer Weltkirche geworden. Die einzelnen Ortskirchen tragen die Sendung der Kirche in ihrem Kontext. Maßgebend beteiligt an der Erstellung des Missionsdekretes war der Generalsuperior der Steyler Missionare, P. Johannes Schütte. Er war der Relator für dieses Dekret. Unterstützt wurde er von dem Missionswissenschaftler P. Karl Müller SVD. Die bekannteste Formulierung von AG ist die Aussage, dass die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist. Mission ist nicht irgendeine Sonderaufgabe der Kirche, sondern sie macht das Wesen der Kirche aus. Der Grundgedanke ist folgender: Die Kirche ist durch ihre Sendung an die Welt bestimmt. Die Sendung macht die Kirche zur Kirche. Deshalb geht Mission die ganze Kirche an. So formulierte Josef Glazik in einer Kommentierung des Missions-

dekretes: »Wer ›Kirche‹ sagt, sagt ›Mission‹ – jedes ›und‹ ist von übel. Es kann nicht heißen: ›Kirche und Mission‹, es muß heißen: ›Mission der Kirche‹.«⁵

Die Diskussionen, die zum Missionsdekreten geführt haben, zeigen, dass man die Mission gegründet sieht im innertrinitarischen Geheimnis Gottes. Gott will seine innergöttliche Gemeinschaft, sein Leben der Liebe, überfließen lassen in die Schöpfung und die Geschichte der Menschen. Er tut dies in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes. Hier kommt der Gedanke der *Missio Dei* zum Tragen. Gott ist auf diese Weise anwesend in der Schöpfung und in der Geschichte der Menschen. Als »die Zeit erfüllt war« (Gal 4,4), wurde Gott in Jesus Mensch und zeigte in unüberbietbarer Weise seine Anwesenheit unter den Menschen. In Jesu Verhalten und Verkündigung, in seinem Tod und in seiner Auferstehung ist Gottes erlösende Liebe in der Geschichte anwesend und kann hier identifiziert werden. Der Auferstandene sandte seinen Geist auf jene herab, die berufen wurden, seine Sendung fortzusetzen, »bis er wiederkommt« (1 Kor 11,26). So wie Gott nicht nicht-missionarisch sein kann, d.h. rettende Gegenwart in Schöpfung und Geschichte, so ist die Kirche »ihrem Wesen nach missionarisch«. Sie ist ja an der Sendung Gottes beteiligt, weil sie teilnimmt am Leben Christi durch den Geist. Die Sendung der Kirche ist deshalb kein Zweites neben ihrem Sein, sondern sie ist, indem sie gesendet und kraft ihrer Sendung tätig ist. Um ihrer Sendung willen und im Blick auf sie erbaut sie sich.⁶

Dieses trinitarische Verständnis von Mission stellt die Ekklesiologie auf den Kopf. Mission ist konstitutiv für die Kirche. Es ist nicht so, dass zuerst die Kirche eingerichtet werden muss und dass Mission dann eine ihrer Funktionen ist. Die Kirche hat nicht eigentlich eine Sendung, sondern die Sendung hat eine Kirche. Kirche zu sagen, so erklärten die US-Bischöfe in ihrem Hirtenbriefen *To the Ends of the Earth* von 1986, heißt Sendung/Mission zu sagen.⁷

AG spricht in der Nr. 2 von der Mission im Singular, nicht von den Missionen im Plural.⁸ Dadurch will es sagen, dass es um die eine *Missio Dei* geht, an der die ganze Kirche Anteil hat. In diesem Sinn ist die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch, nicht nur in dem Sinn, dass die gesamte Kirche sich für die Missionen engagieren müsste. Auch die Missionsgesellschaften werden in diese Sicht mit einbezogen. Sie sind Vertreter der Gemeinden, aus denen sie stammen; diese üben durch sie ihre Tätigkeit unter den Völkern aus. Die Missionsinstitute verfolgen nicht institutseigene Ziele, sie besitzen kein Monopol

⁵ Josef GLAZIK, Vor 25 Jahren Missionsdekrete »Ad Gentes«, in: *ZMR* 74 (1990), 261.

⁶ Vgl. Stephen BEVANS, Wisdom from the Margins: Systematic Theology and the Missiological Imagination, in: *Verbum SVD* 43:1 (2002), 91–115.

⁷ Vgl. BEVANS, ebd.

⁸ Die meisten Konzilstexte verfolgen keine einheitliche logische Linie. Sie sind Kompromistexte. So auch AG. In der letzten Session des Konzils wurden Korrekturen am bisherigen Konzept angebracht, die es aber eher verwässerten. Kardinal Pietro Agagianian, der Präsident der Missionskommission, bestand darauf, dass eine Aussage über die Missionsgebiete gemacht wurde. Bischof Stanislaus Lokuang von Tainan / Taiwan insistierte, dass in der Begriffsbestimmung von Mission im engeren Sinn der Plural »missiones« gebraucht wurde. Diese sind »spezielle Unternehmungen«, wodurch die »von der Kirche gesandten Boten [...] bei den Völkern, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium verkünden und die Kirche selbst einpflanzen«. So wurden die ursprünglichen Einsichten wieder zurückgenommen.

auf Mission und haben auch kein Privileg dafür, sondern sie nehmen die Evangeliumsverkündigung, die der ganzen Kirche obliegt, als ihre ureigene Aufgabe wahr.

Ein weiterer Punkt von AG betrifft das Ziel der Mission. Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich, dass das Ziel der Mission nicht in der Einpflanzung der Kirche besteht, sondern in der Sammlung des Volkes Gottes. Dadurch wird herausgestellt, dass das Ziel der Missionstätigkeit in der Gründung der Ortskirche nicht zu ihrem Abschluss kommt, sondern dass von dieser Ortskirche erneut die Mission ausgeht. Die Ortskirche muss sich wieder auf den Weg machen in die Welt hinein, um das Volk Gottes zu sammeln. Die Kirche ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern für die Welt. Die Gründung der Kirche als Ziel würde die Absicht der Mission verdunkeln. Die Mission ist zentrifugal, auf die Welt gerichtet, nicht auf sich selbst.

Bis zum Konzil verstand man unter »missionarisch«, dass die Kirche »Missionen« habe, d.h. Gebiete, in denen Menschen wohnen, die zum Glauben bekehrt werden müssen und wo die Institution Kirche noch nicht besteht. Deshalb muss die Kirche von außen, wo sie bereits besteht, eingepflanzt werden.

Die Sicht von AG 2 ist eine andere. Wenn die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist, dann entspringt die Missionstätigkeit aus jeder Ortskirche. Eine Kirche, die ihre Zielrichtung auf die Welt aufgeben würde, wäre etwas Sinnloses. Sie würde aufhören, sie selber zu sein. Deshalb sollte man auch nicht mehr von »sendenden« und »empfangenden« Kirchen sprechen. Darauf wies auch die Kommission für Weltmission und Evangelisierung des Weltrates der Kirchen auf ihrer Tagung in Mexiko City 1963 hin. Mission geschieht auf »sechs Kontinenten« wurde formuliert und die Ortskirche als Hauptträger der Mission verstanden.

2.2.2 *Evangelii Nuntiandi*

Das Lehrschreiben *»Evangelii Nuntiandi«* von Papst Paul VI. führt die Überlegungen von AG weiter und setzt neue Schwerpunkte. Es bringt Klarstellungen und Präzisierungen. Das Lehrschreiben führt eine Sprachregelung ein, die katholischerseits in dieser Form bisher nicht üblich war. Es spricht von Evangelisierung und verwendet weniger das Wort Mission. EN versteht die Evangelisierung universal-global, d.h., sie richtet sich an die ganze Welt in allen ihren Bereichen. Die Kirche als Träger der Evangelisierung hat das Evangelium zu verkünden »für die ganze Welt und jeden Teil der Welt, wo sie sich befindet«. EN greift hier eine Entwicklung auf, die auf einen Wandel im Missionsverständnis hinweist. Dieser Wandel wurde schon auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972/73 mit dem Schlagwort »Von der Westmission zur Weltmission« umschrieben. Hier ist der Gedanke formuliert, dass auch die sogenannten jungen Kirchen missionarisch sein müssen. Die Erfahrung in den traditionell christlichen Ländern kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. Durch den Prozess der Säkularisierung sind sie in eine Missionssituation geraten.

Das globale Verständnis von Evangelisierung zeigt sich dort, wo vom Ziel der Evangelisierung die Rede ist. Das Ziel besteht nicht in einer numerischen Vermehrung der

Kirche, sondern in der Erneuerung der Welt und der Menschheit. Alle Bereiche der Welt des Menschen sollen vom Geist des Evangeliums durchdrungen und so umgestaltet werden. Das betrifft auch die Strukturen und die Kulturen. EN spricht von Entwicklung und Befreiung.

Die Adressaten der Evangelisierung sind nicht nur Nicht-Glaubende, nicht nur Nicht-Christen, sondern auch die Menschen aus dem christlichen Lebensraum, die einer erneuteten Evangelisierung bedürfen, ebenso wie die, deren Glaube vertieft und gefestigt werden muss. So wird die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Mission hinfällig.

EN weist allerdings der Erstverkündigung, die sich an Menschen richtet, die »Jesus Christus und sein Evangelium noch nicht kennen«, eine exemplarische Rolle zu (EN 51). Sie hat einen besonderen Stellenwert, weil in ihr das, was Mission ist, am deutlichsten sichtbar wird. Dies wird immer zu beachten sein.

Von Bedeutung sind auch die Aussagen von EN über das Verhältnis von Kirche und Mission. EN vermeidet eine einseitige Ekklesiozentrik der Mission. Es spricht zwar von der Einpflanzung der Kirche, aber mehr am Rande. Artikel 7 spricht von Jesus als dem Urheber von Evangelisierung und nicht von der Kirche. Die Kirche findet ihre Identität nicht in einer Konzentration auf sich selbst, sondern durch die Ausrichtung ihrer Botschaft: »Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität« (EN 14). Artikel 16 weist auf die enge Verbindung zwischen Christus, Kirche und Evangelisierung hin: »Während dieser Zeit der Kirche hat die Kirche die Aufgabe zu evangelisieren. Diese Aufgabe wird nicht ohne sie, noch weniger im Gegensatz zu ihr durchgeführt.« Verkündigung geschieht also nicht ohne die Kirche. Artikel 60 verweist darauf, dass die ganze Kirche Träger der Evangelisierung ist. Sie ist also nie Tat eines einzelnen, sondern immer Akt der Kirche. Deshalb müssen die Boten des Evangeliums gesandt werden.

2.2.3 *Redemptoris Missio*

Die Enzyklika *>Redemptoris Missio<* hat in einer neuen Situation die Überlegungen zum Missionsbegriff weitergeführt. Sie nimmt Bezug auf die Entwicklungen der 80er Jahre und Anfang der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts. Es geht um die Spannung zwischen dem Heilshandeln Gottes in der und durch die Kirche einerseits und dem Handeln Gottes in der Welt, auch außerhalb der Kirche.⁹ In Bezug auf die neue Situation schreibt der Papst: »Unsere Zeit bietet der Kirche neue Möglichkeiten: der Zusammenbruch von Ideologien und oppresiven politischen Systemen; die Öffnung der Grenzen und das Entstehen einer sich einenden Welt. [...] Heute zeigt sich eine fortschreitende Annäherung der Völker an die Ideale und Werte des Evangeliums, die zu fördern sich die Kirche bemüht. In der Tat zeigt sich heute seitens der Völker ein neues Zusammengehen hinsichtlich dieser Werte:

⁹ Vgl. David J. BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, NY 1991.

die Absage an Gewalt und Krieg; die Achtung der menschlichen Person und ihrer Rechte; der Wunsch nach Freiheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit; die Überwindung von Rassismen und Nationalismen; die Bejahung der Würde und Aufwertung der Frau.« (Nr. 3 und 86). Der Papst wünscht, dass die ganze Kirche in Bewegung kommt, die Dringlichkeit des missionarischen Auftrags erkennt und sich allen Ernstes an die Arbeit macht.

Die Enzyklika betont die *eine* Mission der Kirche: »Missionstätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht« (RM 41). Mission gründet in der »missio« des Sohnes. Anfang und Fundament der Mission ist die Verkündigung Jesu Christi. Er ist »der alleinige Erlöser«. Die »endgültige Selbstoffenbarung Gottes ist der tiefste Grund, weshalb die Kirche ihrer Natur nach missionarisch ist«. Es geht in der Mission in allen Epochen immer um die eine und gleiche Aufgabe, »den Blick des Menschen, das Bewusstsein und die Erfahrung der ganzen Menschheit auf das Geheimnis Christi zu lenken« (RM 4).

Ein weiteres Charakteristikum des Missionsbegriffs von RM ist seine Ganzheitlichkeit. Es besteht eine enge Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Förderung des Menschen (RM 59). Zum Sendungsauftrag der Kirche wird gesagt: »Auch der Einsatz für den Frieden, die Gerechtigkeit, die Menschenrechte und die menschliche Entfaltung ist ein evangelisches Zeugnis, wenn er Zeichen der Aufmerksamkeit für die Menschen ist, ausgerichtet auf die Gesamtentfaltung des Menschen« (RM 42). Dasselbe Missionsverständnis tritt zu Tage, wo die Enzyklika von den modernen Areopagen spricht: »Da ist zum Beispiel der Einsatz für den Frieden, die Entwicklung und Befreiung der Völker; da sind die Menschen- und Völkerrechte, vor allem jene der Minderheiten; da sind die Förderung der Frau und des Kindes. Der Schutz der Schöpfung ist ebenfalls ein Bereich, der im Licht des Evangeliums zu erhellen ist« (RM 37).

Einen besonderen Akzent legt die Enzyklika auf die »Mission *ad gentes*«. In ihr sieht sie das eigentliche Wesen der Mission am besten verwirklicht. Unter Mission *ad gentes* versteht RM die Verkündigung der Botschaft Christi an »Völker, Menschengruppen, soziokulturelle Zusammenhänge, in denen Christus und sein Evangelium nicht bekannt sind oder in denen es an genügend reifen christlichen Gemeinden fehlt, um den Glauben in ihrer eigenen Umgebung Fuß fassen zu lassen und anderen Menschengruppen verkündigen zu können« (RM 33).

RM nennt drei Bereiche für die Mission *ad gentes*. Zunächst geht es um bestimmte Gebiete, in denen sich die Mission vollzieht. Zweitens spricht die Enzyklika von neuen sozialen Welten: »Heutzutage verändert sich das Bild der Mission *ad gentes* zusehends: zu den bevorzugten Orten müssten die Großstädte werden, in denen neue Gewohnheiten und Lebensstile, neue Formen der Kultur und der Kommunikation entstehen, die ihrerseits die Bevölkerung beeinflussen« (RM 37b). Drittens wird von Kulturbereichen oder modernen Areopagen gesprochen. Es geht um die Welt der Kommunikation, der wissenschaftlichen Forschung und der internationalen Beziehungen (RM 37c).

Schließlich spricht die Enzyklika im Zusammenhang mit Mission noch zwei wichtige Themen an: die Inkulturation und den Dialog. Die Mission ist bei der Begegnung mit den

Völkern und Kulturen notwendigerweise »in den Prozess der Inkulturation eingebunden« (RM 52). Ohne eine entsprechende Inkulturation kann die Botschaft des Evangeliums nicht »in glaubhafter und fruchtbare Weise« vermittelt werden (RM 53).

Die Notwendigkeit und Selbstständigkeit des interreligiösen Dialogs ist das andere Thema. Er ist ein »Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums« (RM 55). Der Dialog darf nicht als Taktik verstanden werden. »Er kommt aus dem tiefen Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat« (RM 56). Der Geist kann nicht nur in Personen, sondern auch in religiösen Traditionen wirken. Der Dialog steht nicht im Widerspruch zur Mission *ad gentes*. Beide hängen unauflösbar zusammen. Der Dialog gehört zur Sendung der Kirche. Auf der anderen Seite gilt, dass »der Dialog nicht von der Verkündigung des Evangeliums enthebt« (RM 55). Deshalb wird gesagt: »Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar.« Man will die enge Bindung beider herausstellen, aber auch die Unterschiede benennen. Man darf beide nicht austauschen oder verwechseln. Der interreligiöse Dialog und die Verkündigung sind zwei Aspekte des einen Sendungsauftrags der Kirche. Für die Kirche gibt es keinen Dialog, der losgelöst ist vom missionarischen Kontext.

3. Schwerpunkte der missionarischen Spiritualität der Steyler Missionare

Auf dem Hintergrund dieses gewandelten Verständnisses von Mission hat die SVD in den Jahren nach dem Konzil versucht, ihr eigenes Verständnis von Mission weiterzuentwickeln und neu zu definieren und ihren spezifischen Ort in der Missionstätigkeit der Kirche heute zu bestimmen. Dies geschah in einem Prozess, der noch nicht abgeschlossen und auch nicht abschließbar ist. Er hat aber inzwischen zu einem klaren neuen Leitbild geführt.

In unserer Zeit gewinnt das Thema Spiritualität eine neue Bedeutung. Auch früher hatten wir eine Spiritualität. Aber man hat nicht viel über sie nachgedacht; man lebte sie in den Frömmigkeitsformen und im religiösen Klima der Gemeinschaften. Heute aber haben wir entdeckt, dass es wichtig ist, über die geistlichen Fundamente, aus denen wir leben, bewusst nachzudenken, damit wir besser unsere Sendung ausüben können. Es hat sich gezeigt, dass die Spiritualität der SVD in enger Verbindung steht mit ihrem Programm für die Evangelisierung. Es ist eine Spiritualität von Missionaren, die dem Wort Gottes folgen.

Es fiel der SVD nicht schwer, die Impulse des neuen Missionsverständnisses, wie es sich in den großen kirchlichen Dokumenten niederschlägt, aufzugreifen, denn sie haben eine große Verwandtschaft mit den Überlegungen ihres Gründers Arnold Janssen. Wir sahen, dass die Mission im innertrinitarischen Geheimnis gründet, in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt hinein. Es geht um das große Versöhnungswerk Gottes, der alle und alles in seine Gemeinschaft der Liebe hineinführen will.

Von Anfang an verband die Gesellschaft des Göttlichen Wortes ihre Spiritualität mit dem Geheimnis der Dreifaltigkeit. Arnold Janssen fand dort den tiefsten Antrieb für die Mission

und wollte, dass seine Missionare ebenfalls aus diesem Geheimnis ihre Motivation gewinnen sollten. So lautet sein bekannter Wahlspruch und der der Gesellschaft: »Es lebe der Heilige Dreieinige Gott in unseren Herzen und in den Herzen aller Menschen!« Diese Gotteserfahrung setzt uns mit dem wesentlichsten Zug Gottes in Beziehung: Er ist Gemeinschaft.¹⁰ Heute formuliert die Gesellschaft, dass wir Mitarbeiter sind am großen Plan Gottes zur Versöhnung der Welt und der Menschen. Der Wille Gottes geht dahin, die Gemeinschaft unter »den zerstreuten Gotteskindern« wiederherzustellen (Ko 101). Die Gemeinschaft, in der die Mitbrüder ihre missionarische Berufung leben, soll ein Abglanz des Lebens der Dreifaltigkeit sein. Als Gemeinschaft sollen sie schon jetzt Zeugnis geben von dem Gegenwärtigsein des Reiches Gottes, dessen Vollendung das Ziel ihres missionarischen Weges ist. Gott ist die Liebe; in der Gemeinschaft lernt man einander zu lieben. Tätige Sorge um den Anderen, gegenseitige Hilfsbereitschaft und aufrichtige Gastfreundschaft sind Zeichen dafür, dass Gottes Reich zu uns gekommen ist und dass der heilige dreifaltige Gott in unseren Herzen lebt.¹¹

Diesen Gedanken der Dreifaltigkeit und der Gemeinschaft fassen die Konstitutionen folgendermaßen zusammen: »Ursprung, Urbild und Vollendung jeder menschlichen Gemeinschaft ist der dreieinige Gott. In der Taufe zur Teilnahme an seinem Leben berufen, wurden wir Glieder des Volkes Gottes und Jünger Jesu Christi. Durch die Gelübde treten wir in eine Gemeinschaft ein, die hineingenommen ist in die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes vom Vater zur Welt. Gerade dadurch werden wir tiefer eins miteinander und fähig, die Botschaft vom Heil wirksamer zu verkünden. Als Mitbrüder pflegen wir diese Gemeinschaft durch Gebet, persönliche Beziehungen zueinander und gemeinsamen missionarischen Dienst« (Ko 301).

Ein zweites wichtiges Element in der missionarischen SVD-Spiritualität stellt die Offenheit für das Wort Gottes dar. Dies drückt sich schon im Namen aus: Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Arnold Janssen und seine ersten Mitarbeiter suchten dieses Kennzeichen herauszuarbeiten. Dies zeigt sich schon im Text der ersten Konstitutionen der Gesellschaft des Generalkapitels von 1891: »Der Hauptinhalt der Regel für die Gesellschaft des Göttlichen Wortes ist folgender: Die Mitbrüder sollen durch ein Leben in Armut, Keuschheit und Gehorsam das Leben Jesu Christi nachahmen, den Vater und den Sohn im hl. Geiste verherrlichen und das Wort Gottes auf Erden, besonders unter den Heiden, verbreiten.«¹² Gleich anschließend gibt das »Statut« (Direktorium) dieser ersten Konstitution folgende Erklärung: »Den Ausdruck ›Göttliches Wort‹, welcher im Namen der Gesellschaft vorkommt, fassen wir in dreifacher Weise auf. Das göttliche Wort ist nämlich
 – das Wort des Vaters, welches der Sohn ist;
 – das Wort des fleischgewordenen Sohnes, welches das Evangelium Jesu Christi ist;
 – das Wort des hl. Geistes, welches die ganze hl. Schrift ist, und das Wort der Propheten, Apostel und Priester, insofern sie auf Antrieb des hl. Geistes reden.«

¹⁰ Konstitutionen 1983, im folgenden zitiert als Ko. Hier Ko 301.

¹¹ Vgl. 13. Generalkapitel 1988, in: *Wir folgen dem Wort* Nr. 1 – August 1988, 46f.

¹² Konstitutionen 1891, 1, in: *Fontes Historici Societatis Verbi Divini*, Vol. I, 197.

Die jetzigen Konstitutionen versuchen die Verpflichtung dem Worte Gottes gegenüber in einem konkreten Programm missionarischer Tätigkeit zum Ausdruck zu bringen. So heißt es in Ko 102: »Als Mitglieder der Gesellschaft des Göttlichen Wortes sehen wir unsere Verpflichtung darin, das Wort Gottes allen Menschen zu verkünden [...]« Was damit konkret gemeint ist, wird in Ko 107 ausgeführt: »Wir verkündigen die Liebe, die der Vater allen Menschen entgegenbringt, die rettende Kraft, in der Jesus Christus uns von Sünde und Tod befreit, und das neue Leben, das der Heilige Geist allen Glaubenden schenkt.« In einem Paralleltext lesen wir: »Wir sind gesandt, die Herrlichkeit und Liebe des Dreieinigen Gottes zu verkünden und durch die Taufe in seinem Namen auch anderen den Zugang zur Fülle des göttlichen Lebens zu ermöglichen« (Ko 405).

Die Mitbrüder sollen in die Haltung und Sendung des Wortes Gottes eintreten, das sich selbst entäußerte in die Schöpfung und in die Geschichte hinein (vgl. Johannesprolog) und sich so mit den Menschen solidarisierte. Das Wort ging in Jesus durch den Tod hindurch und kehrte in seiner Auferstehung verherrlicht zum Vater zurück. Das Wort ist der eigentliche Missionar des Vaters; es schenkt kraft seiner Menschwerdung den Menschen ihre Würde und macht sie zu seinen Geschwistern. In ihm finden die Menschen den tiefsten Sinn ihres Daseins. Wenn wir in seine Fußstapfen treten, gewinnt unsere Verkündigung Glaubwürdigkeit.

Aus dieser christologischen Perspektive ergeben sich zwei wesentliche Ziele der missionarischen Tätigkeit: zum einen die Verkündigung des Wortes Gottes, der Frohen Botschaft, die sämtliche Grenzen überwinden will, an alle Völker; zum anderen die Inkarnation des Wortes Gottes in Geschichte und Kultur der Völker. Diese Zielsetzung hat wie keine andere die Missionsarbeit der SVD gekennzeichnet.

Die Verkündigung des Wortes Gottes ist an unsere lebendige Begegnung mit dem menschgewordenen Wort Gottes gebunden, die uns zum Dialog führt. Denn, so schreibt das 13. Generalkapitel 1988: »Dem Wort begegnen wir überall: in den Menschen, in der Natur, in allen Ereignissen, in den anderen Religionen, in den Kulturen. In besonderer Weise aber begegnen wir dem Wort in der Heiligen Schrift, in der Feier der Liturgie, in Gebet und Betrachtung, und wenn wir gegenseitig unsere Glaubenserfahrung mit dem Wort Gottes austauschen. Dieser Austausch ist sehr wichtig, denn in ihm helfen wir uns gegenseitig, Jesu Anruf zu hören, ihm zu antworten und in der Liebe zu wachsen.¹³

In diesem Zusammenhang kommt ein wichtiger Begriff zur Sprache: die Kommunikation. So heißt es in Ko 115: »Kommunikation ist zutiefst Selbstmitteilung in Liebe. Sie gehört zu den notwendigen Grundhaltungen eines Missionars des Göttlichen Wortes. In der Kraft dieses Wortes setzen wir uns ein für die verheißeene Vollendung der Welt, in der Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15,28).«

Gerade in der heutigen Zeit der Globalisierung spielt die Kommunikation eine zentrale Rolle. Hier liegt eine besondere Aufgabe für den Missionar des Göttlichen Wortes. Es ist ja auch kein Zufall, dass die Steyler Missionare sich von der ersten Stunde an auf diesem Gebiet profilierten.

¹³ A.a.O., 48.

Die pneumatologische Dimension ist ein weiteres Element aus dem geistlichen Erbe, das Arnold Janssen hinterlassen hat. Sie bringt uns in ständige Beziehung zum Heiligen Geist, der gesandt wurde, um die Sendung Jesu in der Welt weiterzuführen und aktuell zu machen: »Er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden« (Joh 16,14).

Die Verehrung des Heiligen Geistes kennzeichnet die Spiritualität der Gesellschaft seit ihren frühen Jahren. Als Missionare der Gesellschaft des Göttlichen Wortes bedürfen die Mitglieder des Heiligen Geistes.

Der Geist wirkt mit einer gewissen Autonomie; er ist nicht an die Kirche exklusiv gebunden; er weht, wo er will. Der Geist ist schon präsent und wirkt schon, bevor menschliches Wirken beginnt. Wenn die Missionare auf ein anderes Volk, eine andere Kultur oder eine andere Religion zugehen, müssen sie sich bewusst sein, dass der Geist Gottes bereits präsent ist. Nach Exodus 3,5 müssen sie die Schuhe ausziehen, weil das, was sie betreten, heiliges Land ist. Der Geist allein garantiert die immer neue Mission in einer Welt, die sich in ständigem Wandel befindet. So heißt es im Dokument des 13. Generalkapitels: »Der Hl. Geist öffnet unsere Herzen, damit wir Gottes wirksames Wort auch in den Kulturen und Völkern, unter denen wir arbeiten, wahrnehmen.«¹⁴

Der Geist führt uns aber auch, damit wir die Gegenwart Gottes suchen und finden in Bereichen, die über die uns bekannte Welt hinausgehen. Wir müssen uns »in die Wüste« führen lassen, in die Grenzbereiche des Glaubens, der Kirche und der Welt. Wir müssen diesen Grenzbereichen Gehör verschaffen und im Dialog mit ihnen die Gegenwart Gottes erspüren. So heißt es wiederum im Dokument des 13. Generalkapitels: »Dem Missionar des Göttlichen Wortes bedeutet Offenheit für den Geist nicht nur die Haltung einer vom Gebet getragenen Aufmerksamkeit für die Zeichen der Zeit, sondern auch die Bereitschaft, sich wie Jesus ›vom Geist in die Wüste‹ führen zu lassen.«¹⁵

Das 15. Generalkapitel des Jahres 2000 hat auf dem Hintergrund des bis dahin erarbeiteten Selbstverständnisses der Gesellschaft charakteristische Dimensionen und Schwerpunkte der missionarischen Antwort der SVD herauszuarbeiten versucht. Es geht hierbei um bestimmte Eigenschaften, die charakteristisch sind für das missionarische Leben und den missionarischen Dienst der SVD und die das Leben und den Dienst eines jeden Mitbruders bestimmen sollen, gleich welche konkrete Aufgabe er wahrnimmt. Es geht also um jene Elemente der Berufung des SVD-Missionars, die man mit Familienmerkmalen vergleichen könnte.

Das Dokument nennt vier solcher Dimensionen, denen in der neuesten Geschichte der Gesellschaft besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. So heißt es in der Nr. 74 des Kapitedokumentes 2000: »Die charakteristischen Dimensionen laden uns ein, unsere Erfahrung vom Göttlichen Wort in mehrfacher Hinsicht zu vertiefen. Wir lernen das biblische Wort kennen, dessen Geschichte in der Hl. Schrift erzählt wird. Wir verkünden das begeisternde Wort, das jeden zur Teilnahme an der Sendung aufruft. Wir verpflichten uns auf das prophetische Wort, das Frieden, Gerechtigkeit und die Vollendung der ganzen

¹⁴ A.a.O., 50.

¹⁵ A.a.O., 50.

Schöpfung ankündigt. Wir haben Anteil am *gemeinschaftsbildenden Wort*, das einzig danach verlangt, sich in selbstloser Liebe mitzuteilen und zu verschenken.«¹⁶

Diese Dimensionen beziehen sich auf vier wichtige Apostolate in der neueren SVD-Geschichte: das Bibelapostolat, die missionarische Bewusstseinsbildung, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowie Kommunikation. Aber diese Dimensionen sollen nicht das Privileg von Spezialisten sein. Sie sind Kennzeichen eines jeden Missionars des Göttlichen Wortes. Ob die Mitbrüder in einer Pfarrei, in einer Schule oder in einem besonderen Apostolat arbeiten, ob sie Verwalter oder Studenten sind, ob sie am Anfang oder am Ende ihres missionarischen Dienstes stehen, ihr Leben sollte geprägt sein vom biblischen, begeisternden, prophetischen und gemeinschaftsbildenden Wort.

Die biblische Dimension weist auf die Grundlage unserer Sendung hin: wir nehmen teil an der Sendung des Göttlichen Wortes. Die begeisternde Dimension wird oft umschrieben durch den Begriff »missionarische Bewusstseinsbildung«. Aufgrund der Berufung der SVD, zu anderen Kulturen hinüberzugehen, und aufgrund des Charismas der Internationalität besteht ihr besonderer Beitrag darin, den allumfassenden Charakter des Reiches Gottes sowie seine Offenheit für die Vielfalt hervorzuheben. Es geht darum, die Katholizität der Kirche zu unterstreichen. Diese Aufgabe erlangt gerade in einer globalisierten Welt neue Aktualität. Die prophetische Dimension weist darauf hin, dass die Kirche für die Welt da ist und dass sie sich nicht in ein Ghetto einschließen darf. Die gemeinschaftsbildende Dimension macht uns darauf aufmerksam, dass Gott in seinem Wort das Gespräch, den Austausch, den Dialog mit den Menschen will, damit auf diese Weise Gemeinschaft werden kann.

4. Mission heißt: Grenzen überschreiten – Hinübergehen

Das Generalkapitel von 1988 suchte nach einem hermeneutischen Schlüssel für die Missionsarbeit und fand ihn im Paschamysterium in seiner charakteristischen Exodus- und Übergangsdynamik. Das Paschamysterium sah es im Zusammenhang mit dem Geheimnis der Dreifaltigkeit und der Inkarnation. Gottes Leben ist ein dynamisches Leben, das die Grenzen überschreitet auf die Schöpfung und die Menschen zu. In der Menschwerdung des Sohnes geht Gott hinüber zu den Menschen, um sie gleichsam einzusammeln und zu sich zu führen.

Mission bedeutet, Grenzen zu überschreiten. Jesus überschritt in seinem Leben die Grenzen, die Religion, Kultur und Klasse errichtet hatten. Auch die frühe Kirche überschritt Grenzen, als sie Heiden aufnahm und ihre Bräuche respektierte. Es war gerade diese Bereitschaft der Kirche, unter der Führung des Heiligen Geistes über sich hinauszugehen, die sie ihre Identität finden ließ als etwas Verschiedenes von ihren jüdischen Wurzeln und sie zur Kirche machte. Die Kirche bewahrt ihre Identität, wenn sie weiterhin Grenzen überschreitet.

¹⁶ Dokumente des 15. Generalkapitels der SVD 2000, in: *Im Dialog mit dem Wort* Nr. 1 – September 2000, 39.

Die Steyler Missionare sehen ihre Sendung konkret verwirklicht als Nachfolge Jesu. Nachfolge Jesu heißt wesentlich Teilhabe an seinem Paschamysterium. Er ging hinüber zu den Menschen, um mit ihnen zum Vater zu gehen. Dies verwirklicht sich durch Kreuz und Auferstehung. Ko 121 weist auf die biblische Grundlage hin: »Wir nehmen teil am Lebens- und Sendungsauftrag Christi, der sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm, der gehorsam war bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,7ff). Wir sind überzeugt, dass unsere apostolische Arbeit nicht nur in Freude und Erfolg, sondern auch in Mühsal und Enttäuschung, in Missverständnissen und Verfolgungen, in Einsamkeit und Rückschlägen den Segen Gottes findet. Nur wenn das Weizenkorn stirbt, bringt es viele Frucht (vgl. Joh 12,24).«

Drei besondere Aufgabenbereiche werden genannt, in denen die Missionare des Göttlichen Wortes dies heute leben sollen: »Wir sind zu diesem ›Hinübergehen‹ gerufen, wenn wir in andere Kulturen eintreten, wenn wir uns mit den Armen identifizieren und wenn wir uns auf den Dialog einlassen.«¹⁷

Als erstes ist vom Hinübergehen zu den Kulturen die Rede. Wir erkennen, dass Gott im Reichtum der Kulturen anwesend ist, auch wenn sie der Erlösung bedürfen. Die Kirche wird ebenfalls durch die Kulturen bereichert. Hier geht es um ein wichtiges Thema der postkonziliaren Kirche: das Verhältnis von Evangelium und Kultur. Weltweit stellen wir gerade auch im Kontext der Globalisierung, gleichsam als Gegenreaktion dazu, ein neues Bewusstsein der eigenen Kultur fest. Im kirchlichen Raum haben sich kontextuelle Theologien entwickelt. In diesem Zusammenhang hat sich der Begriff »Inkulturation«¹⁸ herausgebildet: Gottes Wort muss vom Menschen verstanden werden, soll er es wirklich hören und seine Antwort im Glauben geben. Dazu muss es aber den Menschen in seiner Welt, in seiner Geschichte, in seinem Denken, in seiner Erfahrung von Wirklichkeit usw. treffen, d.h., das Wort Gottes muss auf dem Hintergrund meiner kulturellen Lebensweise, meiner Fragen, Probleme und Hoffnungen neu buchstabiert werden. Geschieht das nicht, kann ich es nicht verstehen. Theologisch liegt diesem Vorgang die Wirklichkeit der Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus von Nazaret zugrunde. Gott wird Mensch, damit der unsichtbare Gott in Jesus von Nazaret sichtbar und erfahrbar wird.

Zwischen Kultur und Evangelium, zwischen gelebtem Leben und Verkündigung der Kirche muss also ein kritischer Zusammenhang bestehen. *Gaudium et Spes* hat einen theologisch qualifizierten Inkulturationsbegriff vorgelegt und zugleich die Verbindung von Evangelium und Kultur aufgezeigt: »Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind zugleich auch Freude und Hoffnung, Trauer und Bedrängnis der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände« (GS 1). Paul VI. hat den »Bruch zwischen Evangelium und Kultur [...] ohne Zweifel« als »das Drama unserer Zeitepoche« bezeichnet (EN 20). Mit dieser Feststellung hat er nicht übertrieben.

¹⁷ 13. Generalkapitel 1988, 52.

¹⁸ Zu den Begriffen Kultur, Akkulturation, Inkulturation, Inkarnation und Kontextualisierung findet man eine gute zusammenfassende Darstellung in dem Buch von Gregory I. OLIKENYI, *African Hospitality. A Model for the Communication of the Gospel in the African Cultural Context* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 53), Nettetal 2001, 31–59.

Spätestens seit *'Evangelii Nuntiandi'* ist dies das zentrale Thema bei der Frage nach der Verkündigung der Frohen Botschaft des Evangeliums. Dies gilt für jede Kultur. So setzt sich z.B. auch in Europa heute immer mehr das Bewusstsein durch, dass das Evangelium in die heutige moderne/postmoderne Kultur in Europa übersetzt werden muss, soll eine Neuevangelisierung gelingen. Das Evangelium muss mit der modernen Kultur in Dialog treten, um auf diese Weise eine neue Gestalt zu gewinnen, die die Menschen verstehen und in der sie auch leben können. In den Kirchen in der sogenannten Dritten Welt spielen die Bemühungen um eine Kontextualisierung und um Inkulturation eine sehr große Rolle. Vieles ist hier schon geschehen, und vieles geschieht weiterhin.

Das Thema der Kulturen ist von Anfang an im Blickfeld der Steyler Missionare gewesen. Ich darf hier auf die Anthropos-Schule von P. Wilhelm Schmidt hinweisen. Er und seine berühmten Schüler und Mitarbeiter Wilhelm Koppers, Martin Gusinde und Paul Schebesta und viele andere sind ein Beispiel dafür, dass der Vorwurf, die Missionare hätten in der Vergangenheit die Kulturen zerstört, zu pauschal und undifferenziert ist. Sie haben im Gegenteil von Anfang an Pionierarbeit geleistet in der Erforschung der Kulturen und Sprachen. Die heutige SVD führt diese Tradition in ihren ethnologischen und missions-theologischen Instituten auf der ganzen Welt weiter.

Die überarbeiteten Konstitutionen weisen auf verschiedene Weise auf das Erfordernis der Inkulturation hin. So erklärt Ko 113: »Es ist unsere Aufgabe, den Ortskirchen zu helfen, dass sie die Botschaft des Evangeliums unverfälscht in den Denkweisen, Sprachen und Symbolen ihrer Kulturen ausdrücken.« Es gehört schon ein gutes Maß an missionarischem Mut dazu, diesen Vorgang anzuregen. Das wird nur möglich sein, wenn die ausländischen Missionare die Glaubensweise ihres Kulturreiches hintanzustellen bereit sind und sie es wagen mitzuhelfen, ein neues Antlitz des Christentums auszuformen, geprägt von der Kultur der Menschen, unter denen sie leben. Es geht nicht darum, fertige Modelle einzuführen (vgl. auch AG 22; GS 44).

Frucht dieser Bemühungen wird eine authentischere Katholizität sein: »so können christliche und volkseigene Werte sich gegenseitig ergänzen und befruchten« (Ko 113). Diese Katholizität ist das Ergebnis eines Dauerprozesses, bei dem die Botschaft des Evangeliums mitbedingt wird durch die kulturelle Tätigkeit im Leben der Menschen. Ein solcher Prozess ist eine Lebensnotwendigkeit für das Christentum, das ja nirgendwo chemisch rein existiert hat oder existiert. Die Weitergabe des Evangeliums ist an Menschen gebunden, die schon aufgrund ihres Menschseins die Botschaft mehr verhüllen als enthüllen. Daher muss dieser Vermittlungsprozess ständig begleitet sein von Reform, Anpassung und Inkulturation (vgl. *>Unitatis Redintegratio<*, Nr. 6).

Um diese Überlegungen für die Missionstätigkeit fruchtbar zu machen, geben die Konstitutionen eine Fülle praktischer Hinweise. Da der Missionar des Göttlichen Wortes aufrichtige Hochschätzung für die Sitten und Bräuche eines jeden Volkes empfindet, ist er entschlossen, sein eigenes Land, seine Sprache und seine Kultur aufzugeben, um sich voll und ganz in einem anderen Kulturreich einzuleben (vgl. Ko 102 und 120,1). Die Öffnung für die kulturellen, sozialen und religiösen Werte anderer Länder soll die Atmosphäre in den Ausbildungshäusern prägen (vgl. Ko 511,2). Aus diesem Grund werden schon in den

Jahren der Ausbildung interkulturelle Erfahrungen empfohlen (vgl. Ko 515,3 und 516,5). Das Leben in der Gemeinschaft ist gekennzeichnet von der Achtung vor den »individuellen, kulturellen und nationalen Unterschieden und Werten« (Ko 505; vgl. Ko 303,1). So soll die Gemeinschaft ein »lebendiges Zeugnis der Einheit in der Verschiedenheit« sein (Ko 505).¹⁹

Auch das Thema der Sprache wird angesprochen. Will man eine Kultur verstehen, ist die Kenntnis der Sprache die grundlegende Voraussetzung. Da der Missionar es in der Regel mit mehreren Sprachen zu tun haben wird, ist die Methode des Sprachelernens besonders wichtig. Gerade von den Praktikern wurde dies herausgestellt, weil es hier große Mängel gibt. So wird die Forderung erhoben, dass man schon als Student neben seiner Muttersprache eine zweite Hauptsprache lernen soll, die in der Gesellschaft verwendet wird.

Ferner wird darauf hingewiesen, dass man die eigene Kultur in ihren positiven und negativen Elementen kennen muss. Nur so nämlich wird man fähig, eine fremde Kultur zu verstehen. Zum Kennenlernen der eigenen Kultur bedarf es eines kritischen Studiums sowie praktischer Erfahrung. Sodann kommt es vor allem für Studenten aus der Dritten Welt darauf an, dass sie die eigene Kultur auch existentiell annehmen und bejahen. Diese Forderung nach der Kenntnis der eigenen Kultur ist deshalb so wichtig, weil sonst die Gefahr besteht, dass man als von Gott geoffenbarte Wahrheit ausgibt, was in Wirklichkeit Bestandteil einer bestimmten Kultur ist.

In einem dritten Punkt heißt es: »Wir leben den Inkulturationsprozess durch die Gestaltung unseres Ordenslebens als multikulturelle Gemeinschaft.« Hier ist das Thema der Internationalität der Steyler Ordensfamilie angesprochen. Auch das 15. Generalkapitel betonte wieder die Internationalität der SVD-Gemeinschaften. Sie sollen ihren internationalen Charakter pflegen, um ein Zeichen der Hoffnung für die Ortskirchen zu sein, das Zeugnis einer weltweiten Kirche zu geben und der Kommunikation unter den Ortskirchen zu dienen. In der Nr. 102 des Kapiteldokumentes des 15. Generalkapitels heißt es: »Unsere Gemeinschaft von Brüdern und Klerikern aus verschiedenen Nationen und Völkern ist dazu berufen, ein lebendiges Zeichen der Einheit und der reichen Vielfalt der Kirche und des Reiches Gottes zu sein. Sie hat sich in der Tat oft als eine echte Schule für den Dialog erwiesen. Um das zu bewahren, müssen wir ständig unsere Verpflichtung erneuern, eine vom Glauben erfüllte, offene, international-interkulturelle und brüderliche Lebensgemeinschaft aufzubauen.«²⁰ Dies soll nach Möglichkeit schon in den Ausbildungsgemeinschaften so sein.

Die Inkulturation hat auch Auswirkungen auf das Verständnis von Theologie. Stephen Bevans SVD hat in seinem Aufsatz »Wisdom from the Margins«²¹ darauf hingewiesen, dass Theologie ohne Eingehen auf die Kultur nicht möglich ist. Die Theologie kann keinen Anspruch auf Zeitlosigkeit erheben, sondern sie wird immer in kulturellen und geschichtlichen Eigenheiten verwurzelt sein. Dies hat verschiedene Konsequenzen. Sie wird interdisziplinär sein, mit den Philosophien und Sozialwissenschaften zusammenarbeiten.

¹⁹ Vgl. hierzu: Mission, unser stets neuer Auftrag, in: *Diener des Wortes* Nr. 8 – März 1985, 38f.

²⁰ Dokumente des 15. Generalkapitels der SVD 2000, 48.

²¹ BEVANS, ebd.

Dann wird sie mehr »Gelegenheits«-Charakter annehmen, d.h., sie wird vor allem spezielle Fragen von bestimmten Gemeinden reflektieren. Sodann kommen ihre Fragen mehr aus Bereichen, die bisher vernachlässigt wurden, z.B. Volksreligiosität, Zauberei, Heilverfahren u.a. Überhaupt wird die Theologie mehr auf den Kontext achten müssen, d.h., sie muss auf die Kultur achten und genau hinhören, um christliche Werte auszumachen, die dort bereits am Werk sind.

Als zweiter Punkt in dem Bemühen, Grenzen zu überschreiten, ist das Hinübergehen zu den Armen genannt. Das 13. Generalkapitel verweist auf Jesus, der sich mit den Armen und Unterdrückten eins machte. Dann wird gesagt: Indem wir uns mit den Armen identifizieren, nehmen wir teil an dem Heil, das Jesus verkündet hat.

Wer mit den Armen eins wird, muss wissen, dass er am Schicksal Jesu teilhat: Zurückweisung, Verfolgung und sogar Tod. Aber dieser Weg führt zur Erneuerung des Einzelnen und der Gemeinschaft. Dieses Hinübergehen zu den Armen verlangt von uns besondere Haltungen: Erfahrung Gottes als Quelle allen Mitgefühls, Einsicht in die eigene innere Armut und Machtlosigkeit, das Bedürfnis nach ständiger Bekehrung u.a. Hier kommt das Thema der Nähe zu den Armen zur Sprache, ferner die Empfehlung der häufigen Überprüfung unseres Lebensstils.

Bei diesem Thema des Hinübergehens zu den Armen im weitesten Sinn haben wir es in der heutigen geschichtlichen Stunde mit einer der wichtigsten Forderungen für die Missionsarbeit zu tun. Es geht um die Förderung von Gerechtigkeit, Frieden, ganzheitlicher menschlicher Entwicklung sowie um die Bewahrung der Schöpfung. Klassisch wurde dieses Thema formuliert als vorrangige Option für die Armen. Dieses Thema kehrt immer wieder: in den verschiedenen Aussagen zum Thema Mission, in den Überlegungen zur Spiritualität, in den Dokumenten zur Ausbildung usw.

In den Dokumenten der Generalkapitel werden die großen Weltprobleme genannt, die uns als Missionare herausfordern: massive Armut, soziale, politische und religiöse Unterdrückung, Rüstungswettlauf und nukleare Bedrohung, Flüchtlinge und Auswanderer aufgrund wirtschaftlicher und politischer Notwendigkeit, Unterdrückung der Frau sowie Rassen- und Klassendiskriminierung, Verbrechen gegen das menschliche Leben, Zerstörung der Umwelt. Neu in diesem SVD-Dokument ist wohl das Thema Verbrechen gegen das menschliche Leben. Ebenfalls neu ist das ökologische Thema. Eigens wird auch auf die Bewegung hingewiesen, die der Weltrat der Kirchen 1985 in Vancouver ins Leben gerufen hat und die als »konziliärer Prozess« bekannt ist: »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung«.

Das 15. Generalkapitel weist auf neue Entwicklungen hin, die die Welt verändert haben und die uns das Thema der Armen in einem neuen Kontext zeigen. Als erstes wird hier die Globalisierung genannt. Trotz ihrer positiven Seiten hat das weltweite System der Freien Marktwirtschaft auf allen Gebieten die Kluft zwischen den Menschen vertieft. Die Armen werden immer ärmer und die Reichen immer reicher. Große Teile der Menschheit werden vom Fortschritt ausgeschlossen und weithin ausgegrenzt. Ein weiteres Phänomen der neuen Armut stellt die Verstädterung dar. Die Weltbevölkerung wächst ständig, und große Teile der Bevölkerung ziehen in die großen Städte. Mega-Städte entstehen. Die Folgen sind

Übervölkerung und Arbeitslosigkeit. Die Menschen leben in Slums am Rande der Städte. In den Städten treffen sie auf einen neuen Lebensrhythmus und eine neue Kultur, die viele nicht verkraften können. Besonders die Jugendlichen werfen die traditionellen Werte und Lebensmuster über Bord. Die Folge ist ein Verlust der Identität.

Weltweit stellen wir heute große Wanderbewegungen fest. Die Suche nach Arbeit, Ausbildung und gesundheitlicher Fürsorge führt die Menschen innerhalb ihrer Länder zu Ortswechseln. Aus denselben Gründen stellen wir aber auch auf internationaler Ebene Wanderbewegungen fest. Ferner haben politische, ethnische und religiöse Gründe viele Menschen aus ihrer Heimat entwurzelt. So spricht man heute vom »Zeitalter der Flüchtlinge«.

Das Verlangen nach Befreiung geht trotz der veränderten Weltlage weiter. Der Zusammenbruch des Sozialismus sowie die Globalisierung haben für viele Menschen die ersehnte Freiheit nicht gebracht. In vielen Teilen der Welt geht der Kampf ganzer Volksgruppen um mehr Freiheit und Selbstbestimmung und um soziale Veränderungen weiter. Das Thema der Gleichberechtigung der Frau ist nach wie vor dringend. Es ist nicht zu leugnen, dass sich vielerorts ein Gefühl der Frustration und der Ohnmacht breit macht.

Diese Entwicklungen haben eine Reihe von Folgeerscheinungen hervorgerufen. Obwohl die Globalisierung positive Auswirkungen auf kulturellem und sozialem Gebiet haben mag, hat die Ideologie des Neoliberalismus doch zu unmenschlichen Situationen geführt. Es geht mehr um Profit als um Gerechtigkeit. Ganze Gruppen werden an den Rand gedrängt: Frauen, Kinder, Alte, Schwache. Arbeitslosigkeit und Rechtlosigkeit nehmen zu. In diesem Umfeld blühen Korruption und Drogenhandel.

Die ökologischen Folgen sind unübersehbar. Die Profitgier des »Freien Marktes« führt zur Ausbeutung der Ressourcen und zur Zerstörung der Natur. Hier ist ein kritischer Punkt erreicht.

Auch auf kulturellem Gebiet gibt es bedenkliche Folgen. Die Globalisierung führt zu einer Art Einheitskultur. Der Kulturwandel kommt aber für viele zu schnell. Die Menschen fühlen sich einem Druck ausgesetzt und Herausforderungen gegenüber, denen sie nicht standhalten können. Verschiedene Elemente stehen eher beziehungslos nebeneinander; sie können nicht in ein einheitliches Muster integriert werden. Die Folge ist oft eine Entpersönlichung. Einzelne und ganze Gruppen empfinden sich von der kulturellen Neugestaltung ausgeschlossen. Als Folge davon betont man die traditionellen Kulturformen. Dieselben Gefühle führen oft zu Ethnozentrismus und zur Zunahme von Spannungen.

Als dritte Form des Grenzüberschreitens sieht das 13. Generalkapitel das Hinübergehen im Dialog. Es ist Teilhabe am Paschamysterium, wenn wir im Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen von Verdächtigung zu Vertrauen übergehen.

Der Dialog fordert eine Haltung der Offenheit, Gastfreundschaft und Geduld. Ohne Hochachtung für den Anderen kann man keinen Dialog führen. Die tiefste Ebene des Dialogs besteht im Austausch von religiösen Erfahrungen. Das kann man nur, wenn man selbst ein tiefes Glaubensleben führt. So führt der wahre Dialog zu einer tiefen Bekehrung und immer näher zu Gott hin.

Der Begriff Dialog ist zu einem Schlüsselbegriff in der heutigen Missionstheologie geworden. Das 15. Generalkapitel setzt sich eingehend mit dem interreligiösen Dialog auseinander. Dialog ersetzt nicht die Verkündigung der Frohbotschaft. Er ist vielmehr die wesentliche Form, in der Mission und Verkündigung geschehen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist der Dialog mit anderen Religionen weithin gefördert worden als ein Aspekt der Mission der Kirche (RM 55). Das Konzil benutzt den Begriff Dialog in einem weiteren Sinn, um die eigene Haltung, das eigene Verhältnis zu allen Menschen zu beschreiben. Dialog ist eine Haltung von »Solidarität, Achtung und Liebe« (GS 3), die alle unsere Tätigkeiten durchdringen soll. Weil wir auf unseren persönlichen und kulturellen Standpunkt beschränkt sind, ist keiner von uns im Besitz der ganzen Wahrheit, die Gott selber ist und die sich in ihrer ganzen Fülle in Christus offenbart hat. Im Dialog suchen wir gemeinsam nach dieser Wahrheit. »Im Dialog werden wir fähig, die ›Zeichen der Gegenwart Christi und das Wirken des Geistes‹ (RM 56) in allen Völkern zu erkennen; im Dialog sind wir aufgerufen, unsere eigene Sündhaftigkeit zu bekennen und uns um ständige Umkehr zu bemühen; im Dialog sollen wir Gottes Liebe sichtbar machen durch ein mutiges und ehrliches Mitteilen unserer eigenen Überzeugungen, besonders dort, wo diese Liebe durch Vorurteile, Willkür und Hass unsichtbar geworden ist. Es ist klar, dass wir nicht von einer neutralen Position aus Dialog führen, sondern aus unserem eigenen Glauben heraus. Gemeinsam mit unseren Dialogpartnern hoffen wir die Stimme Gottes zu hören, der uns anruft. Außerdem ist der Dialog nicht auf intellektuellen Austausch begrenzt, sondern er findet als Dialog des Lebens, als Dialog gemeinsamer Aktivitäten für Gerechtigkeit und Frieden und als Dialog religiöser Erfahrungen Ausdruck in allen Situationen unseres Lebens.«²²

5. Unsere Mission als Dienst an der Communio

Das 14. Generalkapitel im Jahr 1994 stellte die Missionsarbeit unter den Begriff der Communio und setzte hier neue Schwerpunkte. Dieser Begriff leitet sich aus dem trinitarischen Verständnis von Mission her. Gottes Plan ist es, sein Leben der Liebe und Gemeinschaft der Welt und den Menschen mitzuteilen. Er will alle Menschen zur Gemeinschaft mit sich und untereinander führen. Communio ist ein zentraler Begriff der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Und da die Mission ins Zentrum der Ekklesiologie des Konzils gehört, hat dieser Begriff auch für die Missionstätigkeit höchste Bedeutung.

Der Gedanke der Communio hat auch große Aktualität angesichts der heutigen Weltlage. Durch die moderne Technologie und Kommunikation rücken die Menschen immer mehr zusammen. Wir sprechen von der *einen* Welt. Die Sehnsucht nach Einheit ist groß. Auf der anderen Seite stellen wir große Spaltungen fest, wie die negativen Seiten der Globalisierung zeigen. Nationalistische und ethnische Konflikte großen Ausmaßes sind entstanden. Die

²² Dokumente des 15. Generalkapitels der SVD 2000, 32.

skandalöse Kluft zwischen Nord und Süd wird immer größer. Die islamische Welt steht gegen die westliche Welt. Die Menschen erleben auch in ihrem engeren Umfeld, im Bereich der Städte, Clans, in Nachbarschaft und Familie Spaltung, Entfremdung und Isolation.

Wie gesagt, gehört der Begriff der Communio ins Zentrum der Ekklesiologie des Konzils. Die Kirche gründet im trinitarischen Geheimnis Gottes. Gott schuf die Menschen nach seinem Bild und berief sie, an seinem göttlichen Leben teilzuhaben (LG 2). Die Heilsgeschichte wird endgültig in Jesus Christus, der unsere Menschennatur angenommen hat, so dass wir des Lebens Gottes teilhaftig werden können (LG 2; AG 3). Jesus Christus ist die vollkommene Communio zwischen Gott und Mensch. Der Heilige Geist führt das Werk der Communio innerhalb der Kirche weiter (LG 48). Das Konzil zitiert Cyprian von Karthago mit den Worten, dass die Kirche »das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk« sein soll (LG 4). Die Eucharistie wurde in der kirchlichen Tradition das endgültige Symbol und die endgültige Verwirklichung der Communio der Kirche (LG 11; AG 9).

Auf diesem Hintergrund versteht sich die Kirche als Communio von alten und jungen Kirchen (AG 19, 37). Vor allem versteht sie sich als Einheit von Ortskirchen (LG 23). Die Kirche rückt vom Verständnis der Uniformität ab und erklärt, dass die universale Kirche nur in den Ortskirchen existiert. Hier verwirklicht sie sich in einem bestimmten sozialen, kulturellen und religiösen Umfeld. Die Kirche versteht sich also als eine Communio von Ortskirchen, die als Einheit in Verschiedenheit und Verschiedenheit in Einheit lebt. Von daher bedeutet Katholizität der Kirche, dass der eine Glaube auf verschiedene Weise gelebt wird. Das Konzil formuliert: »Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so dass das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken« (LG 13).

Es existiert ferner eine ausdrückliche Verbindung zwischen Communio und Missio. Die Kirche existiert nämlich als Communio nicht für sich selbst, sondern als Heilszeichen für die Welt (LG 1; AG 1). Das Leben der Kirche als Communio muss daher vor den Völkern ein Zeugnis für die wahre Bedeutung des menschlichen Lebens sowie für die universale Solidarität der Menschheit sein (AG 11; GS 39). Als sichtbares Zeichen der Communio für die Welt (LG 9) erkennt die Kirche ihren Seinsgrund in der Sendung der Trinität (AG 2–7), die die ganze Schöpfung erneuert, »damit Gott herrscht über alles in allem« (1 Kor 15,28).

Die Sendung der Kirche als Communio umfasst eine Reihe von Aspekten. An erster Stelle muss sich jede Ortskirche in das Werk der Versöhnung zwischen Kultur, Gesellschaft und Kirche einbringen. Dabei werden einige Gesichtspunkte ihre Bestätigung finden, andere müssen zur Bekehrung aufgerufen werden. Hier ist die Inkulturation angesprochen. Für die meisten Ortskirchen schließt dies heute den Dialog mit der modernen/postmodernen Welt ein.

Ferner ist die Kirche aufgefordert, ausdrücklich die Frohe Botschaft vom Reich Gottes zu verkünden, vor allem jenen, die sie noch nicht kennen. Die Frohe Botschaft muss vermittelt werden als Einladung zur Communio. Die Verkündigung muss die Menschen in

ihrem wirklichen konkreten Lebensraum treffen. Daher ist das Bemühen um Entwicklung, um Befreiung, um Frieden und Gerechtigkeit ein wesentlicher Teil der Verkündigung des Evangeliums (EN 31).

Der dritte Bereich der Mission als *Communio* besteht im Dialog mit den Religionen. Die Religionen sind allzu oft Quelle der Trennung, der Spaltung und der Feindseligkeit. Hier muss die Kirche zum Dialog übergehen. Dieser Dialog umfasst verschiedene Aspekte: menschliche Grunderfahrung, gemeinsames Handeln zum Wohl der Menschen, spiritueller Austausch und theologische Diskussion.

Ein letzter Aspekt in der Mission als *Communio* besteht in der Sorge um die Bewahrung der Schöpfung. Gerade im Hinblick auf die Tatsache, dass ein kleiner Teil der Menschheit die Ressourcen der Erde für sich nutzt und die Umwelt zerstört, die große Mehrheit aber in Armut lebt, sind die Reichen aufgerufen, einfacher zu leben und weniger zu verbrauchen, damit alle menschenwürdig leben können.

In diesem Kontext der Ekklesiologie der *Communio* hat die SVD versucht, sich neu zu verstehen und zu positionieren. Der Generalsuperior Heinrich Barlage schrieb in einem Brief zur Vorbereitung des Kapitels von 1994: »In einer Welt, die tief gespalten ist, sind wir berufen, Christi Mission zum Aufbau von Gemeinschaft und Solidarität auszuführen. Dieses Bemühen um Gemeinschaft soll unsere spezielle Botschaft und unser spezielles Zeugnis in der Welt von heute sein.«

Im Arbeitspapier zur Vorbereitung des Kapitels²³ werden grundlegende Ausrichtungen genannt, die mit der genannten Mission der Kirche als *Communio* übereinstimmen. So versteht die SVD ihre Aufgabe als Dienst an der Ortskirche. Hier will sie kirchliche Gemeinschaften aufbauen als Zeichen des Reichen Gottes und als Werkzeuge der *Communio*, besonders dort, wo es die Kirche noch nicht gibt.

Sodann wird auf den Dialog im umfassenden Sinn hingewiesen: Dialog zwischen Kulturen, Religionen und Ideologien. Dieser Dialog wird als konstitutiver Faktor missionarischen Dienstes angesehen. Auf die Überwindung der Gräben zwischen Kultur, Gesellschaft und Evangelium ist oben schon hingewiesen worden. Die Mitbrüder sollen versuchen, mit den Menschen zu leben, zu denen sie gesandt sind, ihre Erfahrungen zu teilen und mit ihnen das Evangelium neu zu entdecken. Der Dialog mit der säkularisierten Welt wird eigens erwähnt. Und wieder wird die Bedeutung von Frieden, Gerechtigkeit und ganzheitlicher menschlicher Entwicklung hervorgehoben.

Nach dieser grundlegenden Ausrichtung werden einige Elemente genannt, die die Sendung der Steyler Missionare heute kennzeichnen sollen. Zunächst geht es darum, Grenzen zu überwinden, die das Erleben von *Communio* verhindern, sowie Brücken zu bauen. Es handelt sich dabei weniger um geographische Grenzen als vielmehr um Grenzen des Glaubens, Grenzen, die die Würde der menschlichen Person einschränken. Es geht um die Verwirklichung der Werte des Reichen Gottes.

²³ 14. Generalkapitel 1994: Unsere Mission als Dienst an der *Communio*, Arbeitspapier, Rom – Generalat SVD (SVD-Publikation).

Sodann geht es um die Situation der »Kleinen«, der Armen, der Schwachen, der Benachteiligten. Der Dienst an der Communio bedeutet vor allem eine unzweideutige Option für die Solidarität mit den »Kleinen«.

Wichtig für die Sendung der SVD ist es, die missionarische Dimension jeder Ortskirche zu betonen. Es geht um die Vermittlung eines universalen Kirchenbewusstseins. Die Steyler Missionare wollen Vermittler sein zwischen der Ortskirche und der Universalkirche. Einerseits sind sie Missionare von Ortskirchen, die sie ausgesandt haben. Sodann fügen sie sich in andere Ortskirchen ein, zu denen sie gesandt sind. Auf der anderen Seite sind sie Mitglieder einer internationalen Ordensfamilie, in der Mitbrüder aus verschiedenen Ortskirchen zusammenleben. In ihrem Leben durchdringen sich beide Dimensionen der Kirche: die ortskirchliche und die universale. Sie wollen auf diese Weise ein klares Zeichen für die universale Sendung der Kirche sein. Indem sie die beiden Dimensionen der Kirche zu leben versuchen, helfen sie einerseits den Ortskirchen, »dass sie die Botschaft des Evangeliums unverfälscht in den Denkweisen, Sprachen und Symbolen ihrer Kulturen ausdrücken« (Ko 113), und auf der anderen Seite wollen sie das Bewusstsein wach halten für den Missionsauftrag Christi: »Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern« (Mt 28,19).

Diese letzte Dimension »ad gentes« wird immer mehr von den Ortskirchen übernommen. Die einheimischen Berufungen für die Missionsinstitute in der Dritten Welt übernehmen heute weitgehend die Aufgabe, die früher von Missionaren aus Europa erfüllt wurde. Man muss auch die Tatsache erwähnen, dass eine wachsende Anzahl von Laien und Mitgliedern des Weltklerus an der universalen Sendung über die Grenzen hinaus teilnimmt. Dies ist ebenfalls ein Hinweis darauf, dass die Träger der Mission nicht mehr die Missionsinstitute sind, sondern die Ortskirchen selbst.

Besondere Bedeutung nimmt heute die Stellung zu den Ortskirchen ein. Es ist ja nicht so, dass die Missionare gleichsam die Agenten einer universalen Kirche sind, die von einem zentralen Punkt aus die Ausbreitung des Christentums organisiert. EN betont, dass die Ortskirchen Träger der Mission sind. Tatsächlich »nimmt diese universale Kirche in den Teilkirchen konkrete Gestalt an, die ihrerseits aus einer bestimmten konkreten Menschengruppe bestehen, die eine bestimmte Sprache sprechen, einem kulturellen Erbe [...], einer Weltanschauung [...] verbunden sind« (EN 62). Die Missionare arbeiten in und mit der Ortskirche. Sie wollen Antwort geben auf die dringenden Notwendigkeiten der Ortskirchen, in denen sie arbeiten: »Bei der Auswahl unserer missionarischen Tätigkeiten geben wir solchen Situationen den Vorrang, wo die Not in besonderer Weise spürbar ist« (Ko 102,1).

Ein wichtiges Element in der Arbeit der Steyler ist der Gebrauch der Kommunikationsmittel. Communio ist ohne Kommunikation nicht möglich. Missionare müssen Kommunikatoren sein. Anders lässt es sich gar nicht denken.

6. Mission als Dialog

Auf dem 15. Generalkapitel im Jahr 2000 haben die Steyler Missionare ihr Verständnis von Mission weiterentwickelt unter dem Begriff des umfassenden Dialogs. Es hebt hervor, dass unsere spezifische missionarische Berufung am treffendsten »mit dem Wort ›Dialog‹ oder, genauer, ›prophetischer Dialog‹ definiert« wird.²⁴ Der Begriff Dialog spielt in der missionstheologischen Diskussion der letzten Jahre eine zentrale Rolle. Es geht aber nicht nur um den Dialog mit den Religionen, sondern um den Dialog mit der gesamten Wirklichkeit der Menschen heute. Dieser Dialog geht von der Voraussetzung aus, dass Gott gegenwärtig und wirksam ist auch in den Religionen und Kulturen, in der Geschichte und im Leben der Menschen. Deshalb ist es für die Verkündigung des Evangeliums wichtig, mit allen Menschen in einen ehrlichen Dialog einzutreten, um gemeinsam nach Gottes Wegen für die Menschen zu suchen. Es geht darum, den Anderen wahrzunehmen, ihn ernst zu nehmen, ihn zu verstehen, um Gottes Anwesenheit zu erkennen. So können im Dialog alle voneinander lernen.

Das Generalkapitel 2000 spricht von einem vierfachen Dialog, in dem wir die Missionsarbeit ausüben sollen. Da ist zunächst der Dialog mit Menschen, die nach Glauben suchen, sowie mit Menschen, die keiner Glaubensgemeinschaft angehören. Hier geht es einerseits um Erstverkündigung bei Menschen, die nie einer Glaubensgemeinschaft angehört haben, andererseits um eine Neuevangelisierung bei Menschen, die sich von der Kirche entfernt haben und die in anderen Glaubenstraditionen Orientierung suchen. Dabei geht es um den Dialog mit Menschen, die geprägt sind von der Säkularisierung, d.h. die Menschen der Moderne und Postmoderne. Wir müssen mit ihnen in ein Gespräch eintreten über ihre Kultur und ihre konkreten Lebenserfahrungen.

In diesem Dialog drängen wir die Ortskirche, sich der Welt und den Menschen dort zuzuwenden, wo sie leben. Hier muss die Kirche das Zeugnis der Frohen Botschaft geben. Die Glaubenssuchenden müssen sich in der Kirche willkommen fühlen. Es geht darum, Verhaltensweisen und Schranken in der Kirche abzubauen, die den Menschen von heute abstoßen.²⁵

Eine weitere Form des Dialogs ist der Dialog mit den Armen, den an den Rand Gedrängten und den Ausgeschlossenen unserer Welt. Es geht hier um die Förderung der integralen menschlichen Entwicklung. In Nazaret wies Jesus darauf hin, dass er gekommen sei, den Armen die Frohe Botschaft, den Gefangenen die Entlassung, den Blinden das Augenlicht und den Unterdrückten die Freiheit zu bringen. Die materiell Armen sind immer unter den Ersten, die Unterdrückung zu erleiden haben. Aber auch eine Unmenge anderer Gründe müssen herhalten, um Ausschließung und Unterdrückung zu rechtfertigen: Geschlecht, Rasse, Aussehen, Alter, schulische Bildung usw. Im Dialog hören wir gemeinsam mit den Armen und Ausgeschlossenen auf Gottes Wort und Geist. Wir

²⁴ Dokumente des 15. Generalkapitels der SVD 2000, 32.

²⁵ Ein gutes Beispiel dafür, wie dies geschehen kann, liefert das Dokument der Deutschen Bischofskonferenz: *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, Bonn 2000.

antworten auf Gottes Ruf, wenn wir Anstrengungen unternehmen, die Armen und Ausgeschlossenen in die Lage zu versetzen, ein besseres Leben und volle Menschenwürde zu erlangen. Wir versuchen, die Welt mit ihren Augen zu sehen und, durch sie gestärkt, gemeinsam mit ihnen gegen ungerechte soziale Strukturen und Machtmisbrauch zu kämpfen. Wir bauen Brücken des Dialogs und der Solidarität zwischen allen Menschen, ungeachtet ihres wirtschaftlichen oder sozialen Status in der Gesellschaft, und helfen neue Muster für Gemeinschaft zu entwickeln, die vom Reich Gottes inspiriert sind.²⁶

Ferner gibt es den Dialog mit Menschen unterschiedlicher Kulturen. Hier können wir von der Vielfalt der Gaben, die der Gott des Lebens gegeben hat, lernen und daran teilhaben. Es geht um eine lebensfördernde Begegnung zwischen dem Evangelium und den je besonderen kulturellen und multikulturellen Milieus. Ethnozentrismus und Rassismus sind zu überwinden. In diesem Dialog geht es um den Prozess der Inkulturation, damit die Frohbotschaft ein integraler Bestandteil der Lebensweise eines Volkes wird. Die Impulse, die von den verschiedenen Kulturen ausgehen, beeinflussen die Interpretation des Evangeliums. Der Hauptträger der Inkulturation ist die Gemeinschaft vor Ort. Inkulturation erfordert ein genaues Hinhören auf die Bedürfnisse der Gemeinschaft und ist eine Einladung, sich die in Christus geoffenbare Lebensweise zu Eigen zu machen. Die Annahme dieser Einladung verwandelt die Werte, Haltungen und das Handeln der Menschen, und das wiederum findet seinen Ausdruck in einer inkulturierten Art, den Glauben zu leben.²⁷

Die vierte Form des Dialogs geschieht mit Menschen unterschiedlicher Glaubenstraditionen und säkularer Ideologien. Es geht hier um den Dialog mit den anderen christlichen Kirchen, mit den Religionen und mit Menschen, die verschiedenen Ideologien folgen. Es ist schwierig, den Dialog in Gang zu bringen und aufrechtzuerhalten. Hier ist es wichtig, die Erziehung zu einer Haltung des Hinübergehens von gegenseitigem Misstrauen zu gegenseitigem Vertrauen zu fördern. Dies erfordert das Einüben in eine Haltung der Toleranz, der Offenheit und des Respekts. Diese Haltung schließt gegenseitige Achtung und gegenseitiges Verstehen, Anerkennung der Gewissensfreiheit und eine tiefe Wertschätzung gemeinsamer menschlicher und geistlicher Werte ein. Gefordert ist eine Zusammenarbeit an gemeinsamen Projekten, besonders an solchen, die den Erfordernissen echten Friedens und integraler menschlicher Entwicklung entsprechen.

Dieser vierfache Dialog führt uns zu einem tieferen Verständnis des Planes Gottes für die Menschen von heute. Zusammenfassend können wir das so beschreiben: Das inner-trinitarische Leben ist wesentlich Begegnung, Selbstmitteilung, Dialog in Liebe. Gott teilt sein Leben, sich selbst, in einem Dialog der Liebe den Menschen und der ganzen Schöpfung mit. In diesem Dialog der Liebe erkennen wir Gott und nehmen an seinem Leben teil.

So erkennen wir durch Gott die letzte Wahrheit unseres Lebens. Aber nur Gott besitzt die Wahrheit in Fülle. Er ist die Wahrheit. Kein Mensch besitzt die Wahrheit. Wir sind alle auf der Suche nach der vollen Wahrheit zusammen mit vielen anderen Menschen.

²⁶ Vgl. Dokumente des 15. Generalkapitels der SVD 2000, 34ff.

²⁷ Vgl. Dokumente des 15. Generalkapitels der SVD 2000, 36f.

Gott hat sich uns Menschen aber in der Schöpfung und in der Geschichte der Völker und Kulturen mitgeteilt, in besonderer Weise in der Geschichte Israels. In Jesus von Nazaret kam diese Mitteilung Gottes zu ihrem Höhepunkt: In ihm hat er sich uns in endgültiger und unüberbietbarer Weise mitgeteilt. Diese Offenbarung Gottes geht in der Kirche weiter. Sie hat sie allen Menschen zu verkünden.

Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erkennen wir Menschen aber immer nur in begrenzter, kulturell bestimmter Weise, immer nur unvollkommen. Um das, was Gott uns in Jesus Christus geoffenbart hat, immer besser zu erkennen, müssen wir in Dialog treten mit anderen Religionen, Kulturen, Weltanschauungen sowie mit den Bemühungen um Befreiung. Denn auch hier hat Gott sich geoffenbart. Wir als Glaubende müssen also im Dialog mit anderen Menschen und ihren Erfahrungen nach der vollen Erkenntnis von Gottes Offenbarung suchen. Erst am Ende der Zeiten werden wir Gott erkennen, wie er ist. Bis dahin befinden wir uns als Glaubende immer auf dem Weg mit anderen Menschen. Hier liegt die Grundlage der Bemühungen um Inkulturation.

Dialog widerspricht also nicht Mission und Verkündigung, sondern er macht ihr eigentliches Wesen aus.

Die Steyler Missionare verstehen ihre Missionsarbeit als Sendung zur Welt und zu den Menschen. Es geht um eine Teilnahme am Grenzüberschreiten Gottes aus seinem inner-trinitarischen Leben hin zur Welt und den Menschen. Sie verstehen ihre Sendung in einer dynamischen und prophetischen Weise. Das Grundmodell ihres Lebens und Handelns ist die Mission *ad gentes*.

Sie üben ihre missionarische Tätigkeit in und im Zusammenhang mit den Ortskirchen aus, die die eigentlichen Träger der Mission sind. Hier besteht ihre Tätigkeit in speziellen Apostolaten, wobei heute vor allem zu nennen sind: Bibelapostolat, Kommunikationsarbeit, spezielle Seelsorge in den Pfarreien, Großstadtseelsorge, Arbeit mit Frauen, Einsatz für Migranten, Flüchtlinge und Vertriebene, Einsatz in der Aids-Hilfe, gegen Rassismus, für die Bewahrung der Schöpfung, Dialog mit den Religionen. All diese Apostolate sind getragen von der Haltung des Grenzüberschreitens, der Communio und des Dialogs.

Zusammenfassung: Der Aufsatz behandelt den Wandel im Missionsverständnis der Steyler Missionare seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Einleitend wird zunächst auf die Veränderungen in der politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Situation eingegangen, dann der Wandel im Missionsverständnis der Kirche dargestellt anhand der Konzilstexte sowie *>Evangelii Nuntiandi<* und *>Redemptoris Missio<*. Der Hauptteil skizziert die Spiritualität der Gesellschaft des Göttlichen Wortes und stellt drei Schlüsselbegriffe dar, welche ihr Missionsverständnis umreißen und die praktische Missionsarbeit bestimmen: Mission heißt *Grenzen überschreiten, Dienst an der Communio und Dialog*.

Summary: This article presents the changes in the understanding of the missionary task which have occurred in the Society of the Divine Word since the Second Vatican Council. The introductory part, after delineating the new situation in the political sphere, in society at large and in the Church, describes the changes in the concept of mission within the Church as expressed in the Council documents, *>Evangelii Nuntiandi<* and *>Redemptoris Missio<*. The main part presents a rough draft of

the spirituality of the Divine Word Missionaries and a discussion of three key concepts which are of central importance for the Society's concept of mission and its missionary activity: Mission is *passing over, service of communion and dialogue*.

Sumario: El artículo trata del cambio del concepto de misión de los Misioneros del Verbo Divino desde el Concilio Vaticano II. Primero menciona los cambios en la situación política, social y eclesial. Después presenta el cambio del concepto de misión en la Iglesia con referencias a los textos conciliares así como también a *>Evangelii Nuntiandi<* y *>Redemptoris Missio<*. La parte principal esboza la espiritualidad de la Sociedad del Verbo Divino y presenta tres conceptos claves de su concepto de misión y de su obra misionera: Misión quiere decir *superar fronteras, servicio a la communio y diálogo*.

Buchbesprechungen

Gandhi, Mahatma: *Die Kraft der Gewaltlosigkeit.* Hg. v. Kerstin Bülow (Reihe: Lebensworte), Kiefel Verlag / Gütersloh 2000, 88 S.

In diesem ansprechenden kleinen Band hat die Herausgeberin unter vier verschiedenen thematischen Gesichtspunkten markante und programmatische Worte von Mahatma GANDHI (1869–1948), der »großen Seele« Indiens, zusammengetragen. Unter dem Aspekt »Leben als Botschaft« (6–26) findet sich folgende Aussage: »Der Mensch kommt nicht weiter, wenn er außerhalb seiner selbst sucht. Der Bereich des Wachstums liegt in seinem Innern« (10). Im Abschnitt »Liebe deinen Nächsten« ist zu lesen: »Wir sollen anderen Religionen dieselbe Ehrfurcht entgegenbringen wie unserer eigenen; Toleranz allein ist zuwenig« (41). Zum Thema »Der Weg der Wahrheit« (44–62) sagt GANDHI: »Ich habe die Erfahrung gemacht, dass der Mensch oft seine Pläne macht, damit Gott sie umwirft, dass aber, sofern nur die Wahrheitssuche das letzte Ziel ist, einerlei, ob die Pläne des Menschen vereitelt werden, das Ergebnis nie nachteilig ist, vielmehr oft besser als das angestrebte« (48). Im Abschnitt »Gewaltfrei handeln« ist folgendes Wort zu finden: »Freiheit war niemals gleichbedeutend mit einem Freibrief für Willkür« (77). In ihrem Nachwort weist die Herausgeberin darauf hin, dass GANDHI, der seine Ziele immer mit den Waffen der Wahrheit und der Güte verfolgt hat, von tiefer Religiosität geprägt war. Der Hindu GANDHI hat auch die christlichen Glaubenslehren hoch geschätzt. Beschlossen wird das Buch mit einem Kurzbiogramm und einem Literarnachweis. Die vorliegende Publikation gibt Einblicke in die beeindruckende Spiritualität und in die geistigen Prinzipien GANDHIS, der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, für Gerechtigkeit und Versöhnung unter den Menschen einzutreten.

München

Josef Kreiml

Gatta, Secondino: *Il natural lume de Cinesi. Teoria e Prassi dell'evangelizzazione nella Breve relatione di Philippe Couplet S.J. (1623–1693).* In appendice: Catalogus Librorum Sinicorum (Monumenta Serica), Steyler Verlag / Nettetal 1998, 241 S.

In diesem Buch geht es um die Veröffentlichung einer Handschrift von Philippe Couplet S.J., der von 1658 bis 1681 Missionar in China war. Er wurde als Prokurator der Mission nach Europa gesandt und reiste erst 1692 nach China zurück. Während dieser Reise verunglückte er tödlich, als das Schiff sich dem Hafen Goa näherte (1693). Während seines Aufenthaltes in Europa veröffentlichte Couplet das berühmte Werk: Confucius Sinarum Philosophus (1687); er vertrat die Notwendigkeit eines chinesischen Klerus und die Verwendung der chinesischen statt der lateinischen Sprache in der Liturgie. In dieser Zeit verfasste er auch das von GATTA als Faksimile (S. 163–241) und als Abschrift (S. 40–69) publizierte Werk: Kurzer Bericht über die Lage und Qualität der Missionen in China. Der Bericht ist auf Italienisch verfasst worden. Das Buch enthält auch einen Appendix (S. 121–138), worin 316 chinesische Werke aufgelistet sind. Diese wurden 1685 von Couplet dem Papst Innozenz XI überreicht und in der Biblioteca Apostolica Vaticana aufbewahrt. GATTA schrieb die Einführung und zog die Schlussfolgerungen (S. 11–37 und 97–120). In dem kurzen Bericht werden alle signifikanten Merkmale der missionarischen Aktivität der Jesuiten in China erwähnt: Evangelisierung von oben nach unten, Anpassung an die Kultur der Konfuzianer, das Zusammenfallen des ursprünglich chinesischen und des christlichen Gottesbegriffes wie auch der

ethischen Normen, die Akkommodation mit Bezug auf die Riten des Konfuzianismus, die negative Haltung dem Buddhismus und Taoismus gegenüber, die Wichtigkeit der Astronomie und anderer Wissenschaften und das Ausnützen einer auf chinesisch verfassten Literatur. Man wird verstehen, dass sowohl die Mission Couplets wie auch dieser Bericht eine Rolle in der Ritenkontroverse gespielt haben. Bei Secondino GATTA dürfen wir uns bedanken für die Veröffentlichung dieses kurzen Berichts und für seinen gediegenen Kommentar.

Wijchen

Arnulf Camps

Golzio, Karl Heinz: *Der Kaufmann, der eine bessere Predigt forderte. Lesebuch zum Buddhismus* (Reihe: Weltreligionen), Patmos / Düsseldorf 1995, 221 S.

Meisig, Konrad: *Klang der Stille. Der Buddhismus* (Kleine Bibliothek der Religionen. Hg. von A. Th. Khouri Bd. 1), Herder / Freiburg–Basel–Wien 1995, 216 S.

Wissenschaftlich fundiert, trotzdem für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt, erscheinen inzwischen verschiedene Serien, die als Lesebücher bzw. Einführungen in die großen Religionen benutzt werden können. In diesem Sinne ist auf die beiden Einführungen zum Buddhismus aufmerksam zu machen, die gut leserlich und verständlich als erste Einstiege dienen wollen. Während MEISIGS Buch den Charakter einer Einführung hat, die den Buddhismus sowohl in den heutigen Fragehorizont wie den ursprünglichen Kontext einfügt und erst dann in der Geschichte Umschau hält, geht GOLZIO an literarischen Zeugnissen entlang, die, mit Kommentaren versehen, eine Hinführung bieten. Beide Bücher laden ein, sich je nach Interessenlage genauer mit der großen Religion zu befassen.

Bonn

Hans Waldenfels

Herrmann, Uwe: *Kirchengeschichte* (Basiswissen: Gütersloher Taschenbücher 658), Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 2001, 95 S.

In vier Kapiteln (Die Alte Kirche, Die Kirche im Mittelalter, Die Kirche im Zeitalter der Reformation, Die Kirche in Neuzeit und Gegenwart) vermittelt das Büchlein ein »Basiswissen« in Sachen Kirchengeschichte. Die leitenden Fragen sind die nach den treibenden Kräften und den äusseren Umständen, die die Entwicklungen beeinflussen, nach der Entstehung der verschiedenen Glaubensrichtungen, nach der Erklärung der Christenverfolgungen, Kreuzzüge und Inquisition, nach der Rolle der Kirche im Nationalsozialismus und in der demokratischen, pluralistischen Gesellschaft. Zum Basiswissen gehört für den Autor (Religionswissenschaftler und Journalist) die missionarische globale Expansion der Christenheit im Zeitalter der Reformation bzw. im 19. und 20. Jahrhundert offenbar nicht. Über die katholische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg ist lediglich die Bemerkung zu lesen, dass sie erst am 12. März 2000 zu einem Schuldbekenntnis findet. – Ein schnell geschriebenes Buch mit einer eurozentrischen, lutheranischen und germanischen Akzentsetzung, die man heute kaum für möglich gehalten hätte.

Freiburg/Schweiz

Mariano Delgado

Hiery, Hermann Joseph (Hg.): *Die deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch*, Ferdinand Schöningh / Paderborn u.a. 2001; XXXIV u. 880 S.

Die wissenschaftliche wie populäre Beschäftigung der Deutschen mit der Südsee reicht weit in die Vergangenheit zurück, und bis in die Gegenwart übt sie auf zahlreiche Menschen unterschiedlicher Weltregionen eine beachtliche Faszination aus. Allerdings hat die Südseeschwärzmerei dazu geführt, dass eine kritisch-wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Raum und seiner Bevölkerung lange Zeit unterblieben ist, oder dort, wo diesbezügliche gesicherte Forschungsergebnisse vorlagen, wurden sie vielfach ignoriert beziehungsweise stießen sie auf Unverständnis, ja provozierten bei gewissen Kreisen nicht selten sogar Ablehnung und Widerstand.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts engagierten sich Wirtschaftsunternehmungen aus Deutschland – die deutschen Handelsinteressen wurden seit Ende der siebziger Jahre vom Reich militärpolitisch geschützt –, vornehmlich aus den norddeutschen Hansestädten, in der Südsee. »Im Namen des Reiches« erfolgten die faktische deutsche Okkupation eines Teils von Samoa und »Erwerbungen« im Bismarckarchipel. Mit der indigenen Oligarchie wurden Freundschafts- und Handelsverträge geschlossen, die letztlich jedoch nur dann Sinn machten, wenn Deutschland mittelfristig den Aufbau eines Südsee-Territoriums in Angriff nahm. Mit Beginn der achtziger Jahre initiierte und favorisierte Reichskanzler Otto von Bismarck in der dortigen Region eine aktive deutsche Kolonialpolitik, die also ihre spezifische Vorgeschichte hatte. Im Mai 1880 ersuchte er Adolph von Hansemann, einen der Hauptrepräsentanten des großen deutschen Finanz- und Kapitalbesitzes, eine Expertise im Hinblick auf mögliche koloniale Ziele und deren Realisierungsmöglichkeiten in der Südsee zu erstellen. Aus realpolitischen Erwägungen ließ Bismarck 1884/85 diese in einer Denkschrift formulierten Vorstellungen in der Weise umsetzen, dass die Etablierung der deutschen Kolonialherrschaft in Neuguinea sich von Anfang an selbst beschränkte, indem das von Großbritannien noch nicht beanspruchte Gebiet im Südosten der Insel als von Deutschen zu kolonisieren auszuschließen sei, um so von vornherein jeglichen Interessenkonflikt zu unterbinden. Die Konzeption, Direktiven und Verordnungen zur deutschen Kolonialisierung in der Südsee orientierten sich weitgehend an den Erfahrungen, die Großbritannien als die bedeutendste europäische Kolonialmacht in den vorausgegangenen Jahrhunderten gemacht hatte. Deshalb übertrug Berlin die Kolonisation Neuguineas und der Marshallinseln Teilhaberschaften. Erst infolge des Missmanagements der Neuguinea-Kompanie errichtete die Reichsregierung kurz vor der Jahrhundertwende eine direkte Kolonialverwaltung, etwa zeitgleich mit dem Erwerb neuer Kolonien auf Samoa und in Mikronesien, das seit 1899 formalrechtlich zu Neuguinea gehörte und von dort aus verwaltet wurde. Wegen geringer Finanzmittel und fehlender Transportmöglichkeiten konnten viele Inseln nur sehr spät der Kolonialverwaltung des Reichs de facto unterstellt werden, ohne dass es in weiten Teilen Neuguineas und Samoas über die von ihm beanspruchten Gebiete eine verwaltungsmäßige und politisch effektive Kontrolle auszuüben vermochte. In ihren politischen Zielsetzungen und administrativen Maßnahmen unterschied sich die Kolonialverwaltung in der Südsee dank der Perzeption der Südseeinsulaner als »edle Wilde« durch die deutsche Öffentlichkeit und die veröffentlichte Meinung in ihren politischen Zielsetzungen und administrativen Maßnahmen qualitativ von derjenigen auf dem afrikanischen Kontinent, was sich anhand zahlreicher Verordnungen nachweisen lässt. Der Erste Weltkrieg beendete das koloniale Zeitalter Deutschlands, da das Reich schon bald nach Kriegsausbruch seiner »Schutzgebiete« verlustig ging.

Zu den ehemaligen deutschen Kolonien in der Südsee hat bislang noch kein Kompendium vorgelegen, das über nahezu alle Bereiche derart detailliert, facettenreich, umfassend und zuverlässig Auskunft hätte geben können. Dank des hier vorzustellenden Handbuchs, das auf eine lange Vorgeschichte zurückblickt, ist dieses Desiderat beseitigt worden. Dem Herausgeber, Prof. für Neueste Geschichte an der Universität Bayreuth, haben bei der Planung, Konzeption und Zielsetzung vorliegenden Nachschlagewerks, dem seine Habilitationsschrift »Das Deutsche Reich in der Südsee«

als Vorlage gedient hat, seine Kollegen Horst Gründer, Prof. für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Münster, sowie Gerd Hardach, Prof. für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte an der Universität Marburg, von Beginn an beratend und konstruktiv zur Seite gestanden. Der zeitliche Rahmen der insgesamt 37 Beiträge – von 29 renommierten Mitarbeitern aus sieben Ländern konzipiert –, die ausnahmslos Erstveröffentlichungen sind, reicht vom offiziellen Beginn der deutschen Kolonisationstätigkeit (1884/85) bis zu ihrem Ende sowie den Entwicklungen und Auswirkungen infolge des Ersten Weltkriegs. Unter der Bezeichnung »deutsche Südsee« versteht man den Teil der pazifischen Inselwelt, der bis zum Ersten Weltkrieg unter deutscher Kolonialverwaltung gestanden hat: »Das nordöstliche Neuguinea, die Inseln des Bismarckarchipels, die nördlichen Salomonen, die Marshallinseln mit Nauru, Palau, die Karolinen und Marianen sowie das westliche Samoa mit den Inseln Upolu, Savai'i, Manono und Apolima« (S. XV). Tonga und Hawai'i, wenngleich nicht mehr zum deutschen Bereich der Südsee gehörend, werden wegen ihres enormen deutschen Einflusses auf diese Inseln in zwei gesonderten Artikeln behandelt (S. 712–724 bzw. S. 725–736).

Das Handbuch weist die herkömmliche Gliederung im Melanesien, Mikronesien und Polynesien auf, wobei der Herausgeber sich durchaus bewusst ist, dass über diese Einteilung in der Forschung Dissens besteht. Er hat sich gleichwohl für sie entschieden, weil diese Grobeinteilung eine wissenschaftliche Berechtigung besitze, er keine stringent überzeugende Alternative erblicken könne und sie nicht zuletzt das Benutzen des Handbuchs erleichtere (S. XVII). Alle Kapitel und Beiträge sind formal ähnlich strukturiert und miteinander vergleichbar angeordnet. In zahlreiche Beiträge hat HIERY zur dokumentarischen Illustration kontextbezogene relevante und aufschlussreiche Quellentexte eingefügt, die zumeist hier zum ersten Mal abgedruckt sind. Außerdem finden sich im Handbuch üppiges Kartenmaterial, viele seltene, hochinteressante und aussagekräftige Photographien, die der Herausgeber aus unterschiedlichsten Sammlungen zusammengetragen hat (S. XVII f). Denn nach seiner expliziten Intention soll es »nicht nur zu einem Nachschlagewerk für die Wissenschaft und eine möglichst breite Öffentlichkeit werden, sondern auch zu einem Lesebuch, das dem Leser über die Beschäftigung mit den Quellen den Zugang zu weiteren Abschnitten des Buches öffnet und zum Verweilen in anderen Beiträgen anregt« (S. XVII).

Vorliegendes Handbuch – zu keiner der früheren deutschen Kolonien existiert eine vergleichbare Publikation – bietet sachkompetente, kenntnisreiche und detailgesättigte Überblicke über das Engagement und die diversen Unternehmungen der kolonialen Elite, über die Tätigkeit katholischer und evangelischer Missionsgesellschaften, über den Kosmos der Einheimischen, ihr Daseinsverständnis und ihre Lebensgestaltung sowie über die Reaktionen der indigenen Bevölkerung auf die Präsenz der Fremden. Andere Beiträge befassen sich mit Flora und Fauna, mit der Erschließung dieser Region durch wissenschaftliche Expeditionen und Schiffahrtslinien, informieren über die deutsche Kolonialverwaltung, das von ihr eingeführte Rechtssystem, über das Post-, Erziehungs- und Schulwesen, über das Gesundheitssystem und die medizinische Versorgung. Einige Kapitel thematisieren die Beziehungen der deutschen Kolonialmacht zu ihren europäischen und amerikanischen Nachbarn im Pazifik. Der Verlust der dreißigjährigen Südseebesitzungen infolge des Ersten Weltkriegs bildet den Abschluss des hier vorzustellenden, vorzüglich gestalteten Werks, das zahlreiche neue Fakten und Erkenntnisse vermittelt. Es ist eine reiche Fundgrube für jeden, der sich mit der Südsee, ihrer Geschichte und ihren Menschen beschäftigen möchte.

Sankt Augustin

Karl Josef Rivinius

Theuer, Gabriele: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU I. 24* (Orbis Biblicus et Orientalis 173), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht / Fribourg-Göttingen 2000, XVIII + 657 S.; **Uehlinger, Christoph** (Hg.): *Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)* (Orbis Biblicus et Orientalis 175), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht / Fribourg-Göttingen 2000, 516 S.; **Eggler, Jürg:** *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present* (Orbis Biblicus et Orientalis 177), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht / Fribourg-Göttingen 2000, 143 S.; **Keel, Othmar / Staub, Urs:** *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.* (Orbis Biblicus et Orientalis 178), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht / Fribourg-Göttingen 2000, 147 S.; **Assmann, Jan:** *Ägyptische Hymnen und Gebete.* Übersetzt, kommentiert und eingeleitet. Zweite, verbesserte und erweiterte Aufl. (Orbis Biblicus et Orientalis), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht / Fribourg-Göttingen 1999, 569 S.

Die von Othmar KEEL am Freiburger Biblischen Institut 1973 gestartete Monographien-Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* hat seitdem eine so beachtliche Zahl von wertvollen Studien zur biblischen, insbesondere alttestamentlichen Religion und ihrer altorientalischen Umwelt veröffentlicht, wie sie international keine andere Reihe aufzuweisen hat. Aus dem Jahr 2000 liegen wieder vier interessante Titel vor.

Der umfangreiche Band *Images as media* gibt die Beiträge eines internationalen und interdisziplinären Symposiums 1997 in Freiburg/Schweiz anlässlich des 60. Geburtstags von O. KEEL wieder. Sein Schüler Christoph UEHLINGER stellt in einer *Introduction* und einem als Schluss angefügten »Überblick über 25 Jahre ikonographischer Forschung am Biblischen Institut der Universität Freiburg Schweiz« eindrucksvoll das Programm einer Forschungsrichtung heraus, die von KEEL ins Leben gerufen war mit dem Ziel, den Zusammenhang zwischen altorientalischer Bildkunst und biblischer Exegese aufzuspüren. Er hat damit ein weltweites Echo hervorgerufen. Die für die Theologie des Alten Testaments in vieler Hinsicht umstürzenden Ergebnisse haben KEEL und UEHLINGER in dem 1992 erstmals publizierten Band »Göttinnen, Götter und Gottessymbole« überzeugend demonstriert. Ausgegangen wird von der Prämisse, dass Bilder mit symbolischen und mythologischen Motiven nicht nur Texte zu verstehen helfen, die anders undeutlich bleiben, sondern auch ohne Textparallele von religionsgeschichtlicher Bedeutung sein können. Das Interesse der Freiburger Gelehrten hat sich zunehmend auf die weithin als belanglos abgetane Kleinkunst verlagert, auf Stempel, Siegel, Terrakotten, Münzen und die systematische Sammlung und Dokumentation der aus Palästina stammenden Funde. Es handelt sich nicht in jedem Fall um vollendete künstlerische Formen, doch weithin um »Massenmedien«, welche die Grenzen von Kulturen und Religionen oft überschritten hatten. Wie fruchtbar das Programm nicht nur für die Bibelwissenschaft, sondern für die Altertumswissenschaften überhaupt sein kann, zeigen die 15 aufschlussreichen Fachbeiträge in diesem Band von prominenten Ägyptologen, Altorientalisten und Gräzisten. In einem weiten räumlichen Bogen von Ägypten über den Iran bis nach Hellas werden die verschiedenen Arten der Kleinkunst untersucht und nach ihrer religiösen Funktion befragt. Fast überall zeigt sich, dass neben regionalen Eigentümlichkeiten interkulturelle und interreligiöse Einflüsse mitspielen. Auch die Geschichte der alttestamentlichen Religion hat keine Ausnahme gebildet.

Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas ist der Titel der Tübinger Dissertation von G. THEUER. Sie trägt zusammen, was sich aus Ugarit, Phönien, aramäischen und israelitischen Zeugnissen in Texten und Ikonographie über Mondgötterverehrung ermitteln lässt. Das geschieht in einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit.

Dem ugaritischen Material aus dem 2. Jt. v. Chr. ist die erste Hälfte des Buches gewidmet; dabei spielt der meist als »Nikkal und der Mondgott« ausgegebene Text (KTU 1. 24) die Hauptrolle. Im Unterschied zur herkömmlichen Auslegung als einer mythischen Reminiszenz an die Heirat des Mondgottes Jareach mit der Mondgöttin Nikkal möchte T. in ihm ein »Beschwörungsritual zur Gewährleistung einer glücklichen Geburt« (S. 242) sehen, wobei ein enger Bezug des *Jrh* mit Geburt und Fruchtbarkeit hervortrete. (Ihre Auslegung hat freilich schon den Widerspruch des Ugaritologen hervorgerufen: O. Loretz, *Ugarit-Forschungen* 31 [1999] 909). Die Rituale setzen darüber hinaus den Neumond als Manifestation des Mondgottes in Beziehung zum königlichen Ahnenkult (S. 293).

Die phönizischen, aramäischen und transjordanischen Zeugnisse des 1. Jt. lassen zwar eine verbreitete Hochschätzung eines oder mehrerer Mondgötter erkennen, geben aber keine mythologischen Einzelheiten zu erkennen. Unverkennbar aber ist eine wachsende Astralisierung der Religion überhaupt seit neuassyrischer Zeit.

Auch für Israel sind die ikonographischen Darstellungen im 8.–6. Jh. v. Chr. zunehmend von Motiven des aramäisch-akkadischen Mondgottes Sin von Harran beeinflusst. Einzelne Siegel mit der Abbildung eines anonymen Mannes im Boot deuten vielleicht auf eine eigene Verehrung eines Mondgotts. Vor allem aber ist auf eine Lunarisation Jahwes zu schließen, die dann deuteronomistischen Protest hervorruft. Demnach hat »JHWH in der ausgehenden Königszeit zentrale Funktionen des Mondgottes übernommen« (S. 555). Als wichtigster Beleg wird die Vision Sacharjas (Kap. 4) über eine Menora mit 49 Leuchten zwischen zwei Ölbaumstämmen angesehen. Als ihr Hintergrund wird das Emblem des Mondgottes von Haran angesehen, das eine Mondsichel auf einer Stange mit zwei Troddeln aufwies. Besteht aber nicht zwischen einer Mondsichel und einer Schale mit Öllampen an den Rändern ein beträchtlicher Unterschied? Ganz zu schweigen von den beiden Röhren, durch die nach Sach 4 aus der Menora Öl in die Bäume fließt.

THEUER hat eine wertvolle Sammlung zur Mondverehrung in Syrien-Palästina für die vorchristlichen Jahrhunderte zusammengetragen, die für weitere religionsgeschichtliche Untersuchungen wertvoll sein dürfte. Das zentrale Ergebnis, die Übertragung von Eigenschaften eines Mondgottes auf die Gestalt Jahwes in neuassyrischer Zeit, trifft gewiss zu.

Die Untersuchung strebt allerdings kein Verstehen der mythologischen Konstellationen an. So wird nicht erörtert, warum die Kulturen sich zumeist nicht mit einer Mondgottheit begnügen, sondern eine männliche und eine weibliche (Nikkal), oft sogar mehrere männliche (Jareach, Schaggar, Schahar, Sin) voraussetzen. Welche Fruchtbarkeitsfunktionen werden dem Mond im Unterschied zu andern Fruchtbarkeitsgöttern zugewiesen und warum? Welche Bedürfnisse führten in Israel zu einer Lunarisation des nationalen Gottes? All das bietet Stoff zu weiterer Untersuchung.

Über die von den Exegeten seit Ende des 19. Jhs. vermuteten *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14* informiert zuverlässig J. EGGLER. Die beiden Teile einer Dissertation aus Stellenbosch beschäftigen sich mit den zwei hauptsächlichen Motivgruppen des Danielkapitels und zwar

- 1) das Meer, die es aufwühlenden Winde und die daraus emporsteigenden vier Tiere;
- 2) die globale Gerichtsszene, der ihr vorstehende Alte der Tage und der von ihm beauftragte Sohn des Menschen.

Die von den Auslegern behaupteten traditionsgeschichtlichen Wurzeln werden jeweils nach Kulturen gesondert durchmustert; auf postulierten babylonischen Einfluss folgt der von andern vorausgesetzte griechische oder syrisch-kanaanäische, phönizische, iranische, ägyptische, astrologische u.a. Einfluss. Jedem Abschnitt folgen in der Regel: »Critical remarks against a [...] influence« (7²⁴; 13⁴⁹ usw.). Danach wird auf den behaupteten Einfluss anderer alttestamentlicher Stellen auf die Vision eingegangen; auch das mit bemerkenswerter Distanzierung von eigenem Urteil: »Although the following most cited Old Testament parallels to the first part of the Danielic vision obviously cannot by themselves settle the complex issue of the background of Dan 7, the sheer number of approximately 100 passages should caution against sidelining the influence of the biblical tradition

on Dan 7« (S. 35). In diesem Zusammenhang wird im 2. Teil eingegangen auf Ableitungen des Sohnes des Menschen von Figuren wie Messias, Engelwesen (Michael), Israel als Kollektiv, Herrlichkeit Jahwes und Adam.

So liegt eine sorgfältig erarbeitete, nicht erschöpfende, aber bewundernswert weit reichende Sammlung von Interpretationen vor, die ein erstaunliches Auseinanderstreben im Heranziehen von außerbiblischen und alttestamentlichen Texten mit dem jeweiligen Für und Wider dokumentiert, wobei der Leser nicht weiß, ob er darüber amüsiert oder entsetzt sein soll. Für künftige Exegesen von Dan 7 ist das Buch zur Orientierung unentbehrlich. Es schließt freilich den Vorhang und lässt alle Fragen offen. Das wird dadurch möglich, dass nach einem Aussagegefalle des Textes nicht gefragt und auf fortlaufende Exegese verzichtet wird.

Unter dem Titel *Hellenismus und Judentum* legen der Freiburger Alttestamentler KEEL und sein Schüler STAUB vier Aufsätze zu der wohl kritischsten Phase der israelitischen Religionsgeschichte vor, zu der durch den Seleukiden Antiochus IV. Epiphanes erzwungenen Gräzisierung des Jerusalemer Tempelkults 168/167 v. Chr.

Der zweite, von STAUB verfasste Beitrag ist nicht nur der längste, sondern auch der am frühesten abgefasste: »Das Tier mit den Hörnern«. Es handelt sich um das vierte der in der Vision von Dan 7 tierartig symbolisierten vier Weltreiche, die im Eschaton von dem auf den Wolken des Himmels erscheinenden Menschen»sohn« abgelöst werden. Die Exegeten stimmen darin überein, dass das als besonders furchtbar hervorgehobene vierte dieser Wesen für den Verfasser die zeitgenössische griechisch-seleukidische Großmacht versinnbildlichte. Ausgestattet mit 10 Hörnern und einem nachwachsenden elften, mit eisernen Zähnen und eheernen Klauen, zermalmt und zertrampelt es die gesamte Völkerwelt. Die bisherige Auslegung vermutete als Hintergrund das Motiv eines aus Schöpfungsmythen bekannten Drachens. STAUB hingegen schließt auf die damals modernste und furchtbarste Waffe in hellenistischen Staaten, die Kriegselefanten. Die Tierart wird auf Münzen als Machtssymbol neben dem Königsbild verwendet. Dabei werden öfter die Stoßzähne als Hörner aufgefasst, was zum vierten Tier in Dan 7 passt. Allerdings bleibt es hellenistisch dann bei der Zweizahl, während Dan 7 mit 10 Hörnern rechnet KEELS Zustimmung zur These: »Zum Elefanten passen auch die gewaltigen Zähne aus Eisen« (S. 17) wird nicht jeden Leser überzeugen.

Im vorangestellten ersten Beitrag »Die Tiere und der Mensch in Daniel 7« weitet KEEL die Untersuchung auf das ganze Kapitel aus. Die ersten drei Weltreiche werden durch den geflügelten Löwen, den Bär und den vierköpfigen und -flügeligen Panther verkörpert. Die Kommentare pflegen hier summarisch auf altorientalische Mischwesen als Vorbilder zu verweisen. Als ikonographischer Experte muss KEEL jedoch feststellen, dass geflügelte Löwen in der Ikonographie des Alten Orients (ausgenommen der Iran) nur selten zu belegen sind, ebensowenig Bär und Panther. KEEL möchte deshalb die Tiergestalten aus biblischen Reminiszenzen erklären; bei den Propheten erscheint, z.B. Nebukadnezzar als Löwe, die Kaldäer als Geier (Hab 1, 8), die drei Tierarten als Gottes Agenten (Hos 13,7f). (Die älteren Schriftstellen spielen gewiss eine Rolle; fraglich bleibt, ob eine solche monokausale Ableitung ausreicht). Völlig anders KEELS Lösung für den auf den Wolken erscheinenden Menschen»sohn«; ihn führt er auf ein ägyptisches Muster des 13./12. Jh. v. Chr. zurück, den Sonnengott als ferne Autorität und den von ihm geliebten, in der Welt aktiven Gott Seth/Baal (S. 7). Liegt aber die Parallele nicht zeitlich wie räumlich zu weit ab? Bedenkenswert sind die nachfolgenden Erörterungen über den Wahnsinn Nekukadnezzars, dessen Herz nach Dan 4,13 aus einem menschlichen in ein tierisches verwandelt wurde, so dass er den Verstand verlor. Eine solche grundsätzliche Antithese von Mensch und Tier, wie sie hier hervortritt, kennen weder das Alte Testament noch der Alte Orient, wohl aber war sie ein wichtiger Topos der hellenistischen Philosophie; für sie zeichnet das Vermögen zu *voein/phronein* allein die Menschheit aus und verbindet sie mit dem Göttlichen (S. 26f). KEEL zieht daraus den kühnen Schluss: »Die Kapitel Dan 2–7 sind also in einem zentralen Konzept von der hellenistischen Philosophie abhängig« (S. 28). Sprechen jedoch die vielen sprachlichen Iranismen in den Kapiteln nicht doch für eine Entstehung

der aramäischen Erzählungen in der Perserzeit? Über die iranische Einschätzung der Unterschiedenheit von Mensch und Tier wissen wir leider nichts.

»Die kultischen Massnahmen Antiochus' IV.« untersucht der dritte Beitrag. Das von den Historikern überaus kontrovers erklärte Geschehen vor dem Makkabäeraufstand wird unter der Alternative »Religionsverfolgung und/oder Reformversuch« angegangen. Ein kritischer Vergleich der abweichenden Schilderungen im zeitgenössischen Danielbuch, dem etwas jüngeren 2. Makkabäer und dem um 100 v. Chr. verfassten 1. Makkabäer führt zu dem Ergebnis, dass der in Juda ausgebrochene Bürgerkrieg zwischen dem ehemaligen Hohenpriester Jason und seinem Nachfolger Menelaos von Antiochus als offene Revolution beurteilt wurde, die blutige Bestrafung notwendig machte (S. 98). In diesem Zusammenhang sollten zugleich die von Griechen und hellenophilen Judäern als Depravation der reinen mosaischen Ursprungsreligion angesehenen Riten beseitigt werden, vor allem die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren, aber auch Beschneidung und Sabbatobservanz. Als Kern der vom König befohlenen Massnahmen wurde deshalb auf dem Brandopferaltar des Zion ein »Greuel, der Entsetzen hervorruft (*šiqquš šomem*)« eingerichtet. Bislang wird meist angenommen, dass es sich bei der Wendung um eine Verballhornung des Gottesnamen Baal Schamem handelte, den Antiochus als Zeus Olympios verehrte und mit dem Jerusalemer Gott gleichgesetzt sehen wollte (2 Makk 6,2). Nach KEEL betrifft sie jedoch die auf einem Altauraufsatz darzubringenden Schweineopfer, welche zwar nicht das Danielbuch, wohl aber die zwei Makkabäerbücher als besonders frevlerisch herausstreichen (S. 113). Reicht jedoch die einzige alttestamentliche Stelle, in der *šiqquš* für »verbotenes Fleisch« verwendet wird (Sach 9,7) für eine solche Deutung zu? Wollen nicht eher die Makkabäerbücher dem verhassten König einen weitere schwerwiegende Verunreinigung nachträglich zuschreiben?

Der letzte Beitrag »1 Makk 2 – Rechtfertigung, Programm und Denkmal für die Erhebung der Hasmonäer« konzentriert sich auf die Aktionen, die in diesem Kapitel dem Priester Mattatias als Anstoß zum Makkabäeraufstand zugeschrieben werden. Sie werden zumeist ohne nähere Prüfung als historische Tatsachen verbucht. Überprüft man jedoch die Folge der Ereignisse kritisch, so ergibt sich, dass sie mittels biblischer Reminissen erfunden worden sind, um den Führungsanspruch der hasmonäischen Priesterfürsten zu legitimieren, zu dem diese auf Grund ihrer nichtzadokitischen Abstammung nicht berechtigt zu sein schienen. »Die ideologisch-theologische Basis für das problematische Hohenpriesteramt der Hasmonäer wird mit dem zweimaligen Hinweis auf Pinhas gelegt« (S. 129) Nach der Abschiedsrede des Patriarchen begründet die beispielhafte Treue zur Tora außerdem den Anspruch auf die politische Führungsrolle (2 Makk 2,57), die dann sein Sohn Simeon erringt (1 Makk 14). KEELS Ergebnis in diesem Teil des Buches ist nicht nur neuartig, sondern auch überzeugend.

Den beiden Verfassern gebührt Dank, dass sie sich schwierigen Problemen der spätisraelitischen Epoche zugewendet und Anstöße gegeben haben, die hoffentlich die notwendige und in der alttestamentlichen Wissenschaft oft vernachlässigte Diskussion um die Auseinandersetzung zwischen Hellenismus und Judentum beleben werden.

Die 1975 veröffentlichten, inzwischen vergriffenen *Ägyptischen Hymnen und Gebete*, übersetzt und erklärt von J. ASSMANN, haben die Herausgeber der OBO-Reihe als Sonderband (ohne Nummer) wieder aufgelegt. Wer an Religionsgeschichte interessiert ist, schuldet ihnen dafür Dank! ASSMANN beabsichtigt nicht, einen Querschnitt durch die religiöse Poesie der alten Ägypter zu geben, sondern »die einzigartige Blütezeit der altägyptischen Hymnik im Neuen Reich, insbesondere im 14. und 13. Jh. v. Chr., in möglichster Vollständigkeit zu dokumentieren« (XIII). Im Vordergrund stehen deshalb Hymnen und Gebete, die sich auf den Sonnengott Amun-Re als Götterkönig beziehen, aber auch erzählende und unterweisende Texte; der Sitz im Leben war nicht nur der offizielle Tempelkult, sondern auch die Totensorge oder der Zauber. Sie alle »belegen das religionsgeschichtliche Phänomen einer theologischen Ideenrevolution, die in ihnen erstmals greifbar wird und zu den großen Ereignissen der Menschheitsgeschichte gerechnet werden muss, gipfelt sie doch in dem

monotheistischen Umsturz des Echnaton von Amarna und damit der ersten Religionsstiftung der Geschichte» (XIV). Die Amarnazeit erscheint aber nicht als End-, sondern als Wendepunkt. Den Liedern aus dieser Epoche (Nr. 91–95) werden deshalb frühere Texte vorangestellt, die ein Gefälle hin zur Betonung einer Suprematie des Sonnengottes erkennen lassen. Die den Amarna-Dokumenten nachgeordneten Gedichte belegen keineswegs eine Rückkehr zum alten Polytheismus, sondern die Wendung zu einem Weltgott, gepriesen als »der Eine, der sich zu Millionen macht«, dem alle übrigen Götter eingeordnet sind und dem, wie es in der ersten Auflage hieß, »man ›pantheistische‹ Züge nicht absprechen kann« (in der neuen Auflage ist die Kennzeichnung S. 47 und Anm. 63 eingeschränkt worden).

In der 2. Auflage sind als Anhang ein neu entdeckter Amunhymnus aus einer ramessidischen Handschrift und ein Gebet an die Geburtsgöttin Taweret hinzugekommen. Der erste wendet sich an den Sonnengott, »der die Menschen ›baute‹ und die Götter schuf« als »Einzig Einer, dessen Leib die Millionen sind« (S. 549, 551).

Der Neudruck hat ein für das Verständnis der Religionsgeschichte im Altertum unentbehrliches Standardwerk wieder verfügbar gemacht. Dem Leser sollte freilich bewusst bleiben, dass die Amun-Re-Verehrung nur einen Pol ägyptischer Mythologie und Kultpraxis betroffen hat. Der andere Pol, der dem Osiris-Isis-Kreis und dem Jenseitsleben gegolten hat, war im 1. Jt. v. Chr. vermutlich vielen Ägyptern kaum weniger wichtig, wenngleich er in andern Textsorten zur Sprache kam.

Hamburg

Klaus Koch

Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:

Prof. Dr. Heribert BETTSCHEDER, Phil.-Theol.-Hochschule St. Augustin, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53757 St. Augustin; Prof. Dr. Ottmar FUCHS, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, D-72076 Tübingen; Prof. Dr. Joachim PIEPK, Phil.-Theol.-Hochschule St. Augustin, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53757 St. Augustin; Prof. Dr. Franz WEBER, Schmiedgasse 11/2/43, A-6020 Innsbruck.

Vorschau auf das nächste Heft:

Hans WALDENFELS SJ: *Ecclesia in Asia*. Rückblick und Ausblick

Peter TZE MING NG: From Ideological Marxism to Moderate Pragmatism – Religious Policy in China in the Turn of the Century

Michael SIEVERNICH SJ: Von der Akkommodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu in Geschichte und Gegenwart

Jesús LÓPEZ-GAY SJ: Las primeras relaciones del colegio romano con el extremo oriente

ZUR ZUKUNFT DER ASIATISCHEN KIRCHE

Als Nr. 119 veröffentlichen die EMW-Informationen Hamburg im Februar 1999 einen programmatischen Aufsatz des indischen Theologen Felix Wilfred: »*Asiatische Theologie an der Wende zum neuen Jahrhundert*«. Darin geht es für Asien um unbeantwortete Fragen und neue Horizonte in vier Themenkreisen: Kirche-sein in Asien, Evangelisation, religiöse Begegnung, theologische Antworten auf die sozio-politischen Erfahrungen. Darin erhält dieser Kontinent in seinen vielfältigen Facetten ein starkes Profil. Es geht um das Ortskirche-sein und die Universalität, um die Evangelisation angesichts der kolonialen Vergangenheit und der neuen Begegnung von Kulturen, um die religiöse Begegnung im Respekt voreinander im asiatischen, nicht im westlichen Kontext, schließlich um die Reaktion auf die gesellschaftlich-politischen Situationen, die nach Mitleiden und Menschlichkeit, nach Einsatz für Menschenwürde und Menschenrechte und dem entsprechenden Umgang mit den irdischen Realitäten rufen. Für die Fundamentaltheologie fordert Wilfred mit Bernhard von Clairvaux und Gustavo Gutierrez ein »Trinken aus den eigenen Quellen« und eine Theologie des Dienens. Auch wenn man hier nur die Stichworte des Einstiegs nennt, kann man ahnen, dass der Geist Asiens die Ausführungen durchzieht.

In der Zeit der Jahrtausendwende hat Papst Johannes Paul II. seinerseits sein Interesse an den verschiedenen Kontinenten nicht zuletzt dadurch bekundet, dass er zu kontinentalen Synoden eingeladen und dann die Ergebnisse in Apostolischen Schreiben veröffentlicht hat. So lobenswert diese Unternehmungen in sich waren, so wenig ist doch zu übersehen, dass letztendlich die kirchlichen Urteile nicht von den asiatischen Lokalkirchen, sondern von der Universalkirche bestimmt sind. Dass die Universalkirche selbst nach wie vor die Signaturen einer abendländisch-europäisch geformten Kirche trägt, findet darin kaum eine Berücksichtigung, wird jedenfalls übersehen.

Das vorliegende Heft der ZMR will den Blick auf Asien lenken. Dabei muss vorweg gesagt werden, dass es nach wie vor nicht leicht ist, genuin asiatische Beiträge zu erhalten. Denn gerade diejenigen, die eine dezidierte Meinung über die Zukunft der Kirche in Asien haben, wie auch der eingangs zitierte Felix Wilfred fühlen sich oft genug nicht ermutigt, ihre Meinung wie auch ihre Rückfragen öffentlich auszusprechen. Die Fragestellung selbst wird nicht einfacher, wenn man beachtet, dass der asiatische Kontinent seinerseits geschichtlich, kulturell, ethnisch, religiös und politisch keineswegs jene Einheit bildet, die es erlauben würde, pauschal von Asien zu sprechen. Genauer müsste heute von Indien, von Südostasien, dann von China, schließlich von Korea und Japan gesprochen werden; die Philippinen dürften nicht ausgespart werden. Als neuer Brennpunkt wären dann jene vorderasiatischen Völker und Länder zu beachten, die durch die Septemberereignisse des letzten Jahres ins Blickfeld gerückt wurden und die die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Islam völlig neu in Gang gebracht haben. Wenn irgendwo deutlich wird, dass der Islam inzwischen ein weltweites Problemfeld abgibt, ist auf den asiatischen Islam zu achten.

Die Kirche betont immer wieder, dass sie den Armen und den Sprachlosen eine Stimme leihen möchte. Wäre es aber dann nicht an der Zeit, dass die Sorge um das Schicksal der Kirche, die – wie gesagt – sich leider zu einem guten Teil als Sorge um die europäische Gestalt der Kirche verstehen lässt, deutlicher Raum gäbe für die Sorgen der Völker, aber auch der im Grunde immer noch jungen Kirchen? Es ist verwunderlich, dass in unseren Breiten nach wie vor unendlich vielen Menschen das, was Menschen aus Asien sagen, einfach fremd ist. Ein wesentlicher Grund dafür ist sicher, dass wir zu wenig bereit sind, zuzuhören und die fremde Sicht der Dinge zur Kenntnis zu nehmen. Wann endlich beginnen römische Gesprächspartner, sich auf den fremden Standpunkt, also hier: auf den Standpunkt der Inder, der Chinesen, der Koreaner und Japaner, der Indonesier, zu stellen, in deren Sprachen zu hören und zu verstehen? Das Übersetzungsproblem – in beide Richtungen – ist heute eines der vordringlichsten Aufgabenstellungen, mit denen wir es zu tun haben.

Dass die Verkündigung des Evangeliums eine Gratwanderung darstellt und immer auch die Gefahr besteht, auf einer Seite abzustürzen, ist eine Erfahrung der asiatischen Kirchengeschichte. Doch das Christentum ist überall ein Wagnis. Es gehört aber zu seinen vornehmsten Aufgaben, nicht nur die Schwächen der Menschen und Völker aufzudecken, sondern zu erfahren, wie sich in allem Guten, Wahren und Heiligen der Welt Gottes Geist erfahren lässt. Wilfred ist hier voller Hoffnung; denn: »Asien kann in die Tiefe des christlichen Mysteriums eintauchen und es mit neuem Glanz erfüllen, selbst zum Erstaunen derer, die glauben, dass es am Ende ist und sie nur noch seinen Nachruf schreiben können. Wichtig ist, dass Asien seinen eigenen Weg zum christlichen Mysterium findet«.

Hans Waldenfels SJ

»ECCLESIA IN ASIA« – RÜCKBLICK UND AUSBLICK

von Hans Waldenfels SJ

Am 9. November 1999 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. das Nachsynodale Apostolische Schreiben *›Ecclesia in Asia‹*, das die Ergebnisse der asiatischen Sondersynode, die vom 18. April bis zum 14. Mai 1998 in Rom stattfand, enthalten sollte¹. Dieses Schreiben fand in gewissem Sinne eine Weiterführung in der Erklärung der Glaubenskongregation *›Dominus Iesus‹* vom 6. August 2000², wie nicht zuletzt die innere Verknüpfung der *›Notificatio‹* derselben Kongregation vom 26. Februar 2001 zu P. Jacques Dupuis SJ, einem Dogmatiker der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, der jahrelang in Indien gelehrt hatte, beweist³. Die verschiedenen römischen Schreiben bekunden nachdrücklich, wie von Rom aus der Umgang mit den Ortskirchen Asiens und den dort entwickelten Theologien gesteuert wird. Es lohnt sich daher, diese Texte nicht einfach auf sich beruhen zu lassen, sondern sie kritisch zu lesen und zu bedenken. Nur so wird sich verständlich machen lassen, dass nicht selten der Eindruck entstehen kann, das innerkirchliche Gespräch im Rahmen der *communio Ecclesiarum* rufe nach strukturellen Verbesserungen, zumal nach der Entwicklung einer wahren binnkirchlichen Dialogstruktur. Diese ist schon deshalb dringend erforderlich, weil sie allein die Glaubwürdigkeit und Ernsthaftigkeit einer allgemeinen Dialogwilligkeit zwischen Kirche und Welt wie auch zwischen der Kirche und den Religionen unterstreicht. In diesem Sinne fragen wir zunächst nach den Argumentationsfiguren von *›Ecclesia in Asia‹*. Wir lenken dann den Blick auf Schwerpunkte, die gerade im asiatischen Raum zum Problem werden, und schließlich auf Brennpunkte, die für die Kirche in Asien von herausragender Bedeutung sind. Dabei kann der Rückblick auf das für die Kirchen Asiens maßgebliche römische Dokument zugleich nach seiner zukunftsöffnenden Perspektive, also den damit gegebenen Ausblicken, befragt werden.

1. Wahrnehmung

1.1 Zum Aufbau von *›Ecclesia in Asia‹*

Das Dokument enthält nach der Einleitung sieben Kapitel, von denen uns vor allem Kapitel 1 beschäftigen muss: *Der asiatische Kontext*. Die nachfolgenden Kapitel 2–4

¹ Dt. Übersetzung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146, Bonn 1999.

² Dt. Übersetzung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, Bonn 2000.

³ Vgl. vor allem J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y. 1997.

behandeln zunächst Grundpositionen des christlichen Glaubens und die Weisen der Verkündigung. Kapitel 2 und 4 handeln von Jesus dem Erlöser als einem Geschenk an Asien bzw. Jesus dem Retter und der Verkündigung dieses Geschenkes, dazwischen Kapitel 3 vom Heiligen Geist als Herrn und Lebensspender. In den weiteren Kapiteln 5–7 geht es aus unterschiedlichen Perspektiven mehr um praktische Fragen. So befasst sich Kapitel 5: *Gemeinschaft und Dialog für die Mission* mit den Feldern, auf denen sich dialogische Partnerschaft vollzieht; dazu gehören dann die innerkirchliche Gemeinschaft, die Solidarität zwischen den christlichen Kirchen, der interreligiöse Dialog. Kapitel 6 ist der Entfaltung des Menschen gewidmet; Stichworte sind hier die kirchliche Soziallehre, die Würde der menschlichen Person, die vorrangige Option für die Armen, das Evangelium des Lebens, Erziehung und Bildung, Friedensarbeit, Globalisierung, das Verschuldungsproblem, die Umwelt. Kapitel 7 schreitet schließlich unter dem Thema: *Zeugen des Glaubens* die unterschiedlichen Menschengruppen ab, in denen das Zeugnis des Evangeliums Gestalt annimmt: die Hirten und Pastoralkräfte, die Laien, die Familien, die Jugend, die Medienvertreter, am Ende die Martyrer.

Schon die Nennung der verschiedenen Themengruppen lässt leicht erkennen, dass das Dokument in seinem Hauptteil weitgehend Fragestellungen und Problemfelder aufgreift, die keineswegs asienspezifisch sind, sondern in allen Teilen der Welt auf je eigene Weise zu bedenken und zu berücksichtigen sind. Das wiederum beweist, dass das Gegenüber Asiens vor allem in der Beschreibung des Kontextes zur Sprache kommen muss, also im Kapitel 1. Hier müsste dann deutlich werden, von welchem Asienbild die Verfasser des vom Papst unterzeichneten Dokuments bestimmt waren, weil dieses sich dann auf die »Übersetzung« der christlichen Botschaft in den asiatischen Kontext auswirkt.

1.2 Der asiatische Kontext

Wichtig ist den Verfassern des Textes offensichtlich, dass der Nahe Osten mit Palästina zu Asien gerechnet wird (vgl. n. 1: »Jesus kam als Asiate zur Welt«; nn. 5f., 9 u.ö.). Das kann man sicher so sehen. Die Frage ist nur, ob die Asiaten selbst – die Inder, die Indonesier, die Chinesen, die Koreaner und Japaner – gleichfalls diesen Teil der Welt sich selbst zurechnen. Zweifellos schmeichelt es einem Kontinent, wenn er sich als Mutterboden aller großen Religionen der Welt ansehen kann. Dennoch verhindert das nicht, dass das Christentum für die Mehrzahl der asiatischen Völker eine Religion des »fernen Westens« und damit eine »Fremdreligion« ist.

In der Grobbeschreibung des Kontinents werden im Kapitel 1 nacheinander die religiösen und kulturellen, die wirtschaftlichen und sozialen und schließlich die politischen Realitäten herausgearbeitet. Das Kapitel endet mit einem vergleichsweise ausführlichen Blick auf die Kirche in Asien in der Vergangenheit und Gegenwart, wobei auffällt, dass Japans Gegenwart nirgendwo Erwähnung findet.

Es sind dann zwei große Frontstellungen zu beachten, auf die in Asien selbst immer wieder hingewiesen wird: einmal die Vielzahl religiöser Optionen, sodann die sozialen Ungleichsverhältnisse und das auffallende soziale Gefälle mit der stark ausgeprägten Armutssproblematik. Daraus ergeben sich vorrangig auch zwei theologische Ausrichtungen⁴, die aber nicht gegeneinander, sondern miteinander zu lesen sind: die Theologie der Religionen bzw. des religiösen Pluralismus, wie J. Dupuis sie nennt, und die Theologie der Befreiung im Blick auf die verschiedenen gesellschaftlichen Felder der Unfreiheit und Unterdrückung. Schon die Nennung dieser beiden Aufgabenstellungen führt aber bei der Lektüre des römischen Dokuments zum Ergebnis, dass sie relativ oberflächlich und vage abgehandelt werden.

a) Die Religionen

Die Religionen werden in folgender Reihenfolge aufgezählt: »Asien ist auch die Wiege der großen Weltreligionen wie Judentum, Christentum, Islam und Hinduismus. Hier entstanden viele weitere spirituelle Traditionen, wie Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus, Parsemus, Jainismus, Sikh und Shintoismus. Außerdem sind Millionen von Menschen Anhänger traditioneller oder Stammesreligionen auf unterschiedlicher Stufe, was Riten, Strukturen und formelle religiöse Unterweisung angeht. Die Kirche begegnet diesen Traditionen mit größter Hochachtung und bemüht sich um einen aufrichtigen Dialog mit deren Anhängern. Die von ihnen gelehrten religiösen Werte erwarten ihre Erfüllung in Jesus Christus.« (n. 6)

Am Anfang fällt also der Blick nicht auf den indischen Subkontinent, auf Zentralasien – China – und den Fernen Osten, sondern auf die Randgebiete des – für den Westen – Nahen Ostens, Palästina und Arabien. Das aufzählende Zitat endet sodann – bei aller Berufung auf einen aufrichtigen Dialog – bereits in einer traditionellen Bewertung aus dem Blickwinkel des Christentums.

In einem weiteren Abschnitt werden in Asien zu findende Wertvorstellungen zusammengestellt. Es ist die Rede von »religiöser Toleranz« und dem »Geist friedlicher Koexistenz«, von »großer Anpassungsfähigkeit und einer natürlichen Offenheit für die gegenseitige Bereicherung der Völker«, von »großer Vitalität und Erneuerungsfähigkeit«, von »tiefem Verlangen nach spirituellen Werten«:

»All das ist Ausdruck einer das asiatische Wesen kennzeichnenden natürlichen spirituellen Eingebung und moralischen Weisheit, jener Kern, um den sich das wachsende Bewusstsein bildet, ›Asiaten‹ zu sein. Dieses Bewusstsein lässt sich weniger durch Gegensätzlichkeit oder Opposition finden und festigen als vielmehr durch Komplementarität und Harmonie.« (Ebd.)

⁴ Vgl. dazu A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, Freiburg 1986; auch F. WILFRED (Hg.), *Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung*, Freiburg 1988.

Leider hat die hier gegebene Beschreibung später praktisch keine Bedeutung mehr; zumindest ist nicht zu erkennen, wo sie erneut ins Spiel gebracht würde. Es fragt sich aber dann, wo und wie ein interreligiöser Dialog geführt werden soll, wenn die fremden Gaben und Begabungen gar nicht mehr beachtet werden.

b) Die gesellschaftlichen Verhältnisse

Offensichtlich tut sich die Kirche leichter, wo sie gesellschaftliche Verhältnisse analysiert und weltweit die Urbanisierung der Welt wahrnimmt mit allen zivilisatorischen Folgeerscheinungen, die sich einstellen (vgl. n. 7): Entwurzelung und Ausbeutung, Kriminalität, Prostitution, Entwürdigung der Frauen, Kindesmissbrauch, Armut, Analphabetentum, Bildungsnotstände, lebensverachtende Praktiken wie Abtreibungen, Verweigerung menschlicher Grund- und Menschenrechte. In dieser Wahrnehmung steht die Kirche weniger in Konkurrenz zu anderen Religionen. Es kommt hinzu, dass die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse in nicht geringem Ausmaß Folgen des aus dem Westen sich ausbreitenden technologischen Transfers sind, die in ihren verschiedenen Facetten im Begriff der *Globalisierung* zusammengefasst und besprochen werden.

Globalisierung besagt einmal die Vernetzung der Weltregionen durch die modernen Kommunikations- und Verkehrsmedien, sodann die wachsende Interdependenz der Energiewege für Erdgas u.a., die Abhängigkeiten in den Bereichen Erdöl, neuerdings auch Wasser, die Übertragungen in den Bereichen Biologie, Physik und Medizin, in der Eroberung und Erforschung des extraterranen Weltraumes. Was hier einerseits zu neuen Einsichten und Verwendungsmöglichkeiten im gesellschaftlichen Leben führt, bringt andererseits auf seiner Rückseite eine Vielzahl von Gefahren mit sich, die die Menschheit in ihrem Menschsein gefährden. Was zuvor an Negativphänomenen aufgeführt wurde, sind im Grunde nur die ins Auge fallenden negativen Begleiterscheinungen der heutigen Modernisierungsprozesse. Sie stoßen aber nicht zu den Gründen vor, die erst bei genauerer anthropologischer und kulturwissenschaftlicher Analyse zutage treten.

Hier aber wäre u.a. zu beachten, dass die Globalisierung stets auch eine Einebnung der Vielfalt zur Folge hat und das Verhältnis von Universalität und Partikularität weitgehend zuungunsten der Partikularitäten verkürzt. Vernetzungen führen sodann bei allen positiven Folgeerscheinungen oft genug zum Aufbau neuer Abhängigkeiten bei gleichzeitigem Abbau von Freiheitsräumen. Bei aller Betonung von Solidarität und Gemeinschaft und der Verstärkung der »Zwischen«(Inter/Kon-)Bereiche ist die Gefahr des Verlustes der eigenen Identität nicht zu übersehen und kommt es zu neuen Konzentrationen. Eine vertiefte Erforschung der Gründe, die zu den zahlreichen beklagenswerten Gesellschaftsphänomenen führen, fällt im römischen Dokument aus. Es wäre sonst vermutlich auch binnengeschichtlich zu einer kritischen Aufmerksamkeit hinsichtlich der zentralistischen Tendenzen in der Kirche zuungunsten der ortskirchlichen Eigenständigkeiten gekommen. Was in den nn. 25–27 ausgeführt wird, bleibt teilweise im Formalen stecken, oder erinnert nur an Faktisches; jedenfalls eröffnet es keine konkreten Zukunftsperspektiven.

Für die Gesamtdarstellung der gesellschaftlichen Situation hat all das zur Folge, dass – ähnlich wie im Blick auf die religiös-kulturelle Situation – die später angebotenen Antworten aufs Ganze eher pauschal bleiben und sich nicht wesentlich von denen unterscheiden, die auch anderen Kulturräumen und Kontinenten gegeben werden. Es kommt hinzu, dass sich der Rekurs auf das christliche Angebot mehr oder weniger in der Darstellung des eigenen (»dogmatischen«) Selbstverständnisses erschöpft. Das ist umso mehr zu bedauern, wenn man bedenkt, dass keine kontinentale Gruppe von Bischofskonferenzen sich seit Jahrzehnten so intensiv um die Lösung der vielseitig auftretenden Fragestellungen bemüht hat wie die Föderation asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). So sind denn auch die vom Sekretariat der FABC veröffentlichten »FABC Papers« eine Fundgrube kontextbezogener Studien im Hinblick auf die asiatische Pastoral- und Sozialarbeit, von der freilich in »Ecclesia in Asia« offensichtlich kein Gebrauch gemacht wird.

1.3 Dialog

In einer Zeit wie der heutigen ist der Dialog nicht mehr nur zu fordern, er ist vielmehr zu führen⁵. Einer Kirche, die aus einem trinitarischen Gottesverständnis lebt, dürfte das eigentlich nicht sonderlich schwerfallen. *Dialog* aber bedeutet dann stets Hören und Reden, – Hören, weil ein Dialog immer mehrere gleichwertige (nicht: gleiche) Gesprächspartner voraussetzt, Reden, weil in der Tat jeder Gesprächspartner von seinem eigenen Standpunkt aus spricht und handelt. *Interreligiöser Dialog* besagt, dass ein Dialog geführt wird, in dem die eigenen Lebensbegründungen zum Tragen kommen. Hier aber reicht dann die Nennung anderer Positionen ebenso wenig aus wie die Aufreihung vielzitierter Tugenden und Lebenseinstellungen. Es muss gefragt werden, wie die Religionen Asiens die in »Nostra aetate« n. 1 aufgeführten Fragen beantworten:

»Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?«

Zu jedem der hier genannten Grundworte – Mensch, Sinn, Ziel, Gut und Böse, Leid, Weg, Glück, Tod, Vergeltung »nach dem Tod«, Geheimnis – haben die Religionen der Welt, somit auch die Religionen Asiens Antworten, sind sie folglich dialogfähig. Nur muss man den Dialog eben führen.

Nun mag man einwenden, dieses Begehren überfordere ein Dokument wie »Ecclesia in Asia«. Das mag in gewissem Sinne sogar stimmen. Doch hätten es die Kirchen Asiens und ihre Theologen nicht verdient gehabt, dass man ihr Bemühen um eine Platzierung der

⁵ Vgl. zum Folgenden H. WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002.

christlichen Botschaft im asiatischen Kontext, wenn schon nicht gewürdigt, so doch wenigstens wahrgenommen hätte? Das römische Dokument würdigt den Einsatz der Theologen, der ausländischen wie der nachwachsenden einheimischen, praktisch nicht. Schließlich kann sich deren Bemühung nicht in der Ausbildung kirchlicher Führungskräfte erschöpfen, wie man aus der Erwähnung in n. 43 entnehmen könnte. Wenn es einen Kontinent gibt, wo Menschen – Männer wie Frauen – bemüht sind, aus ihren christlichen spirituellen Wurzeln heraus einen Zugang zu den spirituellen Traditionen außerhalb des Christentums zu finden und auszuprobiieren, dann gilt das für Asien. Längst hat man hier den Dialog des Schweigens vor allem Dialog im Wort gelernt. Dass schweigende Dialoge in ihrer Unfassbarkeit Gefährdungen in sich bergen, ist nicht zu bestreiten. Doch bleibt es sinnvoll, den Spuren des Geisteswehens überall hin zu folgen und – in einem Wort Hans Urs von Balthasars gesagt – »den Unbekannten jenseits des Wortes« zu suchen.

Von Balthasar, der bis heute gerade auch in kirchenamtlichen Kreisen große Hochachtung genießt, hat in dem mit »Der Unbekannte jenseits des Wortes« überschriebenen Essay u.a. Folgendes ausgeführt⁶:

»Wie die christliche Kontemplation hinein in die Dimensionen des ewigen Schweigens der Liebe sich nicht lösen kann und will von dem im Fleisch erschienenen Wort, von dem Menschen, dem der reine Ausdruck Gottes gelang, so wird sich christliche Liebesaktion nicht lösen können und wollen von der Sichtbarkeit der Kirche als Bruderschaft und als Gefäß der Sakramente und des Wortes, und wird sich auch im Überstieg in die Freiheit der Begegnung jedes ›Nächsten‹ [...] jeder weltlichen Schönheit in Natur und Kunst, jeder menschlichen Güte und auch Sünde, Hässlichkeit, Lüge: in jeder unvorhergesehenen Situation nicht vom Wort gegängelt, mit Rezepten und nachschlagbaren Fahrplänen ausgesteuert, sondern ausgesetzt sein in der Dimension schöpferischer Erfindung [...] Nur im Glauben können wir das Wort als Geländer loslassen, um schwindelfrei im Raum der Freiheit zu wandern, nur in der glaubenden Hoffnung dürfen wir uns mit Petrus aus dem Schiff wagen auf die wogende Unendlichkeit des Gottesgeistes hinaus. Auf einmal ist keine Formel mehr da, weder würde der Andere, der vor uns steht, sie verstehen, noch sie gebrauchen können; er fordert etwas anderes, ihm selbst Unbekanntes, auch uns Unbekanntes, das beiden nur der Schöpfergeist der Liebe spenden kann.«

2. *Blickpunkte*

Mit den kühnen Worten Hans Urs von Balthasars eröffnet sich uns eine Zukunft, die niemand von uns Menschen ausloten kann. Weil aber selbst der »Unbekannte jenseits des Wortes« immer noch – wenn auch stammelnd – durch Worte vermittelt wird, ist es angebracht, in einem zweiten Schritt einige Blickpunkte anzusprechen, die in einer interreligiö-

⁶ Vgl. H. U. von BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 95–105, Zitat: 99f.; dazu H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 3. Aufl. 2000, 339f.; DERS., *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*, Bonn 1997, 183f.

sen Begegnung von Christentum und asiatischen Religionen für einen kooperativen Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt wichtig sein dürften. Mir geht es vor allem um drei Blickpunkte: 1. das Welt- und Menschenbild mit seinem sprachlichen Substraten (*philosophisch-anthropologisch*), 2. den genuin christlichen Blickpunkt (*theologisch-christologisch*), 3. die Kirche und die Gestalt der Nachfolge Jesu (*ekklesiologisch-pneumatologisch*).

2.1 Welt- und Menschenbild

Die Pluralität des Menschseins findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Vielzahl von Sprachen⁷. Im christlichen Verständnis pendeln wir zwischen der Kunde von der babylonischen Sprachverwirrung – also einer negativen Bewertung der Pluralität – und dem pfingstlichen Sprachwunder, nach dem Menschen der verschiedenen Sprachen sich gegenseitig verstehen und bereichern – einer positiven Sprachbewertung im Ergebnis. Wenn nicht alles täuscht, steht asiatisch sowohl in der anthropologischen wie in der gesellschaftlich-kosmischen Sicht der Dinge die erlebte Vielfalt im Vordergrund, ohne dass die Einheit von allem ausgeblendet wäre, – tatsächlich scheint sie als ungreifbarer und unbegreiflicher Konvergenzpunkt im Hintergrund zu wirken, und das gar so sehr, dass, wo sie sich in ihrer ganzen Mächtigkeit aufdrängt, das alltägliche Leben zur Illusion wird. Es fällt jedenfalls auf, dass der einzelne Mensch in keiner Weise jene Bedeutsamkeit und Würde besitzt, die ihm im Laufe der abendländischen Geschichte mit allen seinen Forderungen nach Selbstbestimmung zugesprochen wird.

Es kann hier nicht der Anspruch erhoben werden, für alle asiatischen Sprachen zu sprechen. Doch ist nicht zu übersehen, dass das relationale Beziehungsgeflecht zwischen Menschen etwa im chinesischen Umfeld mit seinem Einflussländern einen klaren Ausdruck gefunden hat. Diese Verflechtungen sind aber auch in den indischen Religionen oder in vielen stammesreligiösen Formationen zu beobachten. Sie überschreiten selbst die Todesgrenze, wobei sich zwei Beobachtungen kreuzen: Einmal behalten und pflegen bis auf den heutigen Tag viele Menschen ihren Kontakt mit den Toten, den Ahnen. Sodann beschreibt der Glaube an die Reinkarnation eines jener leidvollen Felder, die die Menschen immer neu ihre Unfreiheit erfahren lassen. Verflechtungen sind in diesem Sinne keineswegs nur Segen, sondern auch Verhängnis, das nach Befreiung ruft.

In diese Geflechte hinein wirken heute die zivilisatorischen Kräfte der aus dem Abendland vordringenden Moderne, die viele Traditionen zerstört, das Landleben in Stadtleben wandelt, unendlich viele Menschen entwurzelt und ihrer natürlichen Verbindungen in Klein- und Großfamilie, in Dorf und Clan beraubt. Zugleich verlieren viele Deutemuster zu Anfang und Ende der Zeiten und des menschlichen Lebens wie auch über die natürlichen Abläufe der Dinge ihre Plausibilität.

⁷ Vgl. dazu ausführlicher H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde* (A. 6) Teil I: Sprachen als Brücken in die Fremde.

Hinsichtlich der asiatischen Weltreligionen ist aber dann zu bemerken, dass sie einen Teil ihrer Erneuerungskraft aus dem Widerstand gegen die westlichen Anstöße und deren bedeutendstes religiöses Substrat, das Christentum, beziehen. In dem Maße, als die westlichen Erfindungen als zivilisationsfördernd und -aufbauend empfunden wurden, hatte auch das Christentum eine Chance; es wirkte seinerseits als erfolgversprechend, weil in ihm das Erfolgsgeheimnis der christlich orientierten Länder gesehen wurde. Man braucht hier nur auf den Einfluss in Polynesien und den dort lange verbreiteten Cargokult zu achten. Wo aber westliche Einflüsse, der Kolonialismus wie die neueren Globalisierungsprozesse, negativ durchzuschlagen beginnen, verstärkt sich der Widerstand gegen das Christentum, das dann eine »Fremdreligion« bleibt. Dann aber beginnen die eigenen Religionen mit ihren Einsichten eine eigenständige Faszination über das eigene kulturelle Umfeld hinaus bis in die westliche Welt auszuüben.

2.2 Der einmalige Christus

›Dominus Iesus‹ wie auch schon ›Ecclesia in Asia‹ legen den Akzent in ihrem christlichen Angebot auf die Einzigkeit Jesu, den sie zudem als den universalen Heilsmittler verkünden. ›Ecclesia in Asia‹ nennt ihn ausdrücklich den »einzigsten Erlöser« (vgl. n. 11, auch nn. 13ff.18.20 u.ö.), tut dies aber auf eine Weise, dass die einheimischen Religionen Asiens weithin ausgeblendet bleiben. Wenn zu Recht Jesus »ein Geschenk für Asien« genannt wird, bleibt die Frage offen, was denn die Religionen Asiens ihrerseits im Sinne der Weisen aus dem Morgenland in das Geschehen der Anbetung Gottes mitbringen. Es kann nun hier nicht, wie es meiner Meinung nach Jacques Dupuis in hervorragender Weise in seinem viel gelobten und von einigen kritisierten Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* getan hat, die Geschichte des christlichen Umgangs mit dem religiösen Pluralismus geprüft werden; es können auch nicht die Antworten der christlichen Lehre über die Wege zum Heil und zur Überwindung des Unheils erörtert werden. Unser Anliegen ist bescheidener: Wir wollen auf einige Barrieren hinweisen, die sich dem christlichen Verständnis von Jesu Einmaligkeit und der Universalität seines Heilswirkens in den Weg stellen.

Wir haben nicht ohne Grund auf die Vielzahl der Sprachen aufmerksam gemacht. Wir haben auch darauf hingewiesen, dass asiatisches Denken von Beziehungen, Vernetzungen, auch Polaritäten und Gegensätzen geprägt ist. Das wiederum hat zur Folge, dass alles Einzelne auf den ersten Blick nicht verbindet, sondern isoliert erscheint. Wo es aber eine unüberwindliche positive Wirkung zeitigt, übt es eine ungeheure Sogwirkung aus, die gleichsam die Vielheit der Dinge in sich birgt – wie das Meer die Wassertropfen, die Wellen, die Flüsse in sich sammelt und kein Tropfen, keine Welle und kein Fluss mehr bleibt.

Es kommt ein Anderes hinzu: Die Einmaligkeit Jesu bezieht sich auf die Einmaligkeit einer in der Geschichte gelebten menschlichen Existenz, die sich zwischen Empfangnis und Geburt und dem unvermeidlichen Tod ausspannt. Wo aber Geschichte ein Geschehen ist,

das sich auf vielfache Weise zu wiederholen scheint bzw. wiederholen kann und in dem der einzelne Mensch nur in geringem Maße Spuren hinterlässt, müssen Menschen, die aus einer unterschiedlichen Geschichte, Kultur und Denkgestalt kommen, zunächst einmal ein Verständnis für die Bedeutung von Einmaligkeit, Einzigkeit, Singularität u.ä. gewinnen. Im Klartext: Der westliche Mensch, auch der westliche Christ und Denker kann und darf nicht einfach voraussetzen, dass sein asiatischer Gesprächspartner ohne weiteres versteht, welche Rolle Einmaligkeit im abendländischen Denken spielt. Wenn selbst Lessing in seinem vielzitierten Satz sagt: »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden«⁸, kann man nicht von Asiaten verlangen, dass ihnen die Bedeutung der Singularität ohne weiteres einleuchtet. Dass es dennoch zu dieser Einsicht kommen kann, zeigt das Beispiel des japanischen Philosophen Keiji Nishitani. Er gehört zu den wenigen asiatischen Denkern, die relativ früh verstanden haben, dass »Personsein« im abendländischen Denken einen für Asiaten nur schwer zu verstehenden, positiven Sinngehalt enthält⁹. Wo es keine Einsicht in die Bedeutsamkeit von Einzigkeit gibt, fällt es schwer, die Einmaligkeit Jesu und die Universalität seiner Heilsbedeutung zu vermitteln.

Hier ist nicht zuletzt auch auf die Begriffe zu achten, die für den Versuch der Übersetzung gewählt werden. Es sei nur daran erinnert, dass für die radikale Gestalt der *Menschwerdung* Gottes, wie sie sich in Jesus von Nazaret ereignet hat, in Indien das Sanskrit-Wort *avatāra* benutzt wird. Kenner der indischen Religionsgeschichte aber wissen, dass der Begriff in seiner Grundbedeutung für eine Vielzahl von »Herabkünften« des Gottes Vishnu steht und nur schwer zu einem Ausdruck von Einmaligkeit wird. Indischen Theologen gelingt es nach eigenen Aussagen aber fast nicht, hierüber mit Vertretern des römischen Lehramtes in ein Gespräch einzutreten.¹⁰

Es gibt andere Beispiele. Macht sich die westliche Theologie klar, was es bedeutet, dass nach dem Pazifischen Krieg – aus verschiedenen Gründen – die japanische Bischofskonferenz beschlossen hat, die aus dem Chinesischen übernommene *Gottesbezeichnung* *tenshu* = Herr des Himmels durch das einheimische *kami* zu ersetzen? Dabei haben beide Worte ihren je eigenen Ursprungskontext, der sich bei genauerer Hinwendung erst als mit dem jüdisch-christlichen Verständnis kompatibel erweisen muss. Von *kami* stellte der verstorbene Bischof von Hiroshima Noguchi fest, dass es zu den bedeutendsten geistesgeschichtlichen Ereignissen der Nachkriegszeit in Japan gehörte, dass sich das *kami*-Verständnis in weiten Kreisen der japanischen Bevölkerung zu einem monotheistischen Gottesverständnis wandelte. Bedenkt man aber, dass das Dogma von Chalkedon 451 der Einmaligkeit Jesu Christi in der Formel des »*vere Deus – vere homo*« ihren bis heutige

⁸ Vgl. G. E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft: Werke, Bd. VI: *Philosophie/Theologie*. Neubearb. von F. FISCHER, Frankfurt 1965, 285.

⁹ Vgl. dazu K. NISHITANI, *Was ist Religion?* Frankfurt 1982, 99–141; auch H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts*. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 3. Aufl. 1980, 105–121.

¹⁰ Für einen Versuch vgl. die unter W. Kasper erarbeitete Dissertation von G. AUGUSTIN, *Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen – ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenbergs*, Paderborn 1993.

klassischen Ausdruck verlieh, so sollte eigentlich klar sein, dass ohne eine grundlegende Diskussion des Gottesverständnisses die Lehre von der Einmaligkeit Jesu und seines Heilswerkes ein Buch mit sieben Siegeln bleiben muss.

Dasselbe gilt im Übrigen für die Lehre vom *Heiligen Geist*. Auch hier wäre es hilfreich, sich eingehend mit den sprachlichen Möglichkeiten der Völker zu beschäftigen und dabei nicht bei einem Vergleich zwischen lateinischem *spiritus*, griechischem *pneuma* und hebräischem *ruach* stehen zu bleiben. Schon im Vergleich von englischem *spirit* und *ghost* öffnen sich Türen, die dem Deutschen mit seinem einzigen Wort *Geist* auf den ersten Blick verschlossen sind. Ohne hier in eine ausführlichere Erörterung einzutreten, sei angemerkt, dass es im sino-japanischen Bereich, der den koreanischen nicht unberührt lässt, eine Mehrzahl von Termini für Geist gibt, die im Hinblick auf die Frage, welcher sich am besten für das christliche Verständnis des »Heiligen Geistes« eignet, genauer zu bedenken sind. Ich nenne nur – in japanischer Lesart – *ki*, *rei*, *kokoro*, *seishin*. Japaner nennen den Heiligen Geist *sei-rei*, wobei zu bedenken ist, dass *rei* in gewissem Sinne dem englischen *ghost* nahe kommt. Für Aloysius Chang SJ macht es aber auch Sinn, *ki*, das Grundwort für Atmosphäre, Luft. Atem u.ä., zu verwenden¹¹. Diese Hinweise zeigen, dass es nicht ausreicht, die Einmaligkeit Jesus und seines Heilswirkens thesenhaft zu behaupten, sondern dass es den sprachlichen und gedanklichen Boden zu prüfen und zu bereiten gilt, in dem das gemeinte Verständnis von Gottes Wirken in Jesus von Nazareth durch den Geist Wurzeln fassen kann.

2.3 Kirche und Nachfolge Jesu

Das Abschlussdokument trägt die Bezeichnung »Ecclesia in Asia«. Das lenkt den Blick auf die Gestalt der Kirche in Asien. Merkwürdigerweise ist die Kirche dennoch kein übergeordnetes Thema. Das Selbstverständnis der Kirche kommt gerade im Hinblick auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt aus der Perspektive ihrer regional-kontinentalen Verwirklichung nicht zum Tragen. Im Vordergrund steht die Einheit, die im päpstlichen Primat ihren Ausdruck findet (vgl. nn. 24f.). So ist die Rede davon, dass die Synodenväter »auch den Dienst anerkannt und geschätzt (haben), den die Dikasterien der römischen Kirche und der diplomatische Dienst des Hl. Stuhls den Ortskirchen gegenüber im Geiste der Gemeinschaft und Kollegialität leisten« (n. 25). Genannt werden die katholischen Ostkirchen (n. 27), dann die leidenden Kirchen, die Ortskirchen der ehemaligen Sowjetunion, die katholische Kirche in China, die Kirche in Korea, schließlich die Kirche in Jerusalem (n. 28).

Was hier vermisst wird, lässt sich vor allem erkennen, wo von »Schlüsselbereichen der Inkulturation« gehandelt wird (vgl. n. 22). Hier fällt auf, wie sehr das Dokument defensiv ausgerichtet ist und nur zögerlich Mut macht. So heißt es zum Umgang mit der Liturgie:

¹¹ Vgl. A. B. Chang CHÜN-SHEN, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*. Bausteine chinesischer Theologie, Freiburg 1984, 103–137.

»Die nationalen und regionalen Bischofskonferenzen müssen enger mit der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung zusammenarbeiten, um nach wirksamen Wegen zur Förderung geeigneter Gottesdienstformen im Kontext Asiens zu suchen. Eine solche Zusammenarbeit ist von wesentlicher Bedeutung, weil die Liturgie durch ihre Feier den einzigen, von allen bekannten Glauben zum Ausdruck bringt, und da sie Erbe der ganzen Kirche ist, kann sie nicht durch von der Gesamtkirche isolierte Ortskirchen bestimmt werden.« (n. 22)

Welche Rechte haben hier die Bischöfe, die Bischofskonferenzen, die Ortskirchen mit Hirten und Gläubigen? Welche Lernprozesse werden hier unterstützt? Und nochmals: Welche Sprache ist hier maßgeblich? Und wer beurteilt, ob Übersetzungen derart sind, dass sie einmal die gemeinte Sache wiedergeben und sodann von den Menschen, die die Sprache sprechen, verstanden werden? Die Verkündigung des Evangeliums ist nicht nur ein theologisches, sondern wesentlich ein linguistisches Problem mit allen damit verbundenen Facetten.

Sehr schön formuliert ist die Aufgabe des interreligiösen Dialogs: »Die interreligiösen Beziehungen entwickeln sich am besten in einem Kontext der Öffnung Andersgläubigen gegenüber, in einem Kontext, der die Bereitschaft zum Zuhören und den Wunsch, den anderen in seinen Unterschieden zu achten und zu verstehen, zum Ausdruck bringt. Für all das ist die Nächstenliebe unverzichtbar, und sie sollte zur Zusammenarbeit, zur Harmonie und zur gegenseitigen Bereicherung führen.« (n. 31)

Was für die Außenkontakte Geltung haben soll, muss aber zunächst im Binnenbereich der *Una sancta* sich bewähren. Es muss folglich ein Zuhören zwischen den Ortskirchen geben, eine Anerkennung ihrer Eigenständigkeiten, die Bejahung gegenseitiger Bereicherung. Wie aber kann die Kirche aus den »schon existierenden positiven Elementen« der Kulturen schöpfen (vgl. n. 21), wenn sie nicht zuvor wahrgenommen werden?

Interessanterweise stehen die Aussagen über die Inkulturation im Kapitel 4, das überschrieben ist: *Jesus, der Retter: Das Geschenk verkündigen*. Gerade weil aber Jesus eine Gestalt der Menschheitsgeschichte ist, beginnt seine Nachfolge mit Erzählungen. Hier findet sich dann eine interessante Beobachtung, die aber überall da anzuwenden wäre, wo sich Strukturen, gedankliche wie organisatorisch-gesellschaftliche, in den Vordergrund drängen und das Geisteswirken zu blockieren drohen:

»Im allgemeinen ist die den asiatischen Kulturformen verwandte Erzählform als Methode vorzuziehen. In der Tat kann die Verkündigung Jesu Christi durch die Erzählung seiner Lebensgeschichte wirkungsvoll und aktuell gestaltet werden, wie dies ja auch das Evangelium tut. Die ontologischen Begriffe, die bei der Darstellung Jesu stets vorausgesetzt und zum Ausdruck gebracht werden müssen, können durch Einbeziehung historischer oder auch kosmischer Perspektiven eine Bereicherung erfahren, weil dadurch ein Bezug hergestellt wird. Die Kirche [...] muss für die neuen und überraschenden Wege offen sein, durch die das Antlitz Jesu heutzutage in Asien dargestellt werden kann.« (n. 20)

Das Gesagte macht aber dringend Freiräume erforderlich, die nicht, kaum dass sie geschenkt und geöffnet sind, schon wieder aus Angst geschlossen werden. Das aus dem Zentrum der Kirche heraus formulierte Dokument wirkt leider nicht sehr ermutigend und lädt zu furchtsamem Schweigen ein.

3. Brennpunkte

Wir schließen mit einigen Hinweisen auf Brennpunkte, an denen sich die Zukunft der Kirche in Asien entscheiden wird. Vier seien hier genannt: 1. die weltweit, somit auch in Asien geforderte Auseinandersetzung und Beschäftigung mit dem Islam, 2. die Herausforderungen des indischen Subkontinents, 3. die religiöse Not des chinesischen Reichs der Mitte, 4. die religiöse Konkurrenz.

3.1 Die islamische Provokation

Die Ereignisse des 11. September 2001 haben der ganzen Welt einiges bewusst gemacht¹²: Die Brennpunkte der Welt ändern sich. Plötzlich hat sich die weltweite Aufmerksamkeit auf den lange Zeit eher unbeachteten Mittleren Osten, auf Afghanistan, Kashmir, den Grenzbereich zwischen Pakistan und Indien, erneut auf den Irak und Iran, gerichtet. Religiös dominiert dort der Islam. Dass die größten islamischen Völker in Asien leben, außer den genannten Ländern auch in Indonesien, und dass ein waches Bewusstsein in den islamischen Bevölkerungen zu neuen Konflikten und Streitigkeiten führt, ist inzwischen bekannt. Weniger bewusst ist, dass – ähnlich wie das Christentum – auch der Islam keineswegs so monolithisch auftritt, wie er lange geschildert worden ist. Zudem sind Islam und Islamismus Probleme, die heute nicht mehr nur religiöser Natur sind, sondern die Politik und die Gestaltung des öffentlichen Lebens der Völker nachdrücklich beeinflussen.

Der Islam ist aber dann auch jene Religion, an der die Prinzipien des interreligiösen Dialogs überprüft werden müssen. Es reicht nicht aus, wenn Christen sich zum Dialog bereit finden und religiöse Führer sich gelegentlich Nettigkeiten sagen. Es geht zunächst um die grundsätzliche Bereitschaft und Befähigung zum Dialog auf allen Seiten. Wiederum geht es um die Ebenen der Verständigung, um die Sprache, um das Denken »vom Anderen her«, um das Wissen um die Verschiedenheit der Standpunkte und die Möglichkeit, sich selbst auf den Standpunkt eines anderen zu stellen¹³. Dass Christen angesichts der Vielfalt möglicher Standpunkte sich ihres eigenen Standpunkts vergewissern müssen, ist voll zu bejahen. In diesem Sinne heißt es zu Recht in *>Ecclesia in Asia<* n. 31: »Nur wer einen gereiften und von Überzeugung getragenen christlichen Glauben hat, ist für die Einbeziehung in einen genuinen interreligiösen Dialog geeignet.«

¹² Vgl. zum Folgenden auch H. WALDENFELS, Der Islam – Religion und Politik, in: *Geist und Leben* 75 (2002), 193–206.

¹³ Vgl. H. WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (A. 4), 424–427.

3.2 Indische Vielfalt

Indien ist bis heute das klassische Land religiöser und kultureller Vielfalt und Koexistenz. Es hat in der Welt den Ruf, zu den Ländern mit den ältesten religiösen und literarischen Quellen zu gehören. Reflektiertes, philosophisches Denken und religiöse Versenkungspraktiken gehören zusammen. Die vom neuzeitlichen indischen Staat propagierte Säkularität ist im Ursprung Ausdruck der den religiösen Säulen gegenüber propagierten Toleranz. Das gilt auch, wenn es in der Gegenwart vielfach zu Auseinandersetzungen zwischen Moslems und Hindugruppen gekommen ist und Christen an vielen Orten sich über Unterdrückungen beklagen müssen.

Was die katholische Kirche angeht, so nimmt sie auf ihre Weise an der Vielfalt teil. Es gibt wohl in keinem Land der Welt so viele unterschiedlichen Riten angehörige Ortskirchen – mit der Konsequenz, dass es auf dem Subkontinent eine Mehrzahl katholischer Bischofskonferenzen der verschiedenen Riten gibt. Sehr begrüßt worden ist, dass die missionarische Verkündigung des Evangeliums an Nichtchristen seit längerem nicht mehr einseitig an den lateinischen Ritus gebunden ist. Indiens Kirche ist eine der dynamischsten Kirchen der Welt. Dass sie um die Indien gemäßen Weisen der Liturgie und der Riten, aber auch der Theologie ringt, ist bekannt, aber auch, dass sie häufig mit Argwohn betrachtet wird, so dass vieles von dem, was gedacht und getan wird, nicht in den zu wünschenden innerkirchlichen Diskurs eintritt. Wenn irgendwo Bischofskonferenzen erweiterte Kompetenzen zuzugestehen sind, dann gilt das für Indien.

In diesem Zusammenhang verdienen auch die Experimente im spirituellen Bereich Beachtung. Es überzeugt natürlich nicht, wenn westliche Christen, die ihrerseits kein äquivalentes Bemühen um ein spirituelles Leben an den Tag legen, auf einer eher theoretischen Ebene glauben, sich urteilend in das Geschehen einmischen zu können. Gewiss tut die Unterscheidung der Geister not, doch muss man selbst von Geistern umgetrieben sein und nach dem wahren Geist Gottes suchen, um in diesen Fragen mitreden zu können. Die spirituelle Hierarchie und die mit dem Amt gegebene hierarchische Ordnung sind jedenfalls keineswegs identisch. Das lenkt die Aufmerksamkeit auf ein weiteres Moment, das in asiatischen Ländern bedacht sein will: die Frömmigkeitsformen des Volkes, die nicht selten mit den vor- bzw. außerchristlichen Frömmigkeitsformen kommunizieren. Indien ist der Kontinent, auf dem – vielleicht abgesehen von Korea – die zuvor genannten zwei Formen der Theologie, die Theologie der Religionen und die Theologie des gesellschaftlichen Lebens am deutlichsten miteinander verknüpft sind.

Nicht zu übersehen ist, dass, wenn irgendwo, die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret als das entscheidende Geschenk Gottes an die Menschheit in den Verständnishorizont und den Sprachraum der Menschen übersetzt sein will, Indien ein vorzüglicher Ort ist. Entscheidend dabei aber ist, dass der indische Brückenpfeiler in den Blick kommt, der den Brückenbau der Verständigung erst möglich macht.

3.3 China und die Kirche in Not

China ist das bevölkerungsreichste Land der Erde. »*Ecclesia in Asia*« erwähnt es auch an mehreren Stellen (vgl. nn. 3, 8f., 28). Gerade das Schicksal der chinesischen Kirche ist aber keineswegs nur voll Mitgefühl und Hoffnung in Erinnerung zu rufen. Hier geht es vielmehr um die Fragen der gleichzeitigen Identität von Mitgliedschaft in einem Volk und Nachfolge Jesu, somit vom Miteinander einer nationalen und religiösen Identität, um das Verhältnis von Staat und Religion, Staat und Kirche, aber auch Universalkirche und Ortskirchen. Das bis zum Zerreißen gespannte Verhältnis zwischen einer Kirche, die glaubt, sich um des Überlebens willen mit den Regierungs- und Parteikreisen arrangieren zu sollen, und einer Kirche, die das auf jeden Fall und mit allen Konsequenzen ablehnt, ist bekannt. Es ist in sich selbst zugleich ein ekklesiologisch-rechtliches und ein spirituelles Problem. Wenn man sieht, wie viele der vom Staat eingesetzten bzw. anerkannten Bischöfe zugleich oder anschließend das Einverständnis mit dem Heiligen Stuhl suchen und wie stark sich auch die Gemeinden der sogenannten »offenen Kirche« sich in der Liturgie zum Heiligen Vater bekennen, dann erkennt man die Tragik, die auf der chinesischen Kirche in ihrer Gespaltenheit lastet.

Die Frage nach den Grenzen zwischen *ius divinum* und *ius humanum resp. ecclesiasticum*, also zwischen unwandelbarem, weil in der göttlichen Verfügung gründendem Recht und Rechtsvorschriften, die, im Laufe der Zeit geworden, auch wieder zu ändern wären, müsste gerade im Hinblick auf Situationen wie die chinesische nachhaltiger erörtert werden. Dabei müsste der Bereich des *ius divinum* eher restriktiv und nicht extensiv bestimmt werden. So sehr es in politisch schwierigen Situationen eine Hilfe sein kann, wenn Bestimmungen von außen zur Stützung von Menschen in Not dienen, so sehr entspricht es doch umgekehrt der Nachfolge Jesu, dem Geist der Freiheit Raum zu geben, der nirgendwo so nachdrücklich spürbar sein sollte wie in seiner Nachfolgegemeinschaft. Dass der Vatikan als souveräner Staat auftreten kann, überdeckt für außerchristliche Kreise nicht selten die wahre Autorität des Papstes, die in ihrem Grundverständnis eine vom Geist getragene, somit eine spirituelle Autorität ist. Die Autorität des jetzigen Papstes Johannes Pauls II. besteht denn im Grunde genommen auch nicht in seinen politischen Souveränitätsrechten, sondern in seiner ungeheuren spirituellen Ausstrahlung, in der er nur noch einen Konkurrenten besitzt: den Dalai Lama.

3.4 Die religiöse Konkurrenz

Man muss das christliche Grundbekenntnis zu Jesus Christus als dem universalen Heilmittler nicht ablehnen, um zugleich anzuerkennen, dass dieses Bekenntnis allein die Frage nach der Bedeutung der religiösen Pluralität nicht löst. Dafür haben auf der einen Seite die vielen Religionen zu viel Positives im Laufe der Menschheitsgeschichte bewirkt. Umgekehrt kann auf der anderen Seite das Christentum nicht von den Depravationen und

Negativphänomenen der Religionen sprechen, ohne dann die dunklen Seiten der eigenen Geschichte auszublenden. In einer rein menschlichen Betrachtungsweise ist es schwierig, das eine gegen das andere aufzurechnen. Tatsächlich neigt die Kirche inzwischen dahin, auch in den anderen Religionen Heiliges, Wahres und Gutes zu entdecken. Leider fällt es ihr aber offensichtlich immer noch schwer, in all dem, was so wahrgenommen wird, das Werk des dreieinigen Gottes zu erkennen.

Wo die Kirche aber von ihrer Verkündigung spricht, tut sie es zumeist in einer Weise, dass die Grunddaten des Glaubens nicht vermittelt, sondern eher als bekannt vorausgesetzt werden. In einer Zeit, in der auch in der westlichen Welt der Gottesglaube schwindet und für die Verkündigung in unseren Völkern nach geeigneten Wegen der Gotteserkenntnis gesucht wird, wäre es ohne Zweifel eine große Hilfe, nach den Zugängen zu Gott in anderen Teilen der Welt, in anderen Religionen und Kulturen zu forschen. Im Blick auf Asien käme man dann zu einer zweifachen Konklusion:

Im Blick auf den *Islam* ergibt sich, dass für Muslime die Großzahl der Christen nicht gott-gläubig genug zu sein scheint. Zahlreiche Konvertiten aus dem Christentum zum Islam bekennen, dass sie erst als Muslime zum wahren Gottesglauben gelangt seien. Die Gott-Menschlichkeit Jesu erweist sich hier als Dilemma, und das umso mehr, wenn das Bekenntnis zur Gottheit Jesu immer mehr im Bekenntnis zu seinem wahren Menschsein untergeht. Hier bleiben die Argumente in »*Ecclesia in Asia*« die Antwort auf die Frage nach dem Gottsein Jesu wie nach Gott überhaupt weithin schuldig.

Im Blick auf den *Buddhismus* und andere nicht-theistische Religionen, vor allem auch die chinesischen Religionen wie Konfuzianismus und Taoismus treffen wir auf Menschen, die, wenn überhaupt, die Gottesfrage anders stellen als die abendländisch-westliche Tradition. Unbestritten kommen diese Religionen denen entgegen, die den Gottesglauben verloren oder gar nicht mehr besessen haben. Nicht ohne Grund wurde der Buddhismus zwischenzeitlich als »atheistische Religion« bezeichnet. Hier aber stellt sich die Frage: Was macht Religionen wie den Buddhismus zu Religionen?

Ein im Westen lange verbreiteter Standpunkt trifft allerdings ins Leere. Menschen der Neuzeit haben im Buddhismus eine Weise endgültiger Selbstverwirklichung, eigenmächtig erworbener Befreiung, also eine radikal humanistisch-autonome Religion gesehen – gegen alle Heteronomie und göttliche Fremdbestimmung. Was hier aber anthropozentrisch erscheint, widerspricht völlig dem asiatischen Selbstverständnis. Entsprechend stellen asiatische Denker einem theozentrischen Denken kein anthropozentrisches, sondern ein nicht-anthropozentrisches Denken gegenüber. Damit verbunden ist eine Haltung, die in der Sprache der christlichen Mystik als »Los-lassen« bzw. einfach als »Lassen« beschrieben wird. Was den Menschen gleichsam einschließt, ist das Lebendige und dann der Kosmos. Mit gutem Grund werden Asiaten heute nach der Einschätzung des Menschen gefragt bzw. nach dem, was ihn gegenüber anderen Lebewesen in der Welt auszeichnet, also nach dem Unterschied von Mensch und Tier, sodann nach dem Verständnis von Geschichte und Gesellschaft, nach der Individualität.

Ein weiterer Zug, der sich mit den nicht-theistischen Religionen verbindet, ist der Ruf nach dem, was Jenseits ist. Eingeschlossen in das Diesseits und den Kreis der Wiedergebur-

ten, verlangt der Mensch, wo immer er lebt, nach einem Darüberhinaus. Praktiken der Glücksfindung und -vermittlung, nach Heil als umfassender Gesundheit und umfassender Freiheit, verbunden mit einem neuen Bewusstsein für den ganzen Menschen in Leib und Seele, dringen in unseren Tagen auch nach Westen vor.

In diesem Gesamtkontext von Fragen und Antworten muss sich heute auch das Christentum mit seiner Botschaft befreiernd einfügen. Es hat die Chance, seinerseits Formen befreiten Lebens zu entwickeln und vorzuzeigen. Schwierig wird es nur dann, wenn die Verkündigung der Botschaft Menschen nicht dort abholt, wo diese sich im Unheil fühlen und nach Antwort und Heil rufen, und wenn die Botschaft auf rechthaberische Weise vorgetragen wird. Wiederholt spricht *>Ecclesia in Asia<* von Teilen (im Sinne des englischen *sharing*) und von der Weitergabe eines »kostbaren Geschenkes«. Diese einladende Sprache trifft das Herz von Menschen, die auf der Suche sind. Ist es aber dann so schlimm, wenn andere Menschen und andere Religionen ihrerseits versuchen, ihr Kostbarstes zu teilen? Noch sind nach Paulus alle auf der Rennbahn, in der »Kon-kurrenz« auf dem Weg zum Ziel (vgl. 1 Kor 9,24ff.). »Kon-kurrieren« heißt wörtlich »um die Wette laufen«. In diesem Wettkampf aber befinden sich alle – Christen und solche, die sich nicht als solche bekennen. In ihm gilt es zu bestehen.

Zusammenfassung: 1999 veröffentlichte der Heilige Stuhl das Apostolische Schreiben *>Ecclesia in Asia<*, welches die Ergebnisse der asiatischen Sondersynode in Rom vom 18. April bis 14. Mai 1998 zusammenfasst. Dabei ging es um eine dringend notwendige Überprüfung, wie Rom mit den verschiedenen Problemen der einzelnen Lokalkirchen in der Welt umzugehen hat. Die Analyse der verschiedenen Dokumente zeigt, dass ein Wandel der Standpunkte notwendig ist. Mit Recht bemüht sich die Kirche um die Verbreitung des Glaubens und dessen korrekte Verkündigung. Dabei muss sie jedoch der Verschiedenheit von kulturellen Hintergründen, sprachlichen Eigenheiten und der unterschiedlichen Denkweise sowie der existentiellen Grundlage der Völker außerhalb der westlichen Welt vermehrt Rechnung tragen. In diesem Sinne wird mit dem Beitrag versucht, die wichtigsten Anliegen in den verschiedenen Kirchen Asiens aufzuzeigen, vor allem ihre religiösen und sozialen Verhältnisse, der Einfluss des säkularisierten Westens sowie die Lage der leidenden, teilweise unterdrückten Kirche Chinas.

Summary: In 1999 the Holy See published the Apostolic Writing *>Ecclesia in Asia<* which summarized ideas and conclusions of the Special Asian Synod held in Rome from April 18 to May 14, 1998. It is high time to examine the different ways Roman authorities deal with problems which are treated in the local churches throughout the world. An analysis of the document shows that a change of perspective is requested. The Church is rightly concerned with the propagation of faith and its correct delivery, and yet at the same time it has to pay more attention to the variety of cultural contexts, the finitude of human languages and thought patterns, the existential needs of peoples outside the Western world. In this sense the article likes to discover the topics which are to be emphasized in the different parts of Asia, among them the religious and the social situations, the influence of Western secularism, the special questions in a suffering and partly suppressed Chinese Church.

Sumario: 1999 publicó la Santa Sede la Carta Apostólica *>Ecclesia in Asia<* que resume el resultado del sínodo especial para Asia celebrado en Roma del 18 de abril al 14 de mayo de 1998. Una de las

cuestiones importantes del sínodo fue la forma en que Roma debería tratar los problemas de las diferentes iglesias locales. El análisis de los documentos muestra que es necesario un cambio de perspectiva. La Iglesia se ocupa con razón de la propagación de la fe y de su correcta anunciaciόn. Pero para ello debe tener en cuenta la diferencia de los contextos culturales, de las peculiaridades lingüísticas, de las distintas formas de pensar, así como el fundamento existencial de los pueblos no occidentales. El artículo intenta pues mostrar las tareas más importantes en las diferentes iglesias locales de Asia, sobre todo sus problemas religiosos y sociales, la influencia del occidente secularizado y finalmente la situación de la sufriente y en parte oprimida iglesia de China.

Der Philosoph Michael Theunissen (geb. 1932) zum interkulturellen Dialog. – Auf die Frage »Wie könnte ein interkultureller Dialog aussehen?« gab der Philosoph Michael Theunissen (Neue Zürcher Zeitung vom 10. Oktober 2002, S. 56) jüngst folgende Antwort: »Lassen Sie mich noch einmal auf Hegel zu sprechen kommen, zu dem die gegenwärtige, insbesondere die amerikanische Philosophie eine schizophrene Stellung bezieht. Hohes Ansehen genießt der Analytiker und Kritiker Hegel, der seine Zeit in Gedanken fassen wollte. Hohn und Spott hingegen ernnett gemeinhin seine Fundamentalphilosophie, zu der auch seine philosophische Theologie gehört. Dabei basiert diese Missachtung auf Ignoranz. In Wirklichkeit ist Hegel der Einzige, der getan hat, was ich von einem im Christentum verwurzelten Denker erwarte: In seiner vermittelnden Art versuchte er, sämtlichen Weltreligionen gerecht zu werden, ohne den sogenannten Absolutheitsanspruch der christlichen Religion aufzugeben. Jede Religion erhebt einen unbedingten Anspruch auf Wahrheit, mit dessen Preisgabe sie sich selbst verraten würde. Zur Bewältigung der daraus für den interkulturellen Dialog entstehenden Schwierigkeit verschmäht Hegel die Scheinlösung der Dekretierung einer Religion, die Einheit durch Abstraktion von aller Bestimmtheit vortäuscht. Vielmehr versucht er zu zeigen: Die christliche Religion ist mehr als eine bestimmte, sie ist in dem Sinne die absolute, als nur sie das Prinzip des Geistes, welches allen Religionen zugrunde liegt, rein durchführt, weil nur sie die Einzelheit, die der Geistgott bis zum Tode am Kreuz auf sich nimmt, ohne Abstriche anerkennt. Man braucht dem nicht zuzustimmen. Auf dem Niveau einer solchen Konzeption wird das Verhältnis der Weltreligionen zueinander jedoch wenigstens diskutierbar.«

VON DER AKKOMODATION ZUR INKULTURATION

(Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu

von Michael Sievernich SJ

Als Ignatius von Loyola im Jahr 1540 seinen Freund und Gefährten aus Pariser Studentagen, Francisco de Javier (Franz Xaver) auf den Weg nach Indien schickte, folgte er der inneren Dynamik der noch jungen Gesellschaft Jesu, wenngleich der neue Orden zu diesem Zeitpunkt noch keine päpstliche Bestätigung hatte.¹ Diese Dynamik war bestimmt vom Prinzip der apostolischen Mobilität, das gegenüber dem monastischen Prinzip der Stabilität (*stabilitas loci*) von den Mitgliedern die Bereitschaft verlangte, überall dorthin zu gehen, wo zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen den Seelen am besten zu helfen (*iuvarare animas*) sei.

Mit dieser missionarischen Aussendung, die freilich auch dem Wunsch des portugiesischen Königs João III. und dem Auftrag Papst Pauls III.² folgte, eröffnete Ignatius ein weites Arbeitsfeld, das sich im Rahmen der europäischen Expansion der Neuzeit schnell auf andere Kontinente ausdehnen und für den Orden typisch werden sollte.³ Franz Xaver sollte durch eine nur zehnjährige, aber kraftvolle und erfolgreiche Tätigkeit in den asiatischen Kulturen Indiens, Indonesiens und Japans zur missionarischen Leitfigur des katholischen Europa werden, zumal er schon wenige Jahrzehnte nach seinem Tod vor den Toren Chinas (1552) zusammen mit dem Ordensgründer Ignatius zur Ehre der Altäre erhoben wurde (1622). Der große Bogen missionarischer Leitideen des Jesuitenordens beginnt bei Ignatius und den spirituellen Grundlagen des Ordens und wurde in den Anfängen wesentlich von den Erfahrungen bestimmt, die Franz Xaver in einem interkulturellen Lernprozess machte.

¹ Vgl. Cândido de DALMASES, *Ignatius von Loyola*. Versuch einer Gesamtbiographie des Gründers des Jesuitenordens, München; Zürich; Wien 1989, 186–190.

² J. ITURRIOZ, San Francisco de Xabier »enviado« del papa Paulo III Roma, marzo 1540, in: *Manresa* 58 (1986), 155–179.

³ Vgl. Philippe LÉCRIVAIN, *Pour une plus grande gloire de Dieu*. Les missions jésuites, Paris 1991; Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum*. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992.

1. Die Mission der Gesellschaft Jesu

Der spirituelle Ursprung der Jesuitenmissionen, verstanden als missionarische Unternehmungen vor allem in außereuropäischen Kulturen, liegt in der bei Ignatius biographisch wirksamen Idee der apostolischen Pilgerschaft und in der daraus folgenden Disponibilität des Ordens für kirchliche Sendungen begründet.

In seiner Autobiographie, die er seinem Sekretär Juan de Polanco diktierte, spricht Ignatius von Loyola in der dritten Person vom »Pilger« (peregrino); daher wird dieser ignatianische Text auch »Bericht des Pilgers« genannt.⁴ Mit dieser Selbstbezeichnung, die Iñigo bisweilen auch in frühen Briefen verwandte, hat er nicht allein seine Pilgerreise zu den Heiligen Stätten in Palästina (1523) im Sinn, sondern auch das Leben als dauernde Suche nach Gott und das Ideal der apostolischen Pilgerreise (peregrinatio), die freilich nicht mehr durch die aszetische Heimatlosigkeit wie bei den frühmittelalterlichen irischen Wandermönchen motiviert ist, sondern durch die Verteidigung und Verbreitung des Glaubens. Die Idee der missionarischen Pilgerschaft⁵ sollte nachhaltig jene Gruppe von »Freunden im Herrn« prägen, die sich später zur *Compañía de Jesús* zusammenschlossen.

Denn als Iñigo de Loyola und seine Gefährten in Paris ihre gemeinsame Zukunft planten, gelobten sie 1534 in der Märtyrerkapelle am Montmartre eine Pilgerreise nach Jerusalem und ein apostolisches Leben in Armut und Keuschheit. Sollte aber die Pilgerreise nicht stattfinden können, was die Türkenkriege auch tatsächlich verunmöglichten, wollten sie nach Rom gehen und sich dem Papst für jedwede Sendung zur Verfügung stellen, was sie 1538 auch in die Tat umsetzten.

Das geistliche Ideal der Disponibilität im Dienst der Weltkirche schlägt sich auch in den Satzungen des Ordens (Konstitutionen) nieder, die durch ergänzende Normen an die gegenwärtigen Verhältnisse angepasst wurden. Um das pastorale Prinzip der Mobilität, das apostolische Prinzip der Sendungen und das universale Prinzip der Adressaten festzuschreiben, legen die Satzungen des Ordens als Regel fest, dass es »unsere Berufung ist, in jeder Gegend der Welt unterwegs zu sein und unser Leben zu führen, wo der größere Dienst für Gott und die größere Hilfe für die Seelen zu erhoffen ist« (*Satzungen* Nr. 304; DW 2, 674). Die Verpflichtung zur globalen Mobilität findet sich auch in der *>Formula Instituti<*, der Charta des Ordens, die in die Bestätigungsbulle Pauls III. *>Regimini militantis ecclesiae<* (1540) eingegangen ist. Denn dort wird als Ziel des Handels der »Fortschritt der Seelen und die Verbreitung des Glaubens« genannt und das Feld des Handelns geistig und geografisch ausgedehnt auf alle Gläubigen, Halbgläubigen und Ungläubigen, d.h. einerseits auf die katholischen Christen sowie die Häretiker, Schismatiker und andererseits auf die

⁴ Ignatius von LOYOLA, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (Deutsche Werkausgabe Bd. 2), übers. von Peter KNAUER, Würzburg 1998; *Bericht des Pilgers* 1–84. Wir zitieren nach interner Zählung der Dokumente sowie unter dem Sigel DW 2 und Seitenangabe. Vgl auch die spanische Ausgabe: Ignacio de LOYOLA, *Obras completas* (BAC), edición manual de Ignacio Iparraguirre, Madrid 1963.

⁵ J. C. OLIN, The idea of pilgrimage in the experience of Ignatius of Loyola, in: *Church History* 48 (1979), 387–397.

Ungläubigen (turcos, infieles), auch wenn diese in Weltgegenden wohnen, »die man die Indien nennt« (DW 2, 309). »Indien« (Indias) kann nach damaligem Sprachgebrauch sowohl die östlichen Indien (indias orientales), also Asien bezeichnen, als auch die westlichen Indien (indias occidentales), also Amerika. Der globalen Ausweitung des missionarischen Handlungsfeldes entspricht die Unterstellung unter die universale Autorität des jeweiligen Papstes, dem sich Jesuiten durch ein besonderes »viertes Gelübde« (über die drei für Ordensleute üblichen hinaus) für »Sendungen« zur Verfügung stellen. Das Gelübde des besonderen Papstgehorsams der Jesuiten bezieht sich auf die »Sendungen (circa missiones)« durch den Stellvertreter Christi und hat zum Ziel, die Mitglieder der Gesellschaft Jesu in verschiedenen Gebiete der Welt zu zerstreuen, wo der Verherrlichung Gottes und dem Wohl der Menschen am besten gedient ist (*Satzungen* Nr. 605; DW 2, 757).⁶ Hinter dieser konkreten Sendung durch den Papst steht die geistliche Erfahrung und theologische Überzeugung, dass die universale Kirche und der Papst ihrerseits im Dienst des »universalen Herrn« stehen (Exerzitienbuch Nr. 97; DW 2, 146). Diese universale Sendung stiftete dem Orden von Anfang an eine Weite der Tätigkeitsfelder ein, die der evangelische Kirchenhistoriker Maron mit Recht mit dem »engen Horizont« der deutschen Reformationsgeschichte kontrastiert.⁷

2. Der erste Missionar aus der Gesellschaft Jesu

Vom Motiv bewegt, den Glauben zu verbreiten und Seelen zu retten, entfaltete Franz Xaver neben der Seelsorge für die europäischen Siedler eine zehnjährige Missionstätigkeit im Süden des indischen Subkontinents in der indonesischen Inselwelt und im fernöstlichen Inselreich Japan.⁸ In der Begegnung mit den anderen Kulturen und Religionen sammelte er Erfahrungen, die bei ihm einen interkulturellen Lernprozess auslösten.

Im indischen Raum wirkte er zunächst ohne größere Kenntnis der einheimischen Kulturen bei den schon christianisierten Paravas an der südöstlichen Perlfischerküste, aber auch an der südwestlichen Malabarküste und auf der Insel Ceylon. Nach dem Gebet am Grab des Apostels Thomas bei Mailapur (heute Madras) brach er zu einer Missionsreise in das südostasiatische Archipel auf, die ihn nach Malakka (heute Malaysia) und auf die Molukken (Amboina, Ternate, Moro-Inseln) führte.

Nach der üblichen Missionsmethode der Zeit wollte auch Xaver so schnell wie möglich möglichst viele Menschen durch die Taufe vor der Verdammnis retten. In einem Brief vom 27. Januar 1545 beschreibt er selbst die Taufe von über 10.000 Personen nach einer schnellen Katechetisierung; auf diese Weise zog er von Ort zu Ort und »machte Christen«

⁶ Vgl. J. G. GERHARTZ, »*Insuper promitto ...*«. Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden (Analecta Gregoriana 153), Rom 1966, 209–286.

⁷ Gottfried MARON, *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*, Göttingen 2001, 160.

⁸ Zur Biographie vgl. Georg SCHURHAMMER, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, 2 Bde. (in 4 Teildbe.), Freiburg 1955–1973.

(haziendo Christianos).⁹ Theologisch stand hinter dieser Praxis, die der Mission eine starke Dynamik gab, der heilspessimistisch gedeutete eschatologische Gerichtsspruch des Markusschlusses, nach dem die Glaubenden und Getauften gerettet, die Nichtglaubenden dagegen verdammt werden (Mk 16, 16).

Diese Missionspraxis war an ein ethnozentrisches Schema gebunden, von dem sich Xaver nur langsam lösen konnte. Nach diesem abgrenzenden Schema wurden die Anderen kulturell als »Barbaren«, religiös als »Ungläubige« oder »Heiden« und moralisch als »Sünder« diskriminiert. So beschreibt er in einem Brief vom 12. Januar 1549 an Ignatius die »indios« als barbarische, unwissende, vernunft- und gottlose sowie sündige Menschen (EX II, 5f), wobei er nie ihr Menschsein in Frage stellt, sondern an ihrer grundsätzlichen Erkenntnis- und Freiheitsfähigkeit festhält, die seiner Auffassung nach freilich der kulturellen, religiösen und moralischen Anpassung an die europäischen Standards bedurfte.

Die Wahrnehmung der Anderen änderte sich grundlegend, als Xaver, durch den Samurai Anjiro informiert, nach Japan kam (1549) und dort einer Kultur und einem religiösen Leben begegnete, die es mit der europäischen aufnehmen konnte. Jetzt waren es die Japaner, welche die langnasigen Fremden nach dem ethnozentrischen Schema als »Südbarbaren« (nanban-jin) diskriminierten, doch aus politischen, wirtschaftlichen und religiösen Gründen auch Interesse an den Fremden fanden.¹⁰ In einem Brief vom 5. November 1549 aus Kagoshima berichtet er, dass dieses gebildete Volk der Japaner zwar ungläubig sei, doch gutmütig und ehrenhaft, mit Vernunftgebrauch und Wissbegier ausgestattet, mit gesundem Lebensstil und monogamen Verhältnissen, mit Schriftgebrauch, Bildungsinstitutionen und religiösem Interesse. Auch die Askese der buddhistischen Mönche und die Freundschaft Ninjutsus, des gelehrten Vorstehers eines Klosters der Zen-Schule, beeindrucken ihn. Aus diesen Gründen betont er immer wieder, dass Japan zur Annahme des Christentums besonders disponiert sei (EX II, 186–190). Der Wandel Xavers zeigt sich besonders an seiner Wahrnehmung der fremden Religionen. Bei den »Religionsgesprächen« in den hinduistischen Pagoden Südindiens kann er sich nur voller Abscheu vor der Idolatrie und der Korruption der Tempeldiener abwenden (EX I, 170–174), während er positiv über Dispute mit buddhistischen Bonzen zu berichten weiß und religiöse Praktiken schildert, auch wenn er Irrtümer und moralisch verwerfliches Tun kritisiert (EX II, 190; 262–270).

Franz Xaver durchlief einen interkulturellen Lernprozess, in dem folgende Momente eine zunehmend wichtige Rolle für seine Missionsmethode spielten: Offenheit für die Werte der anderen Kultur, zumal im Fall der japanischen Schriftkultur; Anpassung an die Landessitten (Kleidung, Nahrung); Ansatz bei den politischen und intellektuellen Führungsschichten; Wissenstransfer und -austausch; glaubwürdige Lebensführung; Gespräche über philosophische und theologische Grundfragen; wachsende Bedeutung der Sprachkenntnisse und volkssprachliche Katechismen; Vernunft und Gewissen als gemeinsamer, kulturübergreifender Zugang zur Wahrheit und zu dem im Herzen eingeschriebenen Sittengesetz.

⁹ *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (MHSJ 67, 68), 2 Bde., ed. G. SCHURHAMMER / I. WICKI, Rom 1944–45; zit. EX sowie Band- und Seitenzahl, hier EX I, 274.

¹⁰ Vgl. *The southern barbarians. The first Europeans in Japan*, ed. Michael COOPER, Tokyo 1971.

Daher ist es nicht verwunderlich, dass seine Gestalt und seine Werk jenseits der hagiografischen Übermalungen wieder zunehmendes Interesse finden, nicht zuletzt angeregt durch die 450. Wiederkehr seines Todestages.¹¹

3. Die Missionen der Gesellschaft Jesu

Aus der spirituell begründeten und pastoral orientierten Disponibilität des *homo jesuiticus*¹² erwächst im Kontext der frühneuzeitlichen Expansion Europas eine missionarische Dynamik, die sich schon zu Lebzeiten des Ignatius von Loyola von Asien (1541 Indien, 1549 Japan) über Afrika (Kongo 1548, Äthiopien 1556) nach Amerika (Brasilien 1549) erstreckte. Auch nach dem Tod des Ordensgründers (1556) wuchs die Zahl der Missionsunternehmen in aller Welt. Nicht wenige der beteiligten Jesuiten, die alle vor der Frage standen, wie den anderen Kulturen und Religionen zu begegnen sei, haben in der Praxis und Theorie Modelle der Begegnung entworfen, die einerseits dem Wahrheitsanspruch des Christentums genügen und andererseits den anderen Kulturen und Religionen gerecht werden sollten, auch wenn diese Synthesen nicht immer gelangen, scheiterten oder unterbunden wurden, wie im Fall der chinesischen und malabarischen Riten. Die nachhaltig prägenden und bis heute diskutierten Experimente und Konzeptionen, die hier nur exemplarisch genannt werden können, sind nicht nur von historischem Interesse, sondern als Alternative zum Ethnozentrismus auch von aktueller Bedeutung in einer sich globalisierenden Welt.¹³

Zu den großen Gestalten unter den Jesuitenmissionaren zählen im asiatischen Raum¹⁴ der Italiener Alessandro Valignano (1539–1606), der als Organisator der fernöstlichen Missionen in Japan das Prinzip der Anpassung systematisch durchführte und erstmals die Entscheidung fällte, auch Nichteuropäer, also in diesem Fall Japaner, in den Orden aufzunehmen. Was Xaver nicht mehr gelang, sollte den beiden Italienern Matteo Ricci und Michele Ruggieri gelingen, die 1583 ins abgeschlossene Reich der Mitte vordrangen und dort in Anknüpfung an die konfuzianischen Klassiker die Religion des »Herrn des Himmels« (Tien-chu) verbreiteten. Ebenso hielten es ihre bedeutenden Nachfolger Adam Schall von Bell aus dem Rheinland und Ferdinand Verbiest aus Belgien, die in weitgehender Toleranz für chinesische Werte und Anpassung an die Kultur eine Mission »von

¹¹ Vgl. Rita HAUB / Julius OSWALD (Hgg.), *Franz Xaver – Patron der Missionen*. Festschrift zum 450. Todestag (Jesuitica 4), Regensburg 2002.

¹² M. SIEVERNICH, *Homo jesuiticus*, in: *Der neue Mensch. Perspektiven der Renaissance* (Eichstätter Kolloquium Bd. 9), hg. von Michael SCHWARZE, Regensburg 2000, 53–78.

¹³ Vgl. W. REINHARD, Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem, in: *Historische Zeitschrift* 223 (1976), 529–590; Klaus SCHATZ, Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission, in: *Stimmen der Zeit* 220 (2002), 383–396.

¹⁴ J. F. MORAN, *The Japanese and the Jesuits*. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan, London; New York 1996; É. DUCORNET: *Matteo Ricci, le lettré d'occident*, Paris 1992; I. G. ŽUPANOW, *Disputed mission. Jesuit experiments and Brahmanical knowledge in seventeenth-century India*, New Delhi 1999; P. C. PHAN, *Mission and catechesis. Alexandre de Rhodes and inculcation in seventeenth-century Vietnam*, Maryknoll 1998.

oben« (Kaiser, hohe Beamte, Gelehrte) unternahmen und dabei auch die europäische Wissenschaften und Technologie zum Einsatz brachten. Im indischen Raum sind die Akkomodationsbestrebungen zu nennen, die Roberto de Nobili als römischer »Sanyassin« im Dialog mit den Brahmanen oder die Jerónimo Xavier (1549–1617) am Hof des Großmoguls unternahmen. Mit ähnlicher Methode missionierte Alexandre de Rhodes (1593–1660) im alten Annam, dem heutigen Vietnam. Auf dem amerikanischen Kontinent¹⁵ ist in Luso-Amerika exemplarisch José de Anchieta (1534–1597) zu nennen, der als großer Dichter und Linguist zum »Kirchenvater« Brasiliens wurde, in Hispano-Amerika José de Acosta (1540–1600), der in Peru ein nachhaltig wirkendes Missionshandbuch verfasste und in der Neuzeit erstmals von der »Evangelisierung« (evangelizatio) sprach. Diese und zahlreiche andere Jesuitenmissionare machten in der Regel einen positiven Bezug des Christentums zum jeweiligen kulturellen Kontext zum Kern ihrer missionarischen Bemühungen.

Die ursprüngliche Sendung in der Gesellschaft Jesu äußerte sich also auch in der vielfältigen Missionstätigkeit auf allen Kontinenten, aber auch in den theoretischen Versuchen, die Sendung des Christentums in den jeweiligen Epochen und kulturellen Räumen so zu durchdenken, dass neue Synthesen möglich waren. Zwar waren die knapp zweihundert Jahre nach der Wiedererrichtung des Ordens (1814) theoretisch nicht so kreativ wie die gut zweihundert Jahre der »alten« Gesellschaft Jesu bis zu ihrer Aufhebung (1773), doch gilt auch für die Gegenwart, dass nicht nur zahlreiche Jesuiten im Dienst der »jungen Kirchen« tätig sind, sondern auch nachhaltige Impulse für das Verständnis der Mission nach dem II. Vatikanischen Konzil vom Orden ausgegangen sind.

Auf der praktischen Ebene ist die Gesellschaft Jesu mit ihren 21.000 Mitgliedern (2001) weltweit in über 90 eigenständige »Provinzen« in über 120 Ländern organisiert, die ihrerseits durch personellen, materiellen und spirituellen Austausch missionarisch miteinander verbunden und ein System von Partnerschaften ausgebildet haben. So haben die beiden deutschen Jesuitenprovinzen ihre besondere Verantwortung für Partnerprovinzen in Afrika und Asien dadurch wahrgenommen, dass bis in die jüngste Vergangenheit deutsche Jesuiten vor allem in Indien (seit 1858), Japan (seit 1908), Zimbabwe (seit 1935, damals noch Rhodesien) und Indonesien (seit 1960) tätig sind.¹⁶ Diese Gruppe umfasste im Jahr 2000 über 70 Personen, wird jedoch aufgrund des Altersdurchschnitts zurückgehen, so dass dieses personelle Engagement langsam ausklingen wird. Dies hängt nicht nur mit dem Mangel an Nachwuchs in Deutschland und dem Umbruch der Missionsidee zusammen, sondern auch mit der Tatsache, dass etwa indische Provinzen des Ordens über einen so großen Nachwuchs verfügen, dass sie bereits ihrerseits Missionare aussenden.

¹⁵ *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Colégio das Artes da Universidade 1548–1998, coord. S. Tavares de PINHO, L. de Nazaré FERREIRA, 3 Bde., Porto 2000; C. M. BURGALETA, *José de Acosta (1540–1600). His life and thought*, Chicago 1999; M. SIEVERNICH, Die Jesuitenmissionen in Amerika (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung, in: *Theologie und Philosophie* 76 (2001), 551–567.

¹⁶ Heutige Jesuitenmissionare wie Josef Neuner (Indien), Franz Magnis-Suseno (Indonesien) oder Luis Gutheinz (Taiwan) beschreiben ihre Sicht in: R. HAUB, *Franz Xaver. Aufbruch in die Welt*, Limburg 2002, 88–119.

Auch wenn die personelle Unterstützung ausklingt, so klingt doch die materielle und geistige Unterstützung keineswegs aus, sondern nimmt im Gegenteil neue Formen des Austauschs an. In der »Missionsprokur der deutschen Jesuiten« mit Sitz in Nürnberg haben die deutschen Provinzen ihr missionarisches Engagement institutionalisiert.¹⁷ Sie unterstützt vorrangig die missionarische Tätigkeit der Jesuiten und ihrer pastoralen, sozialen und pädagogischen Institutionen in den genannten Ländern, doch beschränkt sie sich nicht mehr auf diese Länder, sondern versteht sich als kleiner globaler Akteur, der für Projekte schnell aktive Hilfe leisten kann. Dabei kann es sich um Projekte der Katechese oder Evangelisierung handeln, um Bildungs- und Inkulturationsprojekte, um Stipendien zur Ausbildung von jungen Jesuiten oder um Aufbauhilfe für lokale Kirchen, um Hilfe bei Verfolgungssituationen oder für Flüchtlinge (*Jesuit Refugee Service*), um ländliche Entwicklung, Straßenkinderprogramme oder Gesundheitsprojekte.

Auf über 100.000 Spenderinnen und Spender sowie ein wachsendes Spendeaufkommen gestützt, kann die Missionsprokur zahlreiche Projekte unterstützen, in der Mehrzahl in Asien und Lateinamerika. Dabei ist sie international und weltkirchlich vernetzt und durch lokale Bindung der Projekte eng und partnerschaftlich mit den Adressaten verbunden. Auch sieht sie wie die großen kirchlichen Hilfswerke eine Vermittlungsfunktion zwischen den lokalen Kirchen in den betreffenden Ländern und der Kirche in Deutschland. Über ähnliche Institutionen zur Förderung weltkirchlicher und missionarischer Belange verfügen auch die anderen Provinzen. Über dieses praktische Engagement der Missionsprokuren hinaus sind in den letzten Jahrzehnten im Orden bestimmte Leitideen entstanden und Grundoptionen formuliert worden, die innerhalb der Gesellschaft Jesu zum verbindlichen Programm erhoben wurden, aber auch weit darüber hinaus Wirkung entfaltet haben.

4. Leitidee der Inkulturation

Zu den missionarischen Leitideen, welche die nachkonziliare Kirche am nachhaltigsten geprägt haben, dürfte der Begriff der »Inkulturation« gehören, der schnell Eingang in lehramtliche Äußerungen und theologische Reflexionen finden und eine breite Wirkungsgeschichte entfalten sollte. Dabei spielten die obersten legislativen und exekutiven Instanzen des Ordens eine entscheidende Rolle, d.h. die »Generalkongregation« des Ordens als oberstes gesetzgebendes Organ, das die programmatischen Leitlinien festlegt, und der »General« genannte Generalobere, insbesondere Pater Pedro Arrupe (1907–1991).

Der Neologismus »Inkulturation«¹⁸ bezeichnet in ähnlicher Weise wie die bis dahin üblichen Begriffe wie Akkommodation oder Adaptation die Verhältnisbestimmung des

¹⁷ Weitere Information im Internet: www.jesuiten.org/mission (April 2002). Das informierende Magazin *weltweit* erscheint viermal jährlich.

¹⁸ Zur Grundinformation vgl. H. WALDENFELS, Inkulturation, in: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, hg. von U. RUH / A. SEEBER, Freiburg 1986, 169–173; K. J. RIVINIUS, Inkulturation, in: *Stimmen der Zeit* 212 (1994), 687–696; P. SCHINELLER, *A handbook of inculturation*, New York; Mahwah 1990.

Christentums zu den Kulturen. Dass die Impulse aus der Gesellschaft Jesu kamen, ist angesichts ihrer langen und interkulturellen Erfahrungen auf diesem Gebiet nicht verwunderlich.

Im spezifischen Sinn bedienten sich schon in den 50er Jahren der belgische Missionswissenschaftler und Jesuit Joseph Masson und andere Kollegen dieses Begriffs und verstanden darunter die Einwurzelung oder Einpflanzung der christlichen Botschaft in nichtchristliche Kulturen. Allerdings schwankte die Terminologie zwischen den Begriffen der Akkulturation und der Inkulturation.¹⁹ Im Zusammenhang der Konzilsdiskussion um eine Öffnung der Kirche zu den Kulturen sprach Masson, wenn auch eher beiläufig, von der Notwendigkeit eines »vielgestaltig inkulturierten Katholizismus« (*catholicisme inculturé d'une façon polymorphe*).²⁰

Das Konzil verwendete den Begriff der Inkulturation zwar nicht, doch hatte es sehr wohl die Sache im Blick, als es etwa die »angepasste Verkündigung« (*accomodata praedicatio*) als »Gesetz der Evangelisierung« bezeichnet und jedem Volk die Fähigkeit zuschreibt, »die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen« (*Gaudium et spes* 44). Außerdem betont es die wechselseitige Bereicherung der Kirchen und Kulturen (*Gaudium et spes* 58) und die Aufgabe, die in jedem sozio-kulturellen Großraum zur theologischen Besinnung anspornt (*Ad gentes* 22).²¹

Ein gutes Jahrzehnt später verhalf die 1974/75 in Rom tagende 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu dem neuen Begriff zum Durchbruch. Die Sache wurde zunächst unter verschiedenen Begriffen verhandelt, doch wollte man weder auf alte Begriffe wie »Akkommodation« zurückgreifen noch neuere wie »Indigenization« oder schon belegte wie »Akkulturation« verwenden. Daher knüpfte man an den englischen Begriff der »enculturation« an, mit dem der amerikanische Kulturanthropologe Melville J. Herskovits den Eintritt eines Individuums in eine Kultur und seine Fähigkeit sich darin auszudrücken bezeichnete, und wandte ihn analog auf den Eintritt der Kirche in eine Kultur an. Dabei wandelte sich der Begriff auf dem Umweg über die lateinische Übersetzung (*incultratio*) in »inculturation«. Allerdings wird man berücksichtigen müssen, dass auch die asiatischen Bischöfe in ihrem auf der Vollversammlung der *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC) verabschiedeten Dokument vom 27. April 1974 in Taipei von der inkulturierten Kirche sprachen: »The local church is a church incarnate in a people, a church indigenous and inculturated.«²²

Das endgültige Dokument, eines der an den Orden gerichteten Dekrete, fordert dann die Inkulturation, verstanden als »Inkarnation des Evangeliums« in den kulturellen Werten der

¹⁹ Vgl. *Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIX^e semaine de missiologie Louvain 1959* (Museum Lessianum, section missiologique 40), Brüssel 1959.

²⁰ J. MASSON, L'Eglise ouverte sur le monde, in: *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962), 1032–1043, hier 1038.

²¹ Zur Entwicklung des Begriffs vgl. François GUILMETTE, L'apparition du concept d'inculturation. Une réception de Vatican II, in: *Mission. Journal of mission studies* (Ottawa) 2 (1995), 53–78.

²² *For all the peoples of Asia, Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991*, edited by G. B. ROSALES / C. G. ARÉVALO, Maryknoll (New York), Diliman (Quezon City) 1992, 14 (Statement of the General Assembly Nr. 12).

einzelnen Völker, besonders in Asien und Afrika, aber auch in den nicht mehr christlich zu nennenden westlichen Ländern und den von atheistischen Ideologien beherrschten östlichen Ländern. Neben dem Dialog mit dem Erbe der großen nichtchristlichen Traditionen plädierten die Patres auch für eine Inkulturation hinsichtlich der neuen universellen Werte, die sich aus dem internationalen Austausch ergeben (32. GK, Dekret 4, Nr. 53–55).²³ Auf der Generalkongregation war das Thema freilich eines unter vielen und stand im Schatten anderer Fragestellungen, die vordringlicher erschienen, wie vor allem das Binom von Glaube und Gerechtigkeit. Doch erkannte man die Brisanz des Themas, ohne es ausdiskutieren zu können. Daher beauftragte die Generalkongregation den damaligen Generaloberen des Ordens, Pedro Arrupe SJ, das Thema in einer Unterweisung über die Inkulturation aufzugreifen und zu vertiefen (32. GK, Dekret 5, Nr. 2).

Dieser Aufgabe unterzog sich der General in einem Brief vom 14. Mai 1978 an die ganze Gesellschaft Jesu. Darin bestimmte er auf dem Hintergrund der ignatianischen Spiritualität und des jesuitischen Anpassungsprinzips das fundamentale Prinzip folgendermaßen:

»Inkulturation ist die Gestaltwerdung des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem gegebenen kulturellen Milieu, in solcher Weise, dass diese Erfahrung nicht nur in Elementen zum Ausdruck kommt, die der betreffenden Kultur eignen (das allein wäre nur eine oberflächliche Anpassung), sondern dass sie ein Prinzip wird, das die Kultur beseelt, leitet und zur Einheit bringt, indem sie diese umwandelt und erneuert, so dass eine ›neue Schöpfung‹ daraus wird.« (Inculturation is the incarnation of Christian life and of the Christian message in a particular cultural context, in such a way that this experience not only finds expression through elements proper to the culture in question (this alone would be no more than a superficial adaptation), but becomes a principle that animates, directs and unifies the culture, transforming and remaking it so as to bring about a new creation.) Dabei betont der Jesuitengeneral, dass die Notwendigkeit der Inkulturation universal sei, also nicht nur für die bisher kaum christianisierten Länder gelte, sondern auch für die schon lange christianisierten Länder, »wenn wir mit der Botschaft des Evangeliums den modernen Menschen erreichen wollen. Es wäre ein gefährlicher Irrtum, wollte man leugnen, dass diese Gebiete eine Re-Inkulturation des Glaubens brauchen.«

Über seinen Brief hinaus ließ der General ein unter seiner Leitung verfasstes Arbeitspapier zum Thema erscheinen, das zwar keine programmatiche Erklärung darstellt, aber durchaus offiziösen Charakter besitzt. Dieses Papier definiert in ähnlicher Akzentsetzung Inkulturation als »that effort which the church makes to present the message and values of the Gospel by embodying them in expressions that are proper to each culture, in such a way that the faith and Christian experience of each local church is embedded, as intimately and deeply as possible, in its own cultural context.« Das Papier hebt vor allem auf die Vielgestaltigkeit der Inkulturation ab, die nicht nur ethnische Gruppen, sondern auch die

²³ Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, hg. von der PROVINZIALSKONFERENZ DER ZENTRALEUROPAISCHEN ASSISTENZ, München 1997. Im folgenden im Text zitiert unter dem Sigel GK (= Generalkongregation) sowie Nummer und interne Zählung des Dekrets.

Welt der Wissenschaft betreffe. Theologisch wird die Inkulturation nach dem Modell der Inkarnation gedacht, aber auch das pfingstliche Moment der Annahme jedes Volkes und jeder Kultur herangezogen sowie Einzelfragen diskutiert, wie etwa der Prozess der Inkulturation und die sich ergebenden Schwierigkeiten.²⁴

Pedro Arrupe, der vor seinem römischen Amtsantritt Missionar in Japan gewesen war und als solcher die Atombombe auf Hiroshima miterlebte, hat sich vielfach zu missions-theologischen Fragen geäußert, angefangen von einer Intervention auf dem II. Vatikanischen Konzil, als er bei der Diskussion um das Schema XIII (später *Gaudium et spes*) über den Atheismus sprach (27. Sept. 1965), bis zu Äußerungen über die Inkulturation der Katechese auf der vierten römischen Bischofssynode (1977).²⁵ Das aus diesen Beratungen hervorgegangene nachsynodale Apostolische Schreiben »*Catechesi Tradendae*« (1979) schwankt zwar noch terminologisch zwischen »Akkulturation oder Inkulturation«, greift aber Thema und Begrifflichkeit auf, um die »Inkarnierung der Botschaft in den Kulturen« zu umschreiben (Nr. 53). Damit war der erste Schritt der lehramtlichen Rezeption getan, dem der lateinamerikanische Episkopat in seinem Dokument von Santo Domingo (1992) ebenso folgen sollte wie die Missionsencyklika »*Redemptoris Missio*« (1995) Johannes Pauls II., die nun wie selbstverständlich von Inkulturation spricht. Neben dem persönlichen Zeugnis, der Bildung von Ortskirchen (plantatio), den kirchlichen Basisgemeinden und dem interreligiösen Dialog bezeichnet das Dokument auch die Inkulturation als einen der Wege der Mission und bestimmt sie als »innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in verschiedenen Kulturen« (Nr. 52). Auch die Internationale Theologenkommission nahm sich in den 80er Jahren des Themas an und veröffentlichte ein Dokument, welches das Verhältnis von Glaube und Inkulturation im Hinblick auf die Heilsgeschichte, aber auch auf die Fragen der modernen Zeit hin reflektiert.²⁶

Da das Christentum kulturell niemals »nackt« daherkommt, sondern immer in kultureller Vermittlung, d.h. als Kultur, die auf eine andere Kultur trifft, geht es bei der Inkulturation nicht um eine Begegnung zwischen einem kulturlosen, »reinen« Christentum und religionslosen »reinen« Kulturen. Vielmehr geht es um einen Hineingang in die fremden Kulturen, ohne deren Andersheit zu zerstören, wie denn das II. Vatikanum betonte, »dass aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde« (*Lumen gentium* 17).

²⁴ Die Texte des Briefes von Pedro Arrupe und des Arbeitspapiers in drei offiziellen Sprachen in: *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XVII (1977–1979), 229–309, hier 257 und 266; deutsche Übersetzung des Briefes »Über die Inkulturation«, in: P. ARRUE, *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ*, Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983), hg. von H. ZWIEFLHOFER, München 1987, 240–248, hier 241.

²⁵ P. ARRUE, Catequesis e inculturación, in: DERS., *La iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao / Santander 1982, 241–245; vgl. den Kommentar von A. EXELER, *Katechese in unserer Zeit*. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode, München 1979, 149–151.

²⁶ COMMISSION THEOLOGICA INTERNATIONALIS, Fides et inculturatio, in: *Gregorianum* 70 (1989), 625–646.

Diesen osmotischen Prozess definierte der in Rom lehrende niederländische Jesuit Arij Roest-Crollius folgendermaßen: »Die Inkulturation der Kirche ist die Integration der christlichen Erfahrung einer lokalen Kirche in die Kultur des jeweiligen Volkes, und zwar so, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, sondern auch eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, orientiert und erneuert, und auf diese Weise zu einer neuen Einheit und Gemeinschaft beiträgt, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern auch als eine Bereicherung der Gesamtkirche.«²⁷

In diesem Prozess sind die drei Momente der Begegnung und Übersetzung, der Auseinandersetzung und Unterscheidung sowie der neuen Synthese zu unterscheiden. Überdies werden zwei Aspekte des einen Prozesses hervorgehoben: eine eher rezeptive Inkulturation *ad intra*, bei der Elemente der Kultur kirchlich übernommen werden, und eine eher produktive Inkulturation *ad extra*, bei der es um aktive Kulturgestaltung seitens der Kirche geht.²⁸

Mit der Kategorie der Inkulturation hat die Gesellschaft Jesu einen nachhaltigen Beitrag zum Verständnis der Mission in der Gegenwart geleistet, zumal diese Kategorie angesichts der Exkulturation des Christentums in Europa und des Neuarrangements religiöser Traditionen auch in der Situation der späten Moderne Anwendung finden kann und muss.

5. Dienst an Glauben und Gerechtigkeit

Hinsichtlich der missionarischen Leitideen hat den Jesuitenorden nicht nur die Inkulturationsfrage bewegt, vielmehr wurden während der Beratungen der schon erwähnten 32. Generalkongregation weitere programmatische Leitkategorien kreiert, die in ihrer Wirkung im Orden und darüber hinaus die Inkulturationsfrage zunächst in den Schatten stellten. Zwar wird die Inkulturation als notwendige Voraussetzung zur Verkündigung des Evangeliums in den verschiedenen Nationen, Gruppen, Klassen und Milieus angesehen (32. GK, Dekret 4, Nr. 36), doch das beherrschende Thema war das Binom des Einsatzes für den Glauben und die Gerechtigkeit. Die versammelten Patres sahen im Zuge der Zeit in der Ungerechtigkeit eines der Haupthindernisse für den Glauben und seine Verbreitung und konnten sich dabei auf die vorangegangene 31. Generalkongregation (1966) berufen, die den Auftrag des Papstes Pauls VI. zur Auseinandersetzung mit dem Atheismus aufgriff und ausdrücklich auch in den »sozialen Ungerechtigkeiten« in den Entwicklungsländern eine Ursache für die Verbreitung atheistischer Lehren sah (31. GK, Dekret 3, Nr. 3). Auf diesem Hintergrund

²⁷ »The inculturation of the Church is the integration of the Christian experience of a local Church into the culture of its people, in such a way that this experience not only expresses itself in elements of this culture, but becomes a force that animates, orients and innovates this culture so as to create a new unity and communion, not only within the culture in question but also as an enrichment of the Church universal.« A. A. ROEST CROLLIUS, What is so new about inculturation, in: *Gregorianum* 59 (1978), 721–738, hier 735.

²⁸ A. A. ROEST CROLLIUS: Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um End- und Inkulturation, in: A. und Chr. LIENKAMP (Hgg.), *Die »Identität« des Glaubens in den Kulturen*. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand, Würzburg 1997, 17–29, hier 21–26.

fällten sie ein knappes Jahrzehnt später auf der 32. Generalkongregation (1974/75) die Grundentscheidung, »dass die Teilnahme am Kampf für Glauben und Gerechtigkeit das ist, was den Jesuiten in unserer Zeit ausmacht« (32. GK, Dekret 2, Nr. 3).²⁹

Diese Entscheidung, die etwas vom umstrittenen zeitgenössischen Kontext des Befreiungsparadigmas spüren lässt, prägte ein berühmt gewordenes Dekret dieser Generalkongregation, das die Sendungen der Jesuiten heute als »Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit« umschrieb.³⁰ Diese fundamentale Option beruft sich einerseits theologisch auf die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe: »Evangelisierung ist Verkündigung des Glaubens, der in der Nächstenliebe wirksam wird. Sie kann nicht verwirklicht werden ohne die Förderung der Gerechtigkeit.« (Dekret 4, Nr. 28)

Zum anderen stellt sie auch die strukturelle Frage, die immer wieder anklingt: »In einer Welt, in der man jetzt die Macht der sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen erkennt und deren Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten entdeckt, ist Dienst am Evangelium auch Veränderung der Strukturen.« (Dekret 4, Nr. 31)

Auch die in dieser Dekade entwickelte Befreiungsrhetorik, die für Lateinamerika von Gustavo Gutiérrez und anderen entfaltet wurde,³¹ spiegelt sich in den Texten wider, wenn es heißt: »Die Veränderung der Strukturen mit dem Ziel, die Menschen materiell und spirituell zu befreien, ist deshalb eng verknüpft mit dem Werk der Evangelisierung.« (Dekret 4, Nr. 40)

Über solche Einzelaussagen hinaus wird sogar die ursprüngliche Inspiration der Gesellschaft Jesu, nämlich die »Verteidigung und Verbreitung des Glaubens, um der Kirche jeden Dienst zu leisten, der zur Ehre Gottes und zum allgemeinen Wohl beitragen könnte«, befreiungstheologisch reformuliert. Denn das Heil der Seelen der Nächsten zu suchen heiße in »moderner Sprache ausgedrückt: die völlige Befreiung des Menschen, die zu einer Teilnahme am Leben Gottes führt« (Dekret 2, Nr. 11). Darüber hinaus müsse man das Übel auch an der Wurzel packen, im Herzen des Menschen. Schließlich werden unter dieser Rücksicht die stärkere Einfügung in die Welt, die engere Kooperation mit anderen Christen und Nichtchristen gefordert sowie der soziale Einsatz und die Solidarität mit den Armen.

Im Rahmen des Befreiungsparadigmas haben in Lateinamerika eine Reihe von einflussreichen Jesuitentheologen die Frage nach der Mission der Kirche gestellt und verschiedene Antworten herausgearbeitet, die von den theologischen Entwicklungen des Subkontinents geprägt waren und diesen zugleich mitprägten. Dazu gehörte der inzwischen verstorbene uruguayische Theologe Juan Luis Segundo, der für eine Befreiung der Theologie plädierte und ein eher elitistisches Konzept entwickelte. Ignacio Ellacuría, der als Rektor der Zentralamerikanischen Universität (El Salvador) zusammen mit anderen Jesuiten 1989 ermordet wurde, entwickelte auf dem Hintergrund der Philosophie Zubiris das Konzept einer »historisch befreienenden Mission« der Kirche, während der Argentinier Juan Carlos

²⁹ I. CAMACHO, La opción fe-justicia como clave de evangelización en la Compañía de Jesús y el Generalato del Padre Arrupe, in: *Manresa* 62 (1990), 219–246.

³⁰ Vgl. J.-Y. CALVEZ, *Foi et justice. La dimension sociale de l'évangélisation*, Paris 1985.

³¹ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*. Perspectivas, Salamanca 1972; dt. *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973; 10. erweiterte und neubearbeitete Auflage 1992.

Scannone die Volksreligiosität zum hermeneutischen Ort der Mission macht, die vor den Herausforderungen einer gerechteren Gesellschaft, einer zur Transzendenz offenen Kultur und einer Überwindung der eindimensionalen technisch-wissenschaftlichen Rationalität steht. Auch der Brasilianer Marcello de Carvalho Azevedo ist für die Frage der Kultur sensibel und bestimmt die Mission der Kirche auf dem Hintergrund der brasilianischen Entwicklung als inkulturierte und befreiende Evangelisierung. All diese Positionen umkreisen mit unterschiedlichen Akzenten den Zusammenhang von Glaube und Gerechtigkeit, wobei insbesondere die beiden letztgenannten Autoren die Frage der Kultur ins Spiel bringen und damit der Erweiterung des Binom von Glauben und Gerechtigkeit vorarbeiten.³²

Die heiß umkämpfte Option für Glaube und Gerechtigkeit sollte nicht nur ordensintern Geltung beanspruchen, sondern auch über den Orden hinaus wirken. Ein Beispiel dieser Erweiterung des Adressatenkreises ist die engagierte Rede, die Pater Pedro Arrupe anlässlich des 50jährigen Jubiläums der Hochschule Sankt Georgen zu Frankfurt am 21. November 1976 in der Paulskirche gehalten hat und in der er den Dienst am Glauben und die Verwirklichung der Gerechtigkeit als Ausdruck eines radikal gelebten Glaubens und als Aufgabe für die »europäischen Christen« beschrieb.³³

Die 33. Generalkongregation des Ordens im Jahr 1983 hatte vor allem die Aufgabe, den Rücktritt des erkrankten Generaloberen Pedro Arrupe anzunehmen und einen neuen General zu wählen, den Niederländer Peter-Hans Kolvenbach. Darüber hinaus aber bekräftigte sie zwar das programmatische Binom von Glaube und Gerechtigkeit, äußerte sich aber auch dahingehend kritisch, dass dessen Auslegung bisweilen einseitig und unausgewogen gewesen sei und dass diese Einseitigkeiten Spannungen hervorgerufen hätten. Auch könne weder Spiritualismus noch diesseitiger Aktivismus der unverkürzten Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt dienen. Überdies beklagten die versammelten Patres, »dass wir nicht immer klar vor Augen hatten, dass wir die soziale Gerechtigkeit im Licht der ›Gerechtigkeit des Evangeliums‹ anstreben müssen, die gleichsam ein Sakrament der Liebe und Barmherzigkeit Gottes ist« (33. GK, Dekret 1, Nr. 32). Damit war die Richtung eingeschlagen, welche die nächste Generalkongregation aufgreifen und vertiefen sollte: die stärkere Rückbindung der sozialen Gerechtigkeit an die Gerechtigkeit des Reiches Gottes (Mt 6,33).

In der Zwischenzeit aber gab der neue Generalobere Peter-Hans Kolvenbach weiterführende Impulse zum heutigen Verständnis der Sendung der Gesellschaft Jesu und der Option für Glaube und Gerechtigkeit. In einer programmativen Ansprache an die Versammlung aller Provinziäle in Loyola (1990) bestimmte er als Hauptaufgabe das Werk der Evangelisierung, deren integraler Bestandteil die Förderung der Gerechtigkeit sei. Darüber hinaus

³² V. MENÉNDEZ MARTÍNEZ, *La misión de la iglesia*. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955–1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús (Tesi Gregoriana, Serie Teología 80), Rom 2002.

³³ P. ARRUE, Glaube und Gerechtigkeit als Auftrag der europäischen Christen, in: DERS.: *Im Dienst des Evangeliums*. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983), hg. und eingel. von H. ZWIEFELHOFER, München 1987, 384–392.

aber betonte er, dass die Inkulturation und der interreligiöse Dialog unabdingbare Aspekte dieser Aufgabe seien.³⁴ Damit klingen schon die wesentlichen Elemente an, die zum neuen missionarischen Leitbild des Ordens beitragen sollten.

6. Glaubensdienst durch Gerechtigkeit, Inkulturation, Dialog

Die 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, die 1995 in Rom zusammentrat, hat nicht nur eine Vielzahl von ordensinternen Regelungen verabschiedet, sondern ragt vor allem dadurch heraus, dass sie die Leitidee der Inkulturation in das Binom von Glaube und Gerechtigkeit integrierte und mit der Forderung nach dem interreligiösen Dialog so verknüpfte, dass auf diese Weise ein neues missionarisches Selbstverständnis entstand.³⁵ Zum einen verankerte die Generalkongregation die Sendung des Ordens theologisch in der Sendung Christi und der Kirche und verbindet diese ausdrücklich mit der ignatianischen Idee der Pilgerschaft. Zum anderen vertieft sie das Binom des Dienstes am Glauben und der Förderung der Gerechtigkeit um die Dimensionen der Inkulturation und des interreligiösen Dialogs, die zwar bei anderen Gelegenheiten immer wieder Erwähnung gefunden, aber keinen systematisch bedeutsamen Stellenwert erlangt hatten (vgl. 32. GK, Dekret 4, Nr. 37 und 54).

Das Einleitungsdekret der 34. Generalkongregation, die 1995 in Rom zusammentrat, gibt die Richtung vor, wenn es die Sendung der Jesuiten als Dienst an der Sendung Christi in der Kirche und in der Welt von heute beschreibt und diese Tätigkeit christologisch begründet und spirituell als Pilgerschaft im ignatianischen Sinn versteht (34. GK, Dekret 1). Die Gesellschaft Jesu sieht sich heute »an den Scheidewegen kultureller Konflikte, sozialer und ökonomischer Auseinandersetzungen, religiösen Wiedererwachens und neuer Möglichkeiten zur Verkündigung der Frohen Botschaft an die Völker überall auf der Erde« (34. GK, Dekret 2, Nr. 2), namentlich in Afrika, Asien und Ozeanien, Lateinamerika, in den ehemals kommunistischen Ländern, in Westeuropa und Nordamerika. Als Ursprung der einen komplexen Sendung in aller Vielfalt der Situationen gilt die Erfahrung des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der ruft und mit seiner Kraft begleitet. Nach dieser christologischen Verankerung werden die Dimensionen der Sendung vertieft und erweitert.

Zum einen findet eine fast unmerkliche, aber fundamentale Vertiefung des Verständnisses der Gerechtigkeit statt, insofern diese mit biblischer Konnotation als »Gerechtigkeit des Gottesreiches« ausgelegt (34. GK, Dekret 2, Nr. 14) wird. Hatte die 32. Generalkongregation primär die soziale Gerechtigkeit im Auge, auch wenn auf Intervention von Pater Carlo Martini, dem späteren Kardinalerzbischof von Mailand, ein Passus mit dem Verweis

³⁴ P.-H. KOLVENBACH, Discours d'ouverture du P. General «de statu Societatis», in: *Acta Romana Societatis Iesu*, vol XX, fasc. 3 (1990), Rom 1991 447–490, hier Nr. 8, 14–16, 20–24; span. in: P.-H. KOLVENBACH, *Selección de escritos 1983–1990*, o. O. (Madrid) 1992, 213–252.

³⁵ Vgl. C. STARKLOFF, Pilgrimage re-envisioned. Mission and culture in the last five General Congregations, in: *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 32 (2000) Heft 5, 1–30.

auf die »Gerechtigkeit des Evangeliums« als Frucht des Heiligen Geistes eingefügt wurde (32. GK, Dekret 4, Nr. 18). In dieser biblischen Linie werden nun ökonomische Engführungen der Gerechtigkeit korrigiert, denn die neue Idee der Gerechtigkeit umfasst nicht nur »strukturelle Veränderungen in der sozio-ökonomischen und politischen Ordnung«, sondern »übersteigt die Vorstellungen von Gerechtigkeit, die aus Ideologien, Philosophie oder bestimmten politischen Bewegungen herstammen, die niemals einen angemessenen Ausdruck dessen bieten können, was die Gerechtigkeit des Reiches Gottes beinhaltet« (34. GK, Dekret 3, Nr. 4 und 5). Zu den dabei neu entdeckten Dimensionen der Gerechtigkeit gehören die schon früher erwähnten Menschenrechte, aber auch die gegenseitige Abhängigkeit, eine Kultur des Lebens, das ökologische Gleichgewicht und solidarische Gemeinschaften, wobei als besonders dringende Probleme Ausgrenzung und Exklusion genannt werden (Afrika, indigene Bevölkerung, Flüchtlinge).

Zum anderen wird das derart vertiefte Binom von Glaube und Gerechtigkeit auf doppelte Weise erweitert. Danach steht »das Ziel unserer Sendung (Dienst am Glauben) und ihr besonderes Merkmal (Glaube, der die Gerechtigkeit des Gottesreiches sucht) in dynamischer Verbindung mit der inkulturierten Verkündigung des Evangeliums und dem Dialog mit anderen religiösen Traditionen als integralen Dimensionen der Evangelisierung« (Dekret 2, Nr. 15). Damit wird also der Glaubensdienst, die Verkündigung des Evangeliums auf den jeweiligen sozialen, kulturellen und religiösen Kontext bezogen, und die Dimensionen der Gerechtigkeit, der Kultur, des Dialogs werden jeweils in eigenen Dekreten entfaltet. Bei der Verhältnisbestimmung von Sendung und Kultur sind nicht nur die großen kontinentalen Kulturen im Blick, sondern auch die kleinen indigenen Kulturen sowie die kritische postmoderne Kultur und die neuen Kultursynthesen der großen Städte, wie denn auch die »Stadt«, durchaus in ignatianischer Tradition,³⁶ als Symbol menschlicher Kultur und der eschatologischen Vollendung von Gott her gilt (Dekret 4). Das Dekret über den interreligiösen Dialog hebt angesichts des reichen ethnischen, kulturellen und religiösen Pluralismus vor allem auf die Dimensionen des Dialogs ab (Dialog des Lebens, Handelns, der religiösen Erfahrung und des theologischen Austausches) sowie auf die großen Weltreligionen und den religiösen Fundamentalismus (Dekret 5).

Die 34. Generalkongregation hat ihr missionarisches Leitbild in eine geradezu poetische Formel gefasst, welche die wesentlichen Dimensionen in ihrer wechselseitigen Verschränkung beschreibt (34. GK, Dekret 2, Nr. 19) und als eine Grundformel der Mission in der Gegenwart gelten kann:

- »Kein Dienst am Glauben ohne
 - Förderung der Gerechtigkeit
 - Eintritt in Kulturen
 - Offenheit für andere religiöse Erfahrungen.
- Keine Förderung der Gerechtigkeit ohne
 - Glauben mitzuteilen
 - Kulturen umzuwandeln
 - mit anderen Traditionen zusammenzuarbeiten.

³⁶ Vgl. M. SIEVERNICH, Ignatius von Loyola und die Städte der Welt, in: *Geist und Leben* 73 (2000), 164–179.

Keine Inkulturation ohne

sich über den Glauben mit anderen auszutauschen
Dialog mit anderen Traditionen
Einsatz für Gerechtigkeit.

Kein Dialog ohne

den Glauben mit anderen zu teilen
Kulturen zu bewerten
Sorge für Gerechtigkeit.«

Mit dieser Formel ist das Binom von Glaube und Gerechtigkeit endgültig zu einer umfassenderen Sicht hin weiterentwickelt worden, die den grundlegenden Dienst am Glauben in die sozialen, kulturellen und religiösen Dimensionen ausbuchstabiert. Diese Formel vermeidet einerseits eine Isolierung des Glaubensdienstes, als sei es mit einer bloßen Wiederholung katechetischer Formeln getan. Andererseits fordert sie die Vermittlung des Glaubensdienstes in die sozialen, kulturellen und religiösen Welten, in denen Rechenschaft von der christlichen Hoffnung zu geben ist (1 Petr 3, 15).

Diese neue Sicht hat auch der derzeitige General der Gesellschaft Jesu, Peter-Hans Kolvenbach, bekräftigt, als er in einer programmativen Rede an die in Loyola versammelten Provinziäle (2000) die »kreative Treue in der Sendung« (Creative fidelity in mission) hervorhob und im Sinn der 34. Generalkongregation bekräftigte, dass die »Mission« der Gesellschaft Jesu, der Dienst am Glauben, also die Evangelisierung, die drei unabdingbaren Dimensionen der Kultur, der Gerechtigkeit und des interreligiösen Dialogs umfasse.³⁷ Die bisherige Diskussion hat erwiesen, dass dieses Leitbild weit über die Gesellschaft Jesu hinaus geeignet ist, die missionarische Praxis und den missionstheologischen Diskurs zu bereichern.

Zusammenfassung: Aus der ignatianischen Idee der »Pilgerschaft« entwickelte die frühe Gesellschaft Jesu das Ideal der apostolischen Disponibilität und Mobilität gegenüber »Sendungen« des jeweiligen Papstes. Auf diesem Hintergrund wurde der erste Missionar des Ordens, Franz Xaver, nach Asien entsandt, wo er bei seinem Wirken in Indien, Indonesien und Japan in einem interkulturellen Lernprozess eine missionarische Praxis grundlegte, deren Leitideen in den weltweiten Missionen des Ordens weiterentwickelt wurden. Über praktische Hilfen hinaus hat die Gesellschaft Jesu nach dem II. Vatikanum eine Reihe von missionarischen Leitideen entwickelt, unter denen die der »Inkulturation« herausragt. Nach einer zeitweisen Dominanz des Binoms von Glaube und Gerechtigkeit wurde sie jedoch in eine integrale missionarische Konzeption eingebettet, nach welcher der Dienst am Glauben im Einsatz für Gerechtigkeit sowie durch Inkulturation und Dialog wirksam wird.

Summary: Departing from the Ignatian idea of »pilgrimage« the early Society of Jesus developed the ideal of apostolic disponibility and mobility according to the »missions« of the actual pope. The first missionary, Francis Xavier, was sent to Asia and worked in India, Indonesia and Japan, learning interculturally the leading ideas of a missionary practice which should be further developed by the

³⁷ Allocutio inauguralis P. Generalis »Fidélité créatrice dans la mission«, in: *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XXII, fasc. 5 (2000), Rom 2001, 713–753 (in Frz. Engl. Span.).

great missionaries of the Jesuit order. In the period after the Second Vatican Council, the Society of Jesus, besides practical help, proposed a number of missionary ideas among which »inculturation« played an eminent role. First dominated by the binom of faith and justice the principle of inculturation has been embedded in an integral formula according to which the ministry for the faith is working through justice, inculturation and interreligious dialogue.

Sumario: Partiendo de la idea ignaciana de la »peregrinación«, la primitiva Compañía de Jesús desarrolló el ideal de la disponibilidad y mobilidad apostólicas con relación a las »misiones« del Papa respectivo. Así fue enviado a Asia el primer misionero de la orden, Francisco Javier. Su trabajo en India, Indonesia y Japón supone una praxis misionera en medio de un proceso de aprendizaje intercultural. Sus ideas principales fueron desarrolladas después en las diferentes misiones de la orden a escala universal. Aparte de ayudas prácticas, la Compañía de Jesús ha desarrollado después del Concilio Vaticano II una serie de ideas misioneras fundamentales, entre las cuales sobresale la de la »inculturación«. Después de una preeminencia conyuntural del binomio fe-justicia, la inculturación ha sido anclada en una concepción integral de la misión como servicio a la fe a través de la justicia, de la inculturación y del diálogo interreligioso.

LAS PRIMERAS RELACIONES DEL COLEGIO ROMANO CON EL EXTREMO ORIENTE

von Jesús López-Gay SJ

En el 1551 podemos colocar la apertura de un Colegio de Jesuitas en Roma, origen del futuro Colegio Romano. Desde el comienzo tuvo un gran suceso, y en enero del 1552 escribía San Ignacio, »el Collegio va de bien en mejor«.¹ Los Papas, como Pío IV, mostraron una gran estima, finalmente Gregorio XIII (Papa desde 1572) dotó el Colegio sólidamente, como recordarán algunos alumnos que pasaron al Oriente. Ideológicamente, el Colegio Romano se fundaba sobre la IV Parte de las *>Constituciones<* ignacianas y sobre la *>Ratio Studiorum<* que progresivamente se fue perfeccionando, desde la primera redacción (1586), la segunda (1591–92), hasta la definitiva (1599).²

Los primeros contactos del Colegio Romano con el Extremo Oriente fueron a través de la presencia de algunos de sus alumnos privilegiados, y mediante ellos, con la introducción a un nivel científico de las ciencias matemáticas, astronómicas y geográficas, que se enseñaban en el Colegio Romano. No podemos olvidar la tradición científica iniciada por Cristóbal Clavius en el Colegio Romano. Clavius, que había sido recibido por San Ignacio en la Compañía, febrero 1555, estudió filosofía en Coimbra donde demostró sus dotes por la matemática. En 1563 intensificó en el Colegio Romano la enseñanza de las matemáticas que continuó por casi medio siglo. Muchos misioneros del extremo oriente fueron sus discípulos.³

Dos años después de la fundación del Colegio Romano, en 1553, existía ya una cátedra de »Mathesis (cum Geometria et Astronomia)«. Clavius comenzó a dirigir esta cátedra (1564–1571, 1576–1584, 1587 ss.), escribiendo libros que fueron llevados al oriente, Japón y China, y traducidos en lenguas orientales. Sus libros más divulgados fueron *In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco Commentarius*, Roma 1570, que pronto vio en Europa 20 ediciones, y su texto sobre *>Euclidis Elementorum libri XV<*, que ofrecía tantos elementos abstractos y aun concretos como las formas de hacer relojes, por ejemplo, relojes solares.⁴

¹ Para profundizar estas noticias, leer los tres primeros capítulos de Ricardo García VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma Analecta Gregoriana (vol. LXVI) 1954.

² *Ratio Studiorum*, es el vol.V de »Monumenta Paedagogica«, Roma (MHSI, vol. 129) 1986.

³ Cristoforo Klau, latinizado Clavius (1538–1612), nació en Bamberg (Alemania). Gozó de la estima de los Papas como Gregorio XIII y Sisto V. Entre sus amigos no podemos olvidar a Galileo Galilei quien vino a visitarle y discutir algunas de sus ideas (ver nota 7). El P. Ricci y otros misioneros de China, lo llamaban con el nombre de »Ting«, que en chino significa »clavo« (= Clavius). Una nota biográfica en *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci [...] editi a commentati da Pasquale M.D'Elia*, I, Roma 1942, p. 207, nota 3.

⁴ C. SOMMERVOGEL S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Première Partie: Bibliographie*, II, Bruxelles-París MDCCXCII, p. 1212 y ss. Las obras de Clavius aparecen ya citadas en las primeras redacciones de la *Ratio Studiorum*, o.c., pp. 110.117, 236.285, etc.

En general, los misioneros jesuitas de oriente (portugueses, españoles, alemanes e italianos) demostraron gran interés por las ciencias matemáticas y astronómicas, donde hay que incluir la cartografía y pronto encontraremos *mappamundi*.⁵ Los italianos encontraron en la próxima Universidad Gregoriana profesores insignes de estas materias, y siguiendo las normas del *padroado* de Lisboa se embarcaban para el oriente. Al mismo tiempo, mientras los nativos de las misiones americanas tenían un interés especial por las ciencias de la naturaleza, como la agricultura, los chinos y japoneses con un talento más metafísico querían profundizar las matemáticas y las artes del »cielo«. Desde el s.VII, existían en China dos escuelas de astronomía, la india y la propia de los mahometanos venida de Persia. En su tradición, los libros de aritmética eran más antiguos aún. Existía un terreno preparado para el diálogo con los misioneros que llegaban con una profunda formación científica. En China, que era tan grande, resultó difícil escoger puntos concretos para la enseñanza, y los misioneros se dirigieron hacia la corte del Emperador o a algunas grandes ciudades donde instalaron los puntos para un encuentro científico. En Japón, geográficamente mucho más pequeño, la erección de un Colegio (o Seminario) fue más fácil, y para el 1580 podemos individuar el de Arima, Funai, y Kawachinoura (1583), donde se escribieron los tres *>Compendia<*, uno de filosofía aristotélica (*De Anima*), otro de astronomía (*De Sphaera*), y el tercero de teología postridentina. Este Colegio fue un gran apoyo religioso y cultural de la misión, y el influjo o presencia de los profesores del Colegio Romano es clara.⁶

Ciertamente la personalidad de Clavius fue extraordinaria. Amigo de los Papas, como Gregorio XIII, quien le pidió su colaboración a la hora de reformar el calendario, hoy llamado gregoriano. En el archivo de la Universidad Gregoriana se conservan más de 280 cartas de Clavius, donde no faltan 4 cartas a Galileo Galilei, y 5 de Galileo a Clavius.⁷

Uno de los discípulos de Clavius fue el P. Alessandro Valignano (1539–1606), primero sacerdote y luego jesuita (1566) siendo General San Francisco de Borja. Después de los primeros votos, comenzó sus estudios de filosofía en el Colegio Romano. Entre sus compañeros recordemos a Claudio Acquaviva, futuro General de la Compañía, tan unido a las misiones del oriente, que aprobó el plan de trabajo de Valignano. Mientras estudiaba fue también maestro de novicios, (o mejor dicho, vicemaestro de novicios) y uno de éstos fue el famoso Matteo Ricci, y un joven español Pedro Ramón, figura providencial en la misión japonesa. Valignano fue Visitador de oriente, China y Japón, organizando estas misiones.⁸

⁵ Leeremos el nombre de algunos famosos misioneros alemanes e italianos astrónomos y cartógrafos, como von Schall, Marino Marini, etc., sin olvidar a los jesuitas portugueses astrónomos en oriente, Francisco RODRIGUES, *Jesuitas Portugueses astrónomos na China, 1582–1865*, Porto 1905.

⁶ Finalmente el Colegio terminó en Nagasaki (1598–1614), consultar los índices de J. F. SCHÜTTE, *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia*, Roma IHSI, 1968; Antoni J. UÇELER, *Jesuit Humanist Education in Sixteenth Century Japan*, dentro del vol. III de la edición crítica de los Compendios, que citaremos en la nota 23.

⁷ Una descripción en Edward C. PHILLIPS S.J., *The Correspondence of Father Chr. Clavius, S.J. preserved in the Archives of the Pontifical Gregorian University*, AHSI 8 (1939) 13–322. Otras noticias en R. García VILLOSLADA: *Storia del Collegio Romano*, o.c., p. 194ss. Galileo conservó siempre por Clavius una profunda gratitud, por haberle ayudado en su camino hacia el heliocentrismo.

⁸ Algunas de estas noticias en la introducción de J. L. Alvarez TALADRIZ a la magnífica ed. de la obra de A. VALIGNANO, *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), I, Tokyo, Monumenta Nipponica Monographs 1954.

En los momentos difíciles para sostener la provincia del Japón, sus colegios, etc., Valignano recordará la generosidad del Papa Gregorio XIII para con el Colegio Romano, »pues su Santidad con tanta liberalidad dio diez mil ducados de renta a un solo Seminario o Colegio Germánico, y otra tanta dio al Colegio Romano [...] con mucha más voluntad se puede esperar de su Santidad y Piedad que quiera dar esta renta y este caudal al Japón«.⁹ En el mismo año que Valignano escribía esta página, el Papa Gregorio XIII con la bula *Mirabilia Dei* concedía una pensión anual de 4.000 escudos de oro al Japón.¹⁰ Otro de los alumnos contemporáneos fue el P. Francesco Pasio (1554–1612) que estudió humanidad, retórica y filosofía en el Colegio Romano y después partió en el mismo año que Ricci, pero en distinta nave, para el oriente, organizando los estudios de los seminaristas de Japón.

El 18 de mayo 1611 se celebró en el Colegio Romano un acto académico en honor de Galileo Galilei, leyéndose parte de su *Sidereus Nuncius*. Uno de los estudiantes que intervinieron más entusiasmados fue Juan Adam Schall, alemán, que años más tarde hará de la ciencia astronómica un instrumento de apostolado en la corte del Emperador de China, y en Pekín entró en contacto con el rey de Corea.¹¹

Volvamos al extremo oriente, Japón y China, donde habían llegado los primeros jesuitas, entre éstos el P. Matteo Ricci, que llegó a Macao, agosto 1582, y un año después a Cantón, Shiuwing. Pronto buscó la colaboración de los científicos chinos y hablando de la fundación de la residencia de Shiuwing, 1584, dice: »avevano i Padri posto nella loro sala un mappamondo universale di tutto il mondo in nostra lettera«, y los chinos quisieron que fuera escrito en su lengua y »per questo, il Padre [Ricci] che sapeva mediocremente queste cose di matematica, per essere stato alcuni anni discepolo del P. Cristoforo Clavio quando stava in Roma, si pose a fare questa opera, e agiutato d'un letterato suo amico, e in breve fece un Mappa universale maggiore di quello che avevano in casa, con altre annotationi e dichiarazioni più a propósito della Cina«.¹² Es la primera vez que el P. Ricci habla de sus estudios »durante algunos años« (exactamente dos y medio) en el Colegio Romano, bajo Clavio. Fueron estudios de Filosofía y aritmética que incluía la geometría y astronomía.¹³ Un año después, noviembre 1585, escribía el P. Ricci, »non ho libri, se non la Sfera del P. Clavio e il Piccolomini«.¹⁴ En el 1591, como veremos, se habla de la traducción en chino del *Libro I degli Elementi di Geometria di Eucli*. Cuando llegó a Pekín, 1601 (le

⁹ *Sumario de las Cosas de Japón*, o.c., p. 338, dentro del cap. XXVII donde se habla »de los grandes gastos que se hacen en Japón y de la renta que es necesaria para llevar adelante esta empresa«.

¹⁰ Leo MAGNINO, *Pontificia Nipponica. Le relazioni tra la S. Sede e il Giappone attraverso i documenti Pontifici*. Parte prima. Roma 1947, p. 27, núm.13. La bula está firmada el 3 de junio 1583; se dice que esta suma se tomará »super collectoria iurium Camarae in Hispania«.

¹¹ Una síntesis de la vida indicando las Fuentes, J. DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma (Biblioteca Inst. Historici S.J.), 1973, pp. 241s.; en VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano*, o.c., p. 198.

¹² *Fonti Ricciane*, o.c., I, pp. 207s.; documento N. 262, que corresponde al cap. V del libro II de su *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*.

¹³ El P. Ricci estudió la teología en Goa, 1578–79, se enfermó, y en el 1580, julio, fue ordenado sacerdote en Cochín.

¹⁴ *Fonti Ricciane*, I, p. 196, nota 3. El Piccolomini se refiere al libro *Sfera del mondo* (1540) publicado por Alessandro Piccolomini (1508–1578), muy divulgado. Otro libro suyo, *Delle Stelle fisse*.

acompañaba el P. Pantoja, español, músico y astrónomo que hizo la corrección del calendario chino), llevaba consigo los libros de matemática y astronomía de Clavius, que hace conocer en China. Los chinos quedan entusiasmados con estas nuevas ciencias y vienen a la residencia de los misioneros a pedir explicaciones.

Oigamos del mismo Ricci una descripción de la presencia en China, en concreto en Pekín, de algunos libros de Clavius: »Il dottor Paolo [Siuoamcchi], che pare che non pensava altra cosa che autorizzare i Padri e le cose della nostra terra per promuovere con questo più la christianità, pigliò consiglio con il P. Matteo di tradurre qualche nostro libro di scientie naturali, per mostrare ai letterati di questo regno con quanta diligentia i Nostri investigano le cose, e con quanto begli fondamenti le affermano e provano; da dove verrebbono a intendere che nelle cose della nostra Santa Religione non si erano leggiermente a seguirle. E parlando di varij libri, si risolsero per adesso il miglior di tutti sarebbe tradurre i libri degli *Elementi* di EUCLIDE, perchò la matematica era nella Cina stimata, e in essa tutti dicono senza fondamento; e noi volendo insegnare qualche cosa [a] parte e scientificamente, senza questo librio non si poteva far niente, specialmente per esser le dimostrazioni di questo libro molto chiare«, y se recuerda un letrado famoso, amigo del Dr. Paolo, llamado Ciangueinhi, sostenido económicamente por un mandarín, que en un año ha traducido en estilo claro y elegante los primeros seis libros de esta obra, que son los más necesarios. Los chinos estaban contentos con estas traducciones.¹⁵ Enseguida fueron impresos en los primeros meses del 1607, y el P. Ricci leía este libro a algunos, y el doctor Paolo a otros: »E così vengono già i Cinesi a gostare della galantaria de nostri libri, e ogni giorno sarà più«.¹⁶

Además de las traducciones y de la impresión de estos libros de los profesores del Colegio Romano, los misioneros daban y explicaban muchas tablas geométricas y astronómicas a los licenciados. En el 1584, los misioneros habían expuesto en la residencia de Shiuing un *mappamundi* universal, que a petición de los chinos fue traducido en caracteres chinos y hecho más grande. Desde ahora, no faltan en la China otros *mappamundi*, quizás el más famoso fue uno elaborado por un estudiante del Colegio Romano, el P. Ruggieri.¹⁷ Este misionero trabajaba en Macao, 1579, después recorrió la China y llamado a Roma, 1588, antes de morir en Salerno, 1607, con todas las notas y observaciones hizo un magnífico *»Atlante della Cina«*, conservado en el Archivo »dello Stato« en Roma.¹⁸

Antes de salir del s. XVI, quisiera recordar el influjo del Colegio Romano, principalmente de sus profesores en el Japón. De los misioneros del país del Sol Levante, pocos eran los estudiantes del Colegio Romano, procedían más bien de las Universidades ibéricas,

¹⁵ *Fonti Ricciane*, II, p. 355ss., dentro del Libro V, cap. VIII: *La cristianità di Pechino dal 1605 al 1607*, en la *Storia del Cristianessimo*, que corresponde al documento N. 772. El P. D'Elia explica en las notas los nombres propios chinos y los de otros libros de Clavius como su *Epitome Arithmeticæ Praticæ*, Roma 1583.

¹⁶ *Fonti Ricciane*, II, p. 361.

¹⁷ Datos biográficos en J. DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, o.c., pp. 235s.

¹⁸ *Atlante della Cina di Michele Ruggieri*, S.J., Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1993, donde hemos publicado, J. SEBES / J. LOPEZ-GAY, *History of the mission of China at the end of the 16th Century and the role of M. Ruggieri e M. Ricci*, pp. 35-40.

como Alcalá, Evora, Coimbra (y Salamanca). Pero no pocos traían consigo las mismas características de la enseñanza y de la pedagogía del Colegio Romano, heredadas por medio de la *>Ratio Studiorum<*, y por el influjo directo de sus profesores.

Dentro del s. XVI se abrieron algunos Colegios y Seminarios en Japón. Fue providencial la figura del P. Pedro Gómez, español, profesor de Filosofía en Coimbra, que llegó a Macao en 1581 y dos años más tarde pasó al Japón, y durante diez años fue vice-provincial.¹⁹ Preparó en latín para los japoneses un *>Compendium Catholicae Veritatis<*, texto de teología postridentina, magnífico; un tratado de filosofía aristotélica, *>De Anima<*; y un tratado de cosmología e astronomía, *>De Sphaera<*. Estos tres tratados fueron traducidos al japonés e impresos. La corrección de la traducción japonesa estuvo a cargo del P. Pedro Ramón, del cual se dice en los Catálogos que »sabe muy bien la lengua de Japón y predica en ella«.²⁰ De los tres tratados quiero fijarme en el texto de astronomía o cosmología, *>De Sphaera<*, por su relación con el Colegio Romano. Tiene como inspirador inmediato al filósofo medieval Juan de Sacro Bosco (m. 1224). No olvidemos que el *>De Sphaera<* de Clavius, que trajo el P. Ricci a China, tiene como título *>In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco<*. He encontrado en la biblioteca de uno de los primeros obispos de Japón, Diego Valente, otro de los libros de Clavius.²¹ Por medio de este libro del P. Gómez llegó al Japón la presencia y el influjo del insigne profesor del Colegio Romano. Y fue tan grande el influjo en la clase intelectual y científica japonesa, que muy pronto el famoso astrónomo japonés Kobayashi Kentei (1601–1683), publicó una traducción japonesa.²²

Brevemente presentaré una síntesis de este texto japonés (y latino) que une el Colegio Romano con el Seminario del Japón y con la clase científica del país. El término *>Sphaera<* es traducido como *Ten-kyû-ron* (*Celeste-esfera-tratado*).²³ La primera parte es de astronomía y la segunda sobre los fenómenos atmosféricos y naturales. Es interesante encontrar entre los ideogramas o caracteres chino-japoneses las figuras astronómicas y matemáticas. El P. Gómez sigue la filosofía aristotélica y el geocentrismo astronómico. No olvida en la sección 3^a del cap. IV, hablando de la diversidad de los años, la reforma del Pontífice Gregorio XIII, octubre 1582, que explica con precisión. Toda la segunda parte es

¹⁹ Su biografía en los índices de J. F. SCHÜTTE, *Monumenta Historica Japoniae I: Textus Catalogorum Japoniae*, Roma (MHSI) 1975, pp. 1183s.; J. DEHERGNE, lo incluye en su catálogo de los jesuitas en China por haber sido viceprovincial de China y Japón, *Répertoire des Jésuites de Chine*, o.c., p. 113.

²⁰ Para su biografía, J.F. SCHÜTTE, *Textus Catalogorum*, o.c., p.e., pp. 308.450. Más completas las notas biográficas de Alvarez Taladriz en su edición del *Sumario de las Cosas de Japón*, o.c., pp. 111. El P. Pedro Ramón (1550–1611) era español, de Zaragoza, y tradujo al japonés la obra de Fray LUIS DE GRANADA, *Introducción al Símbolo de la Fe*.

²¹ En concreto, *Epitome Arithmeticæ Practicæ*, Roma 1583, ver Pierre HUMBERTCLAUDE, S.M., *Recherches sur deux Catalogues de Macao (1616 & 1623)*, Tokyo, s.a., p. 75, bajo el n. 228.

²² OBARA SATURO, *Kirishitan-jidai kagaku-shisô* (= *Ciencias de la naturaleza en la época cristiana*), »Kirishitan Kenkyû« 10 (1965) 101–178.

²³ Tenemos dos ediciones latinas del *De Sphaera*, una del P. Obara dentro del art. cit., pp. 1–78; otra tomada del ms. conservado en el Archivo de la Biblioteca Vaticana, Codices Reg. Lat., 426, y hoy publicada en Tokyo, Ozorosha 1999, junto con el texto latino de los otros dos *Compendia*, ya citados. Se publican también las traducciones japonesas encontradas en el Magdalen College de Oxford. En Oxford falta sólo la traducción japonesa más antigua del *De Sphaera*, y han incluido la traducción japonesa de Kobayashi Kentei, que tiene como título *Nigi Ryakusetsu*, pero como el P. Obara ha demostrado sigue fielmente el texto del P. Gómez.

sobre el »mundo sublunar«. Y entre los fenómenos naturales de este mundo, expone aquellos que son más frecuentes en Japón, como los terremotos, los tifones, las tempestades.

Y hablando de este Seminario no podemos olvidar su biblioteca donde estaban presentes los libros de los grandes profesores del Colegio Romano, como los de Toledo (teólogo del Papa y Cardenal), en concreto sus comentarios a San Juan, Vázquez, Suárez (algunas de sus teorías fueron refutadas por los teólogos misioneros de Japón), las *>Controversias<* del Cardenal Belarmino que inició esta cátedra en el Colegio Romano, etc.²⁴

Al comenzar el s. XVII, el número de los estudiantes del Colegio Romano creció fuertemente: de 300 en los cursos académicos 1552–1555, hasta 900 en el 1567, más de un millar en 1570, y cerca de 2.000 en el 1600.²⁵

Ha llegado el momento de penetrar en el oriente del s. XVII. Ahora las relaciones entre el Colegio Romano y el Extremo Oriente se intensifican, aunque las misiones de Japón viven ya bajo la persecución y las de China pronto verán la controversia de los ritos. En la misma Gregoriana nuevos profesores abren nuevos horizontes, por ejemplo, hacia la historia. En el Colegio Romano la cátedra de Humanidades tendrá una dimensión histórica establecida por Perpiñá (1562–65), Maffei (1567–68), Torsellini (1571–72, 1577). Se puede llegar a la conclusión que »desde finales del siglo XVI un clima historiográfico se había creado en el Colegio Romano«, que pronto aparecerá en el extremo oriente.²⁶

Los sucesores de Clavius en la cátedra de Geometría y Astronomía, como Grienberger (1595–98; 1602–05; 1612–16; 1628–33) o Kircher (1639–40; 1644–46), dieron un gran impulso a los estudios sobre los fenómenos del cielo. Los discípulos de estos hombres extraordinarios llevaron al oriente el fruto de sus enseñanzas. Recordemos que Atanasio Kircher tuvo un influjo profundo y constante en su discípulo Martino Martini (1614–1661), que viene presentado hoy como »geógrafo, cartógrafo, histórico y teólogo«.²⁷ La figura de este estudiante del Colegio Romano es extraordinaria, y cada día existe un mayor interés por conocerla.²⁸

Fruto de la visión histórica aprendida en el Colegio Romano, el P. Valignano, por ejemplo, escribió dos volúmenes bajo el título *>Sumario de las Cosas de Japón (1583)<* –

²⁴ Ver nuestros art., La primera Biblioteca de los jesuitas en Japón (1566), su contenido e influencia, *Monumenta Nipponica* 15 (1959–60) 350–379, Un documento de G. Vázquez sobre los problemas morales de Japón, ib., 16 (1960–61) 118–160, Censuras de Pedro de la Cruz, S.J., teólogo del Japón, a las doctrinas de Suárez, *Archivo Teológico Granadino* 30 (1967) 213–244 (traducido el jap.), ver también numerosas citas en el libro citado de P. HUMBERT-CLAUDE.

²⁵ P. PIRRI, l'Università Gregoriana: contributo storico in commemorazione di un Giubileo, *La Civiltà Cattolica* 75 (1924) p. 330.

²⁶ Pedro LETURIA, Il Contributo della Compagnia di Gesù alla formazione delle scienze storiche, dentro del vol. *La Compagnia di Gesù e le Scienze Sacre*, Roma, Analecta Gregoriana XXIX, 1942, 161–201; la frase citada en la p. 171.

²⁷ Es el título de las »Actas« del Congreso Internacional, publicadas en edición bilingüe (italiano e inglés), gracias a Giorgio MELIS.

²⁸ La edición de los dos primeros volúmenes de su *Opera Omnia*, dirigida por Franco DEMARCHI, han aparecido en la Universidad de Trento, 1998. Entre los Congresos sobre su persona, óptimo el del 1983, ya cit., el último celebrado a Würzburg, cuyas Actas fueron ya publicadas en Saint Agustín, Steyler Verlag 2000.

›Tratado del Japón‹, como lo llama otras veces – y ›Adiciones del Sumario‹ (1592),²⁹ donde hace una descripción detallada y exacta de antropología japonesa, de sus religiones y de su política. Cuando llegó la hora de escribir el Catecismo, no siguió el método del Catecismo Tridentino, sino que es original, centrándose en una primera parte en la descripción histórica y filosófica de las religiones del Japón, como del Shintoísmo y del Budismo (en concreto del *Zen*), de las sectas más tradicionales, y cómo por ellas no se puede obtener la »salvación« o *sukui* que era el concepto religioso fundamental del Japón. Siempre con un espíritu de comprensión y diálogo, como dice en el proemio: »nihil dicetur quod iniuria aliquem afficiat, vel offensione laedat«. La segunda parte corresponde a una Doctrina Cristiana.³⁰ Por medio de este antiguo estudiante del Colegio Romano llegó a Europa un conocimiento nuevo del Japón. Para la China, otro estudiante del Colegio Romano, el P. Ruggieri, escribió un Catecismo centrado en la filosofía de la China, que acepta el concepto de un Dios Supremo, y pasa luego al estudio de un auténtico concepto confuciano, el de la »ley«, desde la ley natural, la ley positiva (donde incluye la enseñada por Confucio), y finalmente la ley cristiana que es la última y la más perfecta.³¹ En todos estos textos existe un acercamiento humano y teológico a los no-cristianos, que hoy llamaríamos inculturación.

Giampietro Maffei (1535–1603), profesor de elocuencia en el Colegio Romano, fue uno de los primeros historiadores de las misiones en el Oriente con sus *Historiarum Indicarum libri XVI* (1588), donde reúne y publica todas las noticias de las cartas de los misioneros. Era un primer ensayo romano en el campo de la historia oriental, llevado a cabo por un profesor del Colegio Romano. Pero el mejor historiador fue el P. Daniello Bartoli (1608–1685). Ya desde la juventud escribió muchas cartas al P. General, M. Vitelleschi, pidiendo trabajar en las misiones del oriente, en concreto en Japón. Fue Rector del Colegio Romano (1671–1674), alabó a Galileo, y finalmente por mandato del P. General escribió la *Istoria della Compagia di Gesù* (1653–1673). El primer volumen trata en general sobre Asia (1653), luego sobre el Japón (1660), sobre la China (1663), etc. Una erudición maravillosa. Quizás el estilo un poco barroco. Sus Obras Completas llegan a 29 volúmenes, y los mejores son ciertamente los dedicados al Oriente.³²

Hemos presentado algunas indicaciones que nos demuestran las relaciones entre el Colegio Romano y el Extremo Oriente. Relaciones que no fueron superficiales. Sino profundas a un nivel misionero y científico y en concreto de diálogo. Cuando comenzó el Colegio Romano, hace 450 años, ninguno podía imaginar estas relaciones ni los resultados

²⁹ Estos dos vols. fueron publicados por J. L. ALVAREZ TALADRIZ, Tokyo 1954, como indicamos en la nota 8.

³⁰ Fue escrito en español, traducido al latín por orden del P. General y publicado en Lisboa, 1598; el texto latino fue introducido por POSSEVINO en su *Biblioteca Selecta*, Romae MDXCIII. Una descripción en nuestro art., La pre-evangelización en los primeros años de la misión del Japón, *Missionalia Hispanica* 19 (1962) 289–326.

³¹ Escrito en chino (1584), traducido al latín (1590). Sobre su contenido Joseph SHIH, *Il P.Ruggieri et le problème de l'évangélisation en China*, Roma 1964 (excerpta de una tesis doctoral).

³² Una biografía bien hecha en el *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 6, Roma 1964, 563b–557. La última edición completa de sus Obras en 39 vols., Torino 1825–1856. Se repiten nuevas ediciones parciales, por ejemplo sobre del *Giappone*, Milano, ed. Spirali, 1985. Para este autor, y el anterior, se puede consultar el nombre de ambos en C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, obra citada en la nota 4.

que se iban a contemplar. En aquellos momentos se pensaba más bien que el Colegio Romano estaba al servicio directo del Papa para formar bien a los sacerdotes que debían trabajar en una Europa donde peligraba la fe por la herejía. No se podía pensar en los antiguos alumnos que iban a pasar al Oriente, y en la »ciencia« que iban a llevar para iluminar a los no cristianos.

Zusammenfassung: Das »Collegio Romano« wurde vor 450 Jahren durch Ignatius von Loyola – und durch Franz von Borgia unter dem Pontifikat von Gregor XIII. – gegründet. Deshalb wurde es »Universität Gregoriana« genannt. Das Ziel der Gründung war ein doppeltes: einerseits die Ausbildung von Priestern zur Verteidigung des Glaubens in Europa, andererseits die Horizonte der Institution auf eine weltweite Missionstätigkeit hin zu öffnen. Das Kollegium hatte eine intensive Beziehung zum Fernen Osten, speziell durch die Vorlesungstätigkeit von Professoren wie C. Klau von Bamberg, der den Lehrstuhl für »mathesis« (Geometrie und Astronomie) leitete, Athanasius Kircher, Suárez, Vázquez, Bellarmino und andere. Viele Ehemalige der Gregoriana arbeiteten bei der Mission im Fernen Osten (China und Japan) und förderten die Akkommodation. Treue Anhänger wie Ricci, Valignano, Ruggieri und andere sind bekannt für diese Akkommodationstätigkeit. Diese grossen Männer übersetzten die Bücher ihrer Professoren in die chinesische und japanische Sprache. Sie erstellten ebenfalls die Kartographie, *mappamundi*, dieser neuen Länder, erneuerten deren Kalender und übertrugen deren Geschichte, speziell die Geschichte der nicht-christlichen Religionen und die Eigenschaften ihrer Kultur, nach Europa. Auf diese Weise wurde das Römische Kollegium von Beginn an zur Brücke zwischen Westen und Osten in Bezug auf die Kultur, die Religionen und die Geschichte.

Summary: »Collegio Romano« was founded 450 years ago. It was founded by Saint Ignatius de Loyola and S. Francis of Borgia, under the pontificate of Gregorius XIII. Hence it was called »Gregorian University«. The aim of founding the university was twofold: on the one hand to prepare the ministers for the defense of the faith in Europe, on the other hand to open the horizons of the institution to all our the world. The College had a strong relationship with the Far East particularly through the teaching of the professors like C. Klau of Bamberg, who directed the chair of »mathesis« (geometry and astronomy), Athanasius Kircher, Suárez, Vázquez, Bellarmino, and others. Many of the alumni of the Gregorian university dedicated themselves to orient the missions in the Far East (China & Japan) in the line of perfect accomodation. The stalwarts like Ricci, Valignano, Ruggieri and others are well known for this work of accomodation. These great men translated the books of their professors into Chinese and Japanese languages. They also prepared the cartography, *mappamundi*, of these new countries, reformed their calenders, and also transmited their history, particularly the history of non-christian religions and the characteristics of their culture to Europe. Thus from the very beginning, the Roman College became the bridge between the occident and the orient with regard to culture, religions and history.

Sumario: El »Collegio Romano« fue fundado hace 450 años por Ignacio de Loyola – y Francisco de Borja bajo el pontificado de Gregorio XIII. Por eso se le llamó »Universidad Gregoriana«. Se fundó con una doble finalidad: para formar sacerdotes en vistas a la defensa de la fe en Europa; y para abrir los horizontes de la orden hacia una tarea misionera a escala mundial. El Colegio tuvo intensos contactos con el Extremo Oriente, sobre todo a través de las clases de profesores como C. Klau de Bamberg, que tuvo la cátedra de »mathesis« (geometría und astronomía), Athanasius

Kircher, Suárez, Vázquez, Bellarmino y otros. Muchos antiguos alumnos de la Gregoriana trabajaron como misioneros en el Extremo Oriente (China und Japón) y fomentaron la acomodación. Fieles alumnos como Ricci, Valignano, Ruggieri y otros son bien conocidos por esa tarea de acomodación. Esas grandes personalidades tradujeron los libros de sus profesores al chino y al japonés. También trabajaron en la cartografía, *mappamundi*, de dichos países, renovaron su calendario y transmitieron a Europa su historia, sobre todo la historia de las religiones no-cristianas y las características de su cultura. De esta manera, el Colegio Romano fue desde un principio un puente entre el occidente y el oriente en lo referente a la cultura, las religiones y la historia.

KLEINE BEITRÄGE

Neuere Veröffentlichungen zum Buddhismus

Auch wenn der Islam in der öffentlichen Auseinandersetzung eher auffällt als der Buddhismus, ist nicht zu übersehen, dass der Einfluss und die Nachfrage zum Buddhismus wächst. Was im Folgenden angezeigt wird, ist eine kleine Auswahl von Veröffentlichungen, die in der letzten Zeit eingegangen sind. Sie ist folglich von einer gewissen Zufälligkeit bestimmt und erhebt nicht den Anspruch auf Repräsentanz und Vollständigkeit. Dennoch zeigt sie, dass nicht zuletzt die Auseinandersetzung und der Vergleich mit dem Christentum zunimmt.

Vor über 50 Jahren – 1952 – veröffentlichte Henri DE LUBAC sein Buch *>La rencontre du bouddhisme et de l'Orient<*, das nun im Rahmen der veröffentlichten Werke einen Neudruck erfuhr¹. Der Band ist den übrigen Bänden entsprechend ediert und gelegentlich korrigiert. Er beginnt mit einer Würdigung der Bedeutung des Buches damals und heute. Er ist bekanntlich das zweite von insgesamt drei Büchern Lubacs über den Buddhismus und zeichnet die Geschichte der abendländischen Begegnung mit dem Buddhismus in den verschiedenen Perioden von der hellenistischen Zeit zum Mittelalter, zur Zeit der neuzeitlichen Mission bis zu den folgenden Zeiten der modernen Wissenschaften und deren Auseinandersetzung mit der Religion und der Suche nach neuen spirituellen Positionen nach. In der Bewertung der Geschichte wirkt die Beschäftigung Lubacs mit dem Ringen des neuzeitlichen Menschen im aufgeklärten, wissenschaftsorientierten und säkularisierten Europa nach. Auch wenn wir inzwischen 50 Jahre weiter sind, behält das Werk seinen Wert, das im Übrigen sich durch die verschiedenen Register erschließt. Meinen eigenen Standpunkt zu Lubac habe ich in einem Vorwort zur polnischen Ausgabe seines Buches *>Aspects du bouddhisme<* erläutert (vgl. *Gottes Wort in der Fremde*. Bonn 1997, 167–184).

Intensive Bemühungen um Verstehen und einen beginnenden Dialog hat Andreas BSTEH in Bd. 5 und 6 seiner Studien zur Religionstheologie dokumentiert². Wie in früheren Fällen wird im ersten Angang die Religion vorgestellt und im zweiten dann aus christlicher Perspektive diskutiert. Die Bände enthalten die jeweiligen Referate, die Anfragen und Diskussionen der voraufgegangenen Symposien und abschließend Glossar, Namens- und Sachregister, so dass die Bände gute Arbeitsinstrumente darstellen. Die Grundlagentagung wurde von führenden Buddhologen gestaltet: Tilmann VETTER zur Buddhagestalt in

¹ Cardinal Henri de LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Orient* (= Œuvres Complètes XII. 6. section), Paris 2000, 350 p.

² A. BSTEH (Hg.), *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (= Studien zur Religionstheologie 5, hg. vom Religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel). St. Gabriel, Mödling 2000, 590 S.; DERS., *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus* (= Studien 6). St. Gabriel, Mödling 2001, 606 S.

Überlieferung und Forschung sowie zur Lehre des Buddha, Lambert SCHMITHAUSEN zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus, Johannes BRONKHORST zur Genese des Buddhismus in seiner Abgrenzung gegenüber den Hindutraditionen, sodann Ernst STEINKELLNER zum Wesen des Buddha, verbunden mit der Frage: Religion oder Philosophie?, und zur Stellung des Menschen im Buddhismus. Es folgen abschließend drei Beiträge zum Mahāyāna-Buddhismus: nochmals VETTER über Anfänge und Wesen, SCHMITHAUSEN über Spiritualität und Heilsziel, Max NIHOM über Buddhismus und Tantra. Die Aufzählung beweist, dass hier erstklassige Fachleute den Umkreis des ganzen Buddhismus abgeschriften haben. Der 2. Band mit teilweise neuen Teilnehmern sammelt vor allem Rückfragen. Er wird eingeleitet durch einen religionswissenschaftlichen Beitrag zur Frage von Verstehen und Vergleich (Hans-Jürgen GRESCHAT). Es folgen Ausführungen zu Erfahrung und Offenbarung (Wilhelm DUPRÉ), Erwählung, Leiden, Stellvertretung (Gottfried VANONI), zum christlichen Selbstverständnis (Karl-Heinz NEUFELD), zur philosophischen Gottesfrage (Richard SCHAEFFLER), zur Frage des wahren Selbst (Elmar KLINGER), zur Mystik (Heinrich OTT), zur Todlosigkeit (Herbert FROHNHOFEN), zum Leben »in der Welt außerhalb der Welt« (Martin KARRER). Dieser Band zeigt eine unterschiedliche Vertrautheit mit dem Verhältnis von Buddhismus und Christentum. Es fällt auf, dass in den zentralen Fragen nach Gott und Jesus von Nazaret der Ausgang von den genuin christlichen Positionen eher zurückhaltend vollzogen wird. Das durch Jesus Christus vermittelte Gottesbild bleibt eher unbeachtet, obwohl es in der neueren Diskussion außerhalb Deutschlands zu den maßgeblichen Ansatzpunkten gehört. Was ich anderweitig zur Diskussion mit den Hindu-Religionen angemerkt habe, möchte ich hier wiederholen: Es dürfte im 2. Teil eigentlich kein Referent auftreten, der nicht die grundlegende Einführung in die zu behandelnde Religion miterlebt hat; er sagt sonst zwar vielleicht Wichtiges, kann aber doch nicht auf die aus der anderen Religion kommenden provokativen Fragen eingehen. Beide Bände, zumal der 1., verdienen eine nachhaltige Lektüre. A. Bsteh ist für seine sorgfältige Arbeit ausdrücklich zu danken.

Da es in breiteren Kreisen immer noch an hinreichender Grundkenntnis des Buddhismus fehlt, sei an dieser Stelle auf das von Hans Wolfgang SCHUMANN vorgelegte *'Handbuch Buddhismus'* hingewiesen³. Schumann hat im Laufe der Zeit in zahlreichen Büchern einen Zugang zum Buddhismus zu vermitteln versucht. Dieser Band ist offensichtlich als eine Zusammenfassung seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Buddha-Lehre gedacht. In diesem Sinne bringt er nichts wesentlich Neues über seine früheren Werke hinaus. Das Buch kann aber als solide Hinführung zum Buddhismus, zumal zum älteren Buddhismus gelesen werden. Ohne Nummerierung folgen einander Kapitel über den Buddha und die frühe Lehre, über den Mahāyāna, über den Tantrayāna, sodann über außerindische Buddhismus-Formen und den Buddhismus in Deutschland, schließlich ein Anhang mit Literatur- und anderen Hinweisen. Didaktisch sehr übersichtlich wird im Anfangsteil die Lehre des Buddha in 10 Abschnitten vorgestellt – mit den großen Themen: Leiden,

³ Hans Wolfgang SCHUMANN, *Handbuch Buddhismus*. Die zentralen Lehren: Ursprung und Gegenwart, Kreuzlingen/München 2000, 399 S.

Wiedergeburt, den vier Edlen Wahrheiten, zumal der Leidaufhebung. (Was dort in einem Abschlussparagraphen S. 154–157 über »Buddhisten und Christen im Dialog« mitgeteilt wird, ist freilich äußerst schwach und deutet nicht auf eine intensive Beschäftigung mit der dazu vorhandenen Literatur hin; diese bleibt auch im Literaturverzeichnis eher ausgeblendet.) Schwerpunkt des Studienfeldes bleibt im Übrigen der indische Subkontinent mit seinen anliegenden Ländern. Das führt dahin, dass der chinesische und zumal der japanische Buddhismus eher gestreift als behandelt werden. Über den in westlichen Ländern propagierten meditativen Buddhismus ist vergleichsweise wenig zu erfahren. Als Einführung in die genannten Bereiche erfüllt der Band aber seinen Zweck.

Auf die Schwierigkeiten, denen sich Autoren einer Einführung in den Buddhismus gegenübergestellt sehen, hat Manfred HUTTER einleitend in seinem Buch *»Das ewige Rad«* hingewiesen⁴. Er bekennt denn auch freimütig, dass der erste Teil A zu Geschichte und Lehre des Buddha und seiner Bewegung sich nicht wesentlich von ähnlichen Büchern unterscheidet. Was Schumann z.B. auf 399 Seiten vorlegt, handelt Hutter auf 114 Seiten ab. Dabei steht in der Einteilung die klassische Berufung auf die drei Kostbarkeiten – Buddha, Dharma, Sangha – Pate. Zumal der dritte Abschnitt über die Mönchsgemeinde und ihre Entwicklung in den buddhistischen Schulen, die Vorstellung der mahāyānistischen Grundideen und der vierte Abschnitt über die geschichtlich-geographische Entwicklung sind wahre Kabinettsstückchen. Schwerpunkte des Buches sind aber dann die beiden anderen Teile B über die Buddhisten in der alltäglichen Welt und C über die Aktualität des Buddhismus. Hier geht es Hutter um eine religionswissenschaftliche Betrachtung des Buddhismus als einer kulturstiftenden Kraft. Er fragt nach den Menschen, wie sie in den verschiedenen Formen des Buddhismus leben: die Mönche und Nonnen in den Ländern der beiden großen Richtungen des Buddhismus, die Anhänger des Bodhisattva-Ideals, und achtet dabei vor allem auch auf die Einstellung zu den Frauen. Es folgen Ausführungen über die Weltbilder und die daraus abgeleiteten Natureinstellungen, wie sie in der Kunst, in der Naturgestaltung u.ä. ihren Ausdruck finden. Weitere Felder der Beobachtung sind Kultformen und Frömmigkeit, die Feste, Wallfahrten u.ä., sodann die aus den meditativen Übungen abzulesenden Lebenshaltungen: Achtsamkeit und Einsicht, die Ethik, Gewaltlosigkeit und Solidarität. Teil C schreitet dann den heutigen Buddhismus in den verschiedenen Ländern der Welt ab, die asiatischen Länder mit ihren Neuaufbrüchen in Südostasien, China und Japan, die Neuanfänge in Europa, zumal den deutschsprachigen Ländern; am Ende gelingt eine knappe Geschichte des neuzeitlich-europäischen Buddhismus. Das Buch bietet eine ausgezeichnete Orientierung.

Von 1986 bis 1997 hat der japanische Professor für Vergleichende Kulturwissenschaft Minoru NAMBARA in fünf Vorlesungen von seinem Verstehensprozess zwischen Japan und Europa Zeugnis gegeben⁵. Die verschiedenen Vorlesungen haben ihr je eigenes Thema, kreisen aber im Grunde um dasselbe: das Nichts, die Natur: *Mono* und *Koto*, dann als

⁴ Manfred HUTTER, *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*, Graz/Wien/Köln 2001, 295 S.

⁵ Minoru NAMBARA, *Philosophische Pilgerfahrt zwischen Ost und West. Marburger Vorlesungen (= Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Serie C: Religionsgeschichte Bd. 5)*, Berlin 2000, 70 S.

Dreiheit: Gott – *Mono* – *Koto*, nochmals die Natur, am Ende ein Blick in die meditativ sich erschließende Tiefe. Nambara wechselt zwischen philosophischen Hinweisen und theologischen Anknüpfungen, Europa und Japan, sprachlichen Brücken und non-verbaler Einsicht – am Ende schenkt er ein Büchlein, in das man sich »ein-lesen« muss. Das Schlusswort: »Das Erwachen des Nichts jenseits von Sein und Nichtsein – ein großer Knall mit einer Sintflut von Licht und Flammen, der alles säubert und das Tor zur Wahrheit öffnet. Dem AKIRAME, dem klaren Blick eines Entzagenden, ist nichts verborgen, das nicht offenbar wird, und ist nichts heimlich, was er nicht weiß.« (70)

Schließlich versuchen es heute Menschen immer wieder mit einem Vergleich zwischen Buddha und Christus. Allerdings sind bei diesen Veröffentlichungen Standpunkt, Hermeneutik, oft auch das Vorwissen genauer zu beachten. Hier seien drei Publikationen angezeigt:

Die 3. Konferenz des Europäischen Netzwerks für Buddhistisch-Christliche Studien (ENBCS), die 1999 in St. Ottilien stattfand, suchte die Sicht Jesu im Buddhismus vorzustellen⁶. Nach einer allgemeinen Einleitung des Herausgebers folgen je zwei Beiträge aus dem chinesisch-japanischen, südostasiatischen und europäischen Kontext, die dann mit sogenannten »christlichen Antworten« abgeschlossen werden. Iso KERN handelt von der buddhistischen Jesuswahrnehmung in der Zeit früher buddhistisch-christlicher Auseinandersetzungen im 17. Jh., Shizuteru UEDA von der Jesussicht bei Nishitani. Aufgrund der eingegrenzten Arbeitsfelder ist in diesen Beiträgen allerdings die fernöstliche Jesussicht kaum eingefangen. Selbst die Darstellung Nishitanis ist eher als selektiv zu bezeichnen. Südostasien meint Sri Lanka. Heinz MÜRMEL geht auf den ceylonesischen buddhistischen Modernismus im 19. und anfänglichen 20. Jh. ein; was zur Tagungsthematik gesagt wird, erschöpft sich allerdings weithin in Andeutungen. Santikaro BHIKKU, lange Zeit Assistent und Übersetzer von Buddhadāsa Bhikku (gest. 1993), beschreibt dessen dialogisches Grundverständnis und sein Eingehen auf Gott und Jesus. Buddhadāsa war von einem hohen Respekt vor Jesus und seinem Heilsanspruch geprägt. Er war offensichtlich gar geneigt, dem Gottessohnverständnis einen Sinn abzugewinnen. Einspruch erhebt er aber gegen die Einzigkeit der jesuanischen Gottessohnschaft, zumal er Jesus in den größeren Rahmen des buddhistischen Dhamma-Verständnisses einreicht. Frank USARSKI erörtert die Jesussicht früher deutscher Buddhisten, Karl SCHMIED die Rolle Jesu in neueren Publikationen westlicher Buddhisten. Stand in früherer Zeit eher eine kritische Sicht im Vordergrund, so bemühen sich zeitgenössische Buddhisten eher um Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und Buddha und den jeweiligen Botschaften. Aufs Ganze leiden alle drei Teilen an ihrer Beschränkung auf einen selektiven Angang. Folglich geht es weniger um die Vermittlung des heutigen Standes der Auseinandersetzung als um einige exemplarische Ansätze. Leider bieten auch die beiden Schlussbeiträge – überschrieben mit »Christian Responses« – keine Antworten, sondern nur abschließende Anfragen. Notto R. THELLE, erfahren im interreligiö-

⁶ Perry SCHMIDT-LEUKEL / Thomas Josef Götz OSB / Gerhard KÖBERLIN (ed.), *Buddhist Perceptions of Jesus*. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999), St. Ottilien 2001, 179 p.

sen Dialog, zieht in einem bedenkenswerten Beitrag eine Art Quersumme seiner Dialogerfahrungen in Kyoto, wobei er die sogenannten chinesisch-japanischen Beiträge, genauer: den japanischen, ergänzt. Michael VON BRÜCK schließlich erwartet, dass Christus und der Buddha einander umarmen. Es fehlt in diesem Band der Versuch, das Jesusverständnis eines sich zu Jesus bekennenden Christen einzuführen, so dass Christen im Grunde ihre Antwort schuldig bleiben. Für den Ort der Veranstaltung ist das äußerst bedauerlich.

Ein zweiter Band geht auf eine gemeinsame Universitätsveranstaltung in Bern und Heidelberg zurück, in der ein evangelischer Neutestamentler – Ulrich LUZ – und ein Religionswissenschaftler – Axel MICHAELS – den Versuch unternehmen, Jesus und Buddha zu vergleichen⁷. Das Ziel der gemeinsamen Beschäftigung ist in der Einleitung (11–14) mit erfrischender Klarheit bestimmt. Beide Wissenschaftler wissen um ihre Grenzen. Es verbindet sie das Interesse an Religionsphänomenologie, »um Religionen in einer Weise zu erfassen, die ihr eigenes Selbstverständnis ernst nimmt«. In diesem Rahmen fragen sie nach den Religionsstiftern, nach Jesus und Buddha, zumal nach der Bedeutung, die diese Gestalten für die Differenzen zwischen den Religionen haben. Konvergenzen und Divergenzen sollen aber dann als Anregungen dienen, »über das Gewohnte und Bekannte hinauszudenken«. Dabei scheuen sie sich nicht vor Gedankenexperimenten, wie etwa wohl die beiden Großen aufeinander gewirkt hätten, wenn sie sich wirklich begegnet wären: »Wäre Buddha von Jesus bekehrt worden und sein Jünger geworden? Hätte Jesus sich in die Wüste statt nach Jerusalem begeben? Hätte Jesus seinen Glauben an Gott verloren? Hätte Buddha zu Gott gebetet?« (13) Am Ende wünschen sich beide Autoren statt des trennenden »oder« ein verbindendes »und« zwischen Jesus und Buddha – bei allem Respekt vor ihren Eigenständigkeiten. Die großen Themen der Vorlesungsreihe sind dann I. die Stifter, II. Gottesherrschaft und Nirvāṇa, III. Liebe und Gleichmut, IV. Passion und Leiden, V. Christologie, VI. Gemeinde und Kirche. Jeder Thematik sind zwei Vorlesungen gewidmet, wobei überkreuzt der eine dem anderen anschließend mit einer Replik zum antwortenden Koreferenten wird. In der befolgten Reihenfolge: I. Das Christentum braucht den Menschen Jesus – Das Wort Gott und das Schweigen des Buddha; II. Das »buddhistisch« nahe Reich Gottes auf Erden – Das Christentum und das Selbst; III. Gottesliebe und Feindesliebe – Liebe und Gnade; IV. Warum das Kreuz? – Jesu Karma; IV. Buddhologie und Atheismus – Buddhistische Meditation ist kein Gebet; V. Jesus, die Askese und das Verhältnis zur Welt – Vom Stifter zur Religion. Epilog Kann der Buddhismus das Christentum heilen? Luz: Nein! Michaels: Buddha und Jesus. Das Buch fragt redlich und versucht redliche Antworten – das ist seine deutliche Stärke.

Für einen 3. Versuch steht das Buch von Detlef WITT, dem heutigen Leiter eines christlich-buddhistischen Zen-Zentrums in Bad Wurzach-Eintürnen⁸. Die These des Autors ist

⁷ Ulrich LUZ / Axel MICHAELS, *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich* (= beck'sche Reihe), München 2002, 226 S.

⁸ Detlef WITT, *Die Evolution der menschlichen Gottesbeziehung*. Das Unterwegssein der Religionen zur globalen Gemeinschaft, wie es sich zeigt in ihrem geschichtlichen Miteinander im Bereich der Seidenstraße von Ägypten über Abraham, Buddha und Christus bis Zen, Eintürnen 1999, 343 S.

im ausführlichen Untertitel des Buches bereits vorgestellt und wird im »grundlegenden Vorwort« (I) ausführlicher erläutert. Dabei zeigt sich, dass Witt aus einer gewonnenen Überzeugung lebt, die sich mit den Stichworten »Evolution«, »Wandelbarkeit«, »(Bewusstseins-)Leere« als ungeformte Befähigung und Möglichkeit, »Seidenstraße«, »objektive Fakten« und der »verborgene Bereich« der Geschichte benennen lässt. Da das Buch offensichtlich von biographischen Momenten geprägt ist und die Lebensgeschichte des heutigen Zen-Meisters wesentlich in seine Sicht der Dinge einfließt, wären hier einige deutlichere Informationen hilfreich gewesen. Umgekehrt ist es natürlich verständlich, dass jemand, der von der Richtigkeit seiner Einsicht überzeugt ist, diese einfach vorlegt, zumal er die Grenzen zwischen »objektiven Fakten« und einem »verborgenen Bereich« deutlich markiert. Es ergibt sich eine Geschichtssicht, in der sich verschiedene religiöse Ansätze der Welt getroffen haben und die Seidenstraße zum vermittelnden Weg wird. So führt der gedankliche Weg von Eingangsüberlegungen zum Wesen der archaischen bzw. der Ursprungsreligionen (Altägypten) (II), zu den Ursprungsreligionen in China und Indien (III), den Offenbarungsreligionen (IV), Israel (V), die Situation im 6. vorchristlichen Jahrhundert (VI), das Alexanderreich bis zur Zeitenwende des Hellenismus (VI) zu Jesus von Nazareth (VII) und der nachchristlichen Begegnungssituation zwischen Christentum und dem Großen Fahrzeug des Buddhismus in der Folgezeit (IX–XIV). Schwer- und Zielpunkt ist diese Begegnung, die im Austausch über die Seidenstraße(n) erfolgte. Nun wird die Bedeutung dieser Handelsstraßen in neuerer Zeit zusehends einsichtiger. Auch gibt es zweifellos Spuren des Austausches, wie sie nicht zuletzt die Forschungen von H. J. Klimkeit zu Tage gefördert haben. Es ist auch verständlich, dass WITT neu auftretende Beobachtungen im Sinne seiner Vision auszuwerten sucht (neuerlich im Anschluss an eine Ausstellung altchinesischer Amithabafiguren in triadischer Gestalt in Berlin, Zürich und London, wie wir sie auch zuvor schon aus vielfachen Tempeldarstellungen kennen, als Buddha-Christus-Skulpturen), doch wird man aus Möglichkeiten, Hypothesen und Theorien in wissenschaftlicher Sicht keine Tatsachen konstruieren können. Doch hier greift, was WITT über das Verhältnis von »objektiven Fakten« und dem »verborgenen Bereich« der Geschichte sagt. Für WITT entsteht hier ein neues Glaubensgebäude, das zweifellos nicht einfach als synkretistisch angesprochen werden sollte, aber dennoch nach seiner rationalen Begründung ruft. Insofern ist bei aller Sympathie Skepsis angesagt.

Abschließend sei eine Veröffentlichung der Akademie Völker und Kulturen St. Augustin erwähnt, zumal damit auf einen Ort der Steyler Missionare, ähnlich wie St. Gabriel bei Wien, aufmerksam gemacht werden kann, an dem die Begegnung mit anderen Religionen heute zum Alltagsgeschäft gehört⁹. Der vorliegende Band 23 dokumentiert die Jahresakademie 1999/2000 mit ihren 6 Veranstaltungen, in denen verschiedene Religionen – unter ihnen der Buddhismus – auf ihre Sicht der Zukunft hin befragt werden.

Hans Waldenfels

⁹ Bernhard MENSEN SVD (Hg.), *Die Weltreligionen zur Zukunft – Tendenzen und Entwürfe* (= Akademie Völker und Kulturen. Vortragsreihe 1999/2000, Bd. 23), Nettetal 2000, 105 S.

In memoriam Georg Schückler (1918–2002)

Georg Schückler wurde am 7.12.1918 in Köln-Raderberg geboren und war Zeit seines Lebens stolz darauf, das alt-ehrwürdige Dreikönigsgymnasium besucht zu haben. Während seiner Schulzeit war GS Mitglied im Bund Neudeutschland. Direkt nach dem Abitur 1938 wurde er zum Militär eingezogen. An der Ostfront wurde er mehrfach verwundet und trug als lebenslange »Erinnerung« an diese Zeit viele kleine Granatsplitter in seinem Körper mit sich. Auch zog er sich eine bleibende Schädigung der Nieren zu. Nach dem Krieg und russischer Kriegsgefangenschaft begann GS 1947 mit dem Studium der Philosophie in Bonn. Als Thema für seine philosophische Promotion wählte er den dänischen Philosophen Søren Kierkegaard. Um die Texte im Original lesen zu können, lernte er sogar Dänisch. Seine Doktorarbeit »Die Existenzkategorie der ›Wiederholung‹ dargestellt am Werk Søren Kierkegaard's« wurde 1952 (o.O.) veröffentlicht. Während seiner Studienzeit lernte er auch seine spätere Frau Käthe Schumacher kennen, die Medizin ebenfalls in Bonn studierte und die er 1953 heiratete.

Von seiner ersten Tätigkeit beim »Volkswartbund« hat GS später öfters mit einer gewissen Ironie berichtet. Der Volkswartbund verstand sich als Beschützer von Moral und Anstand, der die Jugend vor den schlechten Einflüssen, die von Filmen, Büchern, Zeitschriften und Comics ausging, schützen wollte. Worum es dabei konkret ging, machen die Titel der Veröffentlichungen deutlich, die GS in den Jahren 1952–58 geschrieben hat: »Jugend für Schund zu schade« (1952); »Freikörperkultur und wir« (1953); »Jugendgefährdung durch Comics« (1954); »Der Kinsey Report« (1955) und »Problem des literarischen Jugendschutzes« (1958).

Im Mai 1958 wurde GS Grundsatzreferent beim »Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung« (PWG), dem späteren »Missio«, in Aachen. Der damalige Präsident Klaus Mund war durch einen Vortrag zu Missionsfragen auf GS aufmerksam geworden. Ein wichtiger Teil der Tätigkeit beim PWG von GS bestand in der redaktionellen Betreuung von »Priester und Mission« (PM) die Zeitschrift des »Priester-Missionsbundes«, deren Schriftleiter er 1965–75 war. Als 1959 erstmals die Fastenaktion der deutschen Bischöfe durchgeführt wurde, aus der das Werk »Misereor« hervorging, verfasste GS einen Grundsatzartikel »Erwägungen zum Fastenwerk ›Misereor super turbam‹« (PM 1959, 11–19). Das Thema der Armutsbekämpfung und der Entwicklungspolitik lässt ihn danach nicht mehr los. Im Zeitraum 1959–67 finden sich in PM jedes Jahr zu Beginn der Fastenzeit grundsätzliche Überlegungen zur Thematik der Misereoraktion und Predigtanregungen dazu. Mehr grundsätzlicher Natur war der Beitrag »Theologische Überlegungen zur Motivierung der kirchlichen Entwicklungshilfe« (PM 1968, 97–104 und in: NZM 24, 1968, 270–281), der auf einen Vortrag vor dem »Katholischen Arbeitskreis für Entwicklungshilfe« in Bonn im Februar 1968 zurückging. In der damals heftig geführten Diskussion »Mission und/oder Entwicklungshilfe?« meldete GS sich mit einem weiteren grundsätzlichen Beitrag »Mission und Entwicklungshilfe, Wider falsche Polarisierung« (PM 1972, 1–6) zu Wort.

Als Grundsatzreferent hat GS wichtige Beiträge geleistet, das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewandelte Missionsverständnis in die deutsche Ortskirche hinein zu vermitteln und die bleibende Bedeutung der Glaubensverkündigung herauszustellen. Die vorrangige Zielgruppe waren dabei die Priester, kirchliche Mitarbeiter und andere Multiplikatoren. In dieser Zeit erschienen auch wichtige Beiträge zur Missionstheologie, wie »Missionstheologie im Wandel« (PM 1972, 79–91) und »Mission – Auftrag jeder Ortskirche« (PM 1972, 145–152). Prälat Wilhelm Wissing seit 1967 Präsident des PWG, betrieb energisch eine Umsetzung des modernen nachkonkiliaren Missionsverständnisses und eine Neuausrichtung des in die Jahre gekommenen PWG, die programmatisch in der Umbenennung des PWG in »Missio« sich manifestierte. Für die Neuformulierung des Selbstverständnisses von Missio hat GS zusammen mit Karl Höller, dem späteren Generalsekretär, wichtige Grundsatzarbeit beigesteuert. Auch an der Formulierung des Missionsbeschlusses der Würzburger Synode hat GS mitgewirkt.

Als 1965 im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil der Evangelische Missionsrat in Hamburg Kontakt mit dem Katholischen Missionsrat suchte, beauftragte Prälat Mund, der zu dieser Zeit Präsident dieses Gremiums war, GS und Ludwig Wiedenmann SJ, diese neue ökumenische Beziehung theologisch und praktisch auszugestalten. Von 1966 an war GS ständiges Mitglied der katholischen Delegation, die an den Jahrestagungen des Evangelischen Missionstages und später des Missionswerkes teilnahm. Eine besondere Beziehung verband ihn dabei mit dessen Vorsitzenden Bischof Hans Heinrich Harms.

Bei den Überlegungen, die 1971 zur Gründung des »Missionswissenschaftlichen Instituts Missio« (MWI) führten, war GS stark beteiligt. Von ihm gingen, wie K. Höller in einem Vortrag zum 30. Jahrestag der Gründung des MWI sagte, »entscheidende Weichenstellungen« aus. Von 1975–1979 hatte GS als Direktor die Leitung des MWI inne, die dann an P. Ludwig Wiedenmann S.J. überging. Als das MWI mit dem »Internationalen Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen« (IIMF) ab 1975 gemeinsam Herausgeber der *Zeitschrift für Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft* (ZMR) wurde, übernahm GS die Schriftleitung, die er bis 1982 innehatte. Die Mitgliedschaften im IIMF und in der »Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft« (DGM) brachten GS in Kontakt mit einem weiten Kreis von Missionswissenschaftlern. Bei all seinen vielfältigen wissenschaftlichen Kontakten war GS fest in seiner Pfarrei Kornelimünster verwurzelt und hatte viele Jahre das Amt des Vorsitzenden des Pfarrgemeinderats und die Leitung des ökumenischen Bibelkreises inne. Ende April 1982 schied GS mit seiner Pensionierung aus dem MWI aus, blieb aber ein häufiger Gast, der viele der Zeitschriften des MWI weiterhin mitlas und sich Fotokopien erstellen ließ. Seine wissenschaftliche Neugier und Lesewut blieb bis ganz kurz vor seinem Tod trotz zunehmender körperlicher Gebrechen ungebrochen. Sein Haus in Kornelimünster war eine einzige Bibliothek, die immerhin mehr als 13.000 Bände umfasste. Es war immer wieder erstaunlich, wie sicher GS den Stellort der einzelnen Werke kannte – und nicht nur ihren Stellort, sondern auch den Inhalt der jeweiligen Bücher. Als er nach dem Tod seiner Frau 1996 das Haus aufgeben musste und in ein Altenwohnheim umsiedelte, vermachte er den Großteil, und nach seinem Tod den Rest, seiner außergewöhnlichen Bibliothek dem Benediktinerkloster Kornelimünster. GS

war ein Theologe von einer stupenden Belesenheit, ein kritischer Geist, der gern und kontrovers diskutierte. GS, der am 15. August 2002, ein paar Monate vor seinem 84. Geburtstag starb, hat für die Missionstheologie in einer Zeit des Umbruchs und für das Gespräch mit den Theologien der Dritten Welt einen bleibenden Beitrag geleistet. R.I.P.

Georg Evers

Buchbesprechungen

Berndt, Rainer SJ (Hg.): »Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst«. Hildegard von Bingen (1098–1179) (Eruditiri sapientia 2), Akademieverlag / Berlin 2001, 669 S.

Nachdem die Hauptwerke Hildegards kritisch ediert sind, haben die Jahrestage ihres Todes und, hier vorliegend, ihres 900. Geburtstages die Kenntnis dieser großen Grenzgängerin und ihres Werkes forschungsgeschichtlich vielfältig vorangebracht und vertieft. Die hier vorgelegte Dokumentation des Mainzer Symposiums erweitert das Spektrum der Erkenntnisse und Forschungen von Hildegards Lebens-, Werk- und Wirkungsgeschichte erheblich. Der Herausgeber selbst, Direktor des Hugo von St. Viktor-Institutes in Frankfurt – St. Georgen, steuert einen wichtigen Beitrag »zur Theologie zur Vision bei Hildegard von Bingen« bei. Deutlich wird dabei, dass und warum Hildegard so deutlich zwischen Traum und Vision unterscheidet, um darin bildkritische Zentralaussagen der Bibel schöpferisch aufzunehmen. Was Markus ENDERS in seiner gründlichen Studie zum Naturverständnis Hildegards resümiert, markiert insgesamt den originalen Grenzgängerstatus der Eibinger Benediktinerin. Hildegard habe demnach eine Synthese gesucht und gefunden zwischen einer empirisch-rationalem Naturbetrachtung ihrer Zeit, die auf die Erforschung von Kausalzusammenhängen aus ist, und einer symbolischen Naturdeutung, die den Gleichnis-Charakter aller natürlichen Erscheinungen im Lichte des Schöpfungs- und Inkarnationsglaubens in den Blick nimmt. Weiterführend wird so die These markiert, dass Hildegards »Naturverständnis de facto« eine Synthese zwischen den Grundmerkmalen der beiden wichtigsten Typen von Naturvorstellung im 12. Jahrhundert, dem theologisch-symbolistischen der Schule von St. Viktor und dem wissenschaftlich-philosophischen Naturverständnis der Schule von Chartre darstellt« (500).

Die zwanzig Aufsätze – gründlich durch Bibliographie vertieft und durch Register erschlossen – kreisen im ersten Teil um Leben und Werk der großen Äbtissin im Kontext ihrer Zeit. Seit der Entdeckung und Edition der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim wird zum Beispiel deutlicher, in welchem geistigen und geistlichen Umfeld Hildegards Originalität auf dem Disibodenberg heranwuchs. Stilisiert sie sich auch aus legitimatorischen Gründen als gottunmittelbar berufene Prophetin und Seherin, so nimmt sie doch vielfältig das theologische, vor allem auch biblische, und »naturwissenschaftliche« Wissen ihrer Zeit auf und erscheint tief eingebunden in die monastischen Aufbruchsbewegungen ihrer Epoche, besonders natürlich der benediktinischen und auch der zisterziensischen. – Die Beiträge des zweiten Teils stehen unter der Überschrift »Ohne Hören und Sehen kein Sprechen. Im Spannungsfeld zwischen Aussage und Ausdruck«. Hier werden Predigten und Schriftauslegungen von Hildegard analysiert, zum Beispiel zu den biblischen Ezechiel-Visionen und zur Parabel vom verlorenen Sohn. Im Mittelpunkt steht, aus naheliegenden Gründen, die Frage nach der theologischen Eigenart und »Botschaft« ihrer Visionen und deren Verschriftlichung. – Der dritte Teil sammelt wirkungsgeschichtliche und systematische Fragestellungen (ohne erkennbaren inneren Zusammenhang). Folgenreich ist zum Beispiel die Überlieferungsgeschichte von »Scivias«, das so unterschiedliche Theologen wie Johannes Tauler und Thomas Müntzer studiert haben.

Stets ist bei dieser respektablen und unhintergehbaren Sammlung einschlägiger Studien die literarische Eigentümlichkeit von Hildegards Schriften im Blick, die Doppelroligkeit zudem ihrer einerseits theologisch-homiletischen, andererseits heilkundlichen und medizinischen Gedanken und Werke. Um so mehr wird man bedauern, dass eine systematisierende und perspektivierende Zusammenfassung der einzelnen Beiträge fehlt, die aus den Mosaiksteinen unterschiedlicher Detailuntersuchungen so etwas wie ein Gesamtbild hätte erahnen lassen und ergebnissichernd weitere

Forschungsaufgaben hätte markieren können. Dies wäre bedeutsam und hilfreich für die in der gegenwärtigen Mystikforschung (zum Beispiel bei Kurt Ruh und Bernhard McGinn) virulente Frage, ob und in welchem Sinne man von Mystik und Mystagogie bei Hildegard sprechen könne und solle. (Dass acht der zwanzig Beiträge im nichtdeutschen Original abgedruckt sind und auf deren Übersetzung verzichtet wurde, zeigt die Internationalität der Hildegardforschung, sollte aber der Verbreitung und Nutzung des wichtigen Werkes keinen Abbruch tun).

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Büker, Markus: *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika* (Praktische Theologie im Dialog 18), Universitätsverlag / Freiburg Schweiz 1999, 437 S.

Seit der damalige Generalobere der Gesellschaft Jesu, Pedro Arrupe, vor etwa einem Vierteljahrhundert die missionswissenschaftlich entwickelte Kategorie der Inkulturation nachhaltig in die Debatte um die Aufgaben der katholischen Weltkirche in der Gegenwart einbrachte, hat sich dieser Begriff heuristisch als äußerst fruchtbar erwiesen und ist nach weiteren theologischen Klärungen und kontextuellen Applikationen trotz gewisser Inflationstendenzen zu einer unverzichtbaren Kategorie des theologischen Diskurses geworden. Das zeigt auf ihre Weise auch die vorliegende umfangreiche Arbeit, die am Institut für Pastoraltheologie der Universität Freiburg in der Schweiz unter Leitung von Josef Sayer entstanden ist. Ausgangspunkt der Arbeit ist die These, dass das Erfordernis der Inkulturation sich nicht nur auf die nichteuropäischen, sondern auch auf die europäischen Länder beziehe. In den deutschsprachigen Ländern gebe es nun zwar ein Interesse daran, aber »köharente Konzeptionen und identifizierbare Praxisformen fehlen« (S. 19). Daher sucht der Autor auf anderen Kontinenten nach solchen Konzeptionen und Praxisformen, um deren Licht auf die hiesige Situation fallen zu lassen. Er findet sie in Lateinamerika, insbesondere bei zwei dort wirkenden katholischen Theologen, dem in Brasilien arbeitenden Deutschen Paulo Suess und dem unter den Indígenas Perus wirkenden Chilenen Diego Irarrázaval. Die beiden Theologen, die Erfahrung in der Indianerpastoral haben, wurden ausgewählt, »weil sich von den Konzeptionen der beiden her Inkulturation als befreiende Inkulturation verstehen lässt« (S. 20). Die Arbeit versteht sich mithin als Beispiel einer »interkulturellen Theologie« und artikuliert ein praktisches Verwertungsinteresse am untersuchten Gegenstand.

Man könnte die neun Kapitel der Arbeit zwangslös in zwei Teile untergliedern, wobei der erste Teil – außer der Einleitung zum status quaestionis – zunächst vier Perspektiven entwirft, die nur locker mit den Konzeptionen der beiden Theologen zu tun haben. Eine erste Perspektive beschreibt den sozialen und ökonomischen Kontext der Gegenwart, der als bedrohlich für die indigenen Völker Lateinamerikas dargestellt wird, sowie deren Formen des Widerstands gegen die Bedrohungen. Eine zweite Perspektive befasst sich mit der historischen Hermeneutik der christlichen Mission im Zeitalter der Conquista und diagnostiziert eine »Unterwerfungshermeneutik«. Eine dritte Perspektive befasst sich, wiederum in der Gegenwart, mit den indigenen Aufbrüchen, die vor allem im Zusammenhang des »Quinto Centenario« entstanden, der 1992 begangenen Erinnerung an das Jahr 1492, in dem Kolumbus die neue Welt Amerika »entdeckte«. Eine vierte Perspektive schließlich arbeitet unter der Rücksicht der Inkulturation die Bischofsversammlungen von Medellín (1968), Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) auf. Nach diesem breiten Vorlauf (S. 39–184) der Kap. 2 bis 5 kommen in den beiden folgenden Kapiteln relativ knapp die beiden Hauptautoren zur Darstellung, auf mehr theoretisch-konzeptioneller Ebene Paulo Suess mit seiner anamnetisch-solidarischen »Anerkennungshermeneutik« sowie auf mehr praktisch-praxisbezogener Ebene Diego

Irarrázaval mit seiner Aymara-Theologie. Sodann werden in den dann folgenden Kapiteln die Implikationen einer befreienden Inkulturation auf den Ebenen des Glaubens, der Pastoral und der Theologie erörtert (Kap. 8) sowie einige theologische Optionen und Quellen dieser Praxis, insbesondere die »Option für die Armen« (Kap. 9). Das angekündigte Licht fällt leider nicht mehr auf die deutschsprachige Situation.

Die Arbeit zeigt einmal mehr die Bedeutung der Kategorie der Inkulturation, welche die Sendung der Kirche im Plural der Kulturen der heutigen Zeit umschreibt. Exemplarisch weist sie diese Bedeutung für die Kirche Lateinamerikas auf, sowohl in einer allgemeinen Betrachtungsweise als auch im Spiegel der beiden Hauptautoren. Als roter Faden und als Grundposition des Autors leitet dabei vor allem – inspiriert von Lévinas – die Idee der Anerkennung der (indigenen) Alterität des (armen) Anderen und die über Verfahrensgerechtigkeit hinausgehende Solidarität. Die Position des Autors ist von grundlegender Sympathie für die Positionen seiner Autoren getragen; daraus resultiert einerseits eine geduldig nachvollziehende Darstellung und Interpretation, die insofern von besonderer Bedeutung für den deutschsprachigen Raum ist, als die Sprachbarriere die Wahrnehmung und Rezeption dieser Positionen erschwert. Für diese Transferleistung ist dem Autor zu danken. Auf der anderen Seite ergeben sich durch die Nähe des Autors zu vielen verhandelten Positionen gewisse Ungereimtheiten, die ein etwas distanzierterer Blick wohl wahrgenommen und vermieden hätte. So referiert der Autor zwar die Kritik von Suess am Ökonomismus der Befreiungstheologie, der ja von dieser selbst, aber auch in Puebla und Santo Domingo überwunden wurde, doch feiert ebendiese Einstellung im Kapitel über den sozialen Kontext (Kap. 2) gewisse Urstände. Auch kann der Autor mit starken Worten von der »parteilichen Geschichtsaufarbeitung« (S. 76) seiner Autoren sprechen, ohne zu bemerken, dass er damit implizit jene Geschichtsinterpretation unterstützt, die er bei anderen »parteilichen« Positionen gerade bekämpft. Die Parteilichkeit garantiert den moralisch richtigen Standpunkt, jedenfalls in einem bestimmten mainstream, nicht jedoch die historisch korrekte Darstellung und Interpretation. Außerdem besteht die Gefahr des »victimismo«, der die Alterität des Anderen auf sein Opfersein reduziert. Unter historischer Rücksicht ist zu bedauern, dass die vielfache Verteidigung der Indios gegen die Methoden der Conquista, wie sie von Missionaren und Bischöfen praktisch geübt und theoretisch begründet wurde, unter der Überschrift »Unterwerfungs-hermeneutik: Theologische Gewalttätigkeit im Selbstverständnis christlich-europäischer Mission« subsumiert und als »Ausnahme« dargestellt wird (Kap. 3). Wie reizvoll wäre es gewesen, die Inkulturationsleistungen der Missionare (Lingustik, Katechetik, Landeskunde, Kultur, Religion) und ihre Funktion für die Mission herauszuarbeiten. Auch wenn die Disposition des Stoffes nicht immer stringent und die Durchführung bisweilen redundant erscheint, bringt die Arbeit mit ihrer Zentralidee der Anerkennung der Alterität ein für die Zukunft der Kirche äußerst wichtiges Thema zur Sprache, das sich nicht nur im indigenen Raum, sondern auch im europäischen Raum als Paradigma der Inkulturationsbemühungen wird erweisen müssen; der befreiende Charakter dürfte aber andere Facetten als in Lateinamerika haben. In diesem Sinn darf man auch auf Anschlussarbeiten gespannt sein, welche im Sinn der »vergleichenden Pastoral« (A. Exeler) Inkulturation unter hiesigen Verhältnissen praktisch und theoretisch durchbuchstabieren.

Frankfurt am Main

Michael Sievernich SJ

Cremer, Georg: *Korruption begrenzen: Praxisfeld Entwicklungspolitik.* Lambertus / Freiburg i. Br. 2000, 179 S.

Wer Geld für die »Dritte Welt« spendet, möchte, dass dadurch möglichst viel Gutes bewirkt, möglichst viel Menschen geholfen wird. Erst recht würde es Spender enttäuschen, wenn Sie erfahren würden, dass auch in der Entwicklungszusammenarbeit nicht-staatlicher Organisationen Korruption vorkommt. Dementsprechend wurde das Thema lange Zeit tabuisiert. Erst seit kurzem wird unübersehbar, dass Korruption auch in der Entwicklungszusammenarbeit, die ja häufig mit korrupten Regierungen oder unter Bedingungen einer »Kultur der Korruption« erfolgt, ein bedrängendes Problem darstellt und nur dann bekämpft werden kann, wenn mit dem Thema auch offen umgegangen wird und alle Beteiligten für das Problem sensibilisiert werden. Dazu leistet das vorliegende Buch des Volkswirtschaftlers und Pädagogen Georg CREMER, der selbst als Leiter eines Entwicklungspfleges in Indonesien gewesen ist, dann Mitarbeiter von »Caritas International« war und mittlerweile Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes ist, einen wichtigen Beitrag.

CREMER klärt zunächst den Begriff der Korruption und legt eine »kleine Formenlehre« der Korruption vor. Eine große Vielzahl von illegalen, illegitimen oder schlicht unerwünschten Verhaltensweisen werden als Korruption bezeichnet. Im engeren juristischen Verständnis fallen Bestechung, Bestechlichkeit, Vorteilsnahme, Vorteilsgewährung etc. unter diesen Begriff. Im sozialwissenschaftlichen Verständnis kann »der Missbrauch eines Amtes bzw. einer vergleichbaren Vertrauensstellung zu privaten Zwecken« als Korruption gefasst werden (S. 21). Ein solcher Missbrauch kann im Falle von Bestechung etwa darin liegen, dass amtliche Selektionsentscheidungen beeinflusst, höhere Erträge erzielt, Entscheidungen beschleunigt, illegale Handlungen vor Entdeckung und Strafverfolgung gesichert oder auch Willkürhandlungen des Staates abgewehrt werden. Dabei gibt es die Möglichkeit, dass das Tauschgeschäft »Bestechung gegen Vorteilsgewährung« auf beiden Seiten freiwillig eingegangen wurde, häufig kommt es aber vor, dass eine Seite (meist die staatliche) ein solches Geschäft erzwingen kann, was dieses Geschäft dann in die Nähe einer Erpressung rückt. In manchen Ländern haben Bürger/innen oder private Unternehmen ohne Korruption gar keine Chance, ihre Rechte wahrzunehmen. Veruntreuungen laufen häufig so ab, dass bei der Vergabe öffentlicher Aufträge sogenannte »kick-back«-Vereinbarungen getroffen werden: Ein Teil des vereinbarten Preises fließt an korrupte Beamte oder Angestellte zurück. Auch der Nepotismus ist ein Missbrauch des Amtes zu privaten Zwecken, indem ein Amtsträger seine Stellung dazu nutzt, ihm nahestehenden Personen interessante Positionen (und damit Macht und Einkünfte) zu verschaffen.

Korruption ist offenbar vor allem dort ein Problem, wo große Unterschiede von Arm und Reich, von Macht und Ohnmacht aufeinander treffen, wo es wenig institutionalisierte Verfahren der Gegenmachtbildung und der Machtkontrolle (Gewaltenteilung) gibt bzw. wo die Penetranz staatlicher Macht in die Sphären der Machtbildung auf der Basis wirtschaftlicher oder militärischer Stärke, familiärer oder ethnischer Zugehörigkeit gering ausgebildet ist und Organisationen in diesen Sphären parastatalische Funktionen (z.B. bei der Herstellung öffentlicher Sicherheit) zuwachsen. Der von Transparency International (TI) jährlich veröffentlichte Corruption Perceptions Index (CPI) ermöglicht zumindest einen gewissen Eindruck vom Niveau der Korrumperbarkeit von Regierungen und staatlichen Institutionen in den verschiedenen Ländern. Im CPI 2000 sind insgesamt 90 Länder aufgeführt. Unter den 30 Ländern mit den besten Bewertungen befinden sich nur 10 kleine Schwellen- bzw. Entwicklungsländer, während das Drittel mit den schlechtesten Noten fast nur aus Entwicklungsländern besteht. Alle Länder, über die keine Daten vorliegen, sind ebenfalls Entwicklungsländer.

Gerade im Zusammenhang der »Dritten Welt« wird häufig versucht, Korruption auf kulturelle Faktoren zurückzuführen (S. 29–38). Von einer »Kultur der Korruption« zu sprechen, ist insofern richtig, als es eine gesellschaftliche Situation, in der Korruption als etwas Selbstverständliches

betrachtet wird, denjenigen, die sich formal korrekt verhalten, sehr schwer macht, sie mit enormen wirtschaftlichen und politischen Nachteilen bestraft und unter Umständen sogar dem Verdacht aussetzt, gegen gemeinsam geteilte Normen, möglicherweise sogar aus unethischen Motiven (Eigennutz, Verrat, Rachsucht etc.) zu verstößen. Eine »Kultur der Korruption« erzeugt also sich selbst stabilisierende Mechanismen, so dass Korruptionsbekämpfung in solchen Kontexten sehr schwierig ist. Auch das Verständnis von öffentlichen Ämtern und expliziter und impliziter Normen, die Gewichtung familiärer oder ethnischer Solidaritätsverpflichtungen gegenüber den Pflichten des Amtes werden von Kultur zu Kultur variieren, so dass insbesondere dort, wo ohnehin Grauzonen vorhanden sind, ein und dieselbe Verhaltensweise aus einer Perspektive als korruptionsverdächtig, aus einer anderen als normkonform betrachtet werden kann. Trotzdem würde eine kulturalistische Deutung von Korruption übersehen, dass eindeutige Fälle von Korruption in allen Kulturen vorkommen und dass sie in allen Kulturen bei Bekanntwerden moralische Empörung und Proteste auslösen. Jedenfalls darf die Tatsache, »dass die Trennungslinie zwischen normkonformem und korruptem Verhalten in unterschiedlichen Ländern unterschiedlich gezogen wird, [...] nicht zu dem Missverständnis verleiten, der Begriff der Korruption sei auf nicht-westliche Länder nicht übertragbar.« (S. 35)

In der Diskussion um Korruption in Entwicklungsländern wurde von einigen Autoren behauptet, sie sei dort sogar notwendig, um überhaupt ein Funktionieren dieser Gesellschaften zu gewährleisten (vgl. S. 39–50). Nur durch Korruption, so die Argumentation, könnten in stark überregulierten Märkten entwicklungsfeindliche Eingriffe der Bürokratie abgewehrt werden oder die oft extrem langsamem bürokratischen Prozesse auf ein erträgliches Maß beschleunigt werden. Nur die Möglichkeiten zur Korruption machten staatliche Positionen für qualifizierte Kräfte überhaupt finanziell interessant. Nur durch Korruption hätten diskriminierte Minderheiten überhaupt die Chance, ihr Überleben zu sichern. CREMER wehrt sich gegen solche Auffassungen. Zwar dürfte die Alternative übermächtiger Bürokratien, unqualifizierter und unterbezahlter Beamter und rigide diskriminierter Minderheiten ohne Korruption schlimmer sein, aber dies ist ja nicht die einzige Alternative, denn es wäre ja durchaus denkbar, den Staat auf wesentliche Kernaufgaben zu begrenzen, dadurch die Gelegenheiten zur Korruption zu reduzieren, staatliche Beamte gut zu bezahlen und andererseits Korruption konsequent strafrechtlich zu ahnden. Auch sind gesellschaftliche Verhältnisse, in denen Minderheiten minimale Rechte eingeräumt werden, anderen gesellschaftlichen Verhältnissen ohne solche Rechte vorzuziehen, selbst wenn die Auswirkungen verweigerter Rechte durch Korruption vielleicht abgemildert werden könnten. Jedenfalls – darin gibt es eine zunehmende Übereinstimmung – sind die Auswirkungen eines hohen Grades an Korruption für das Investitionsklima, die Effektivität und Verlässlichkeit staatlicher Verwaltung, die Qualität der Infrastruktur und die Allokation von Ressourcen so negativ, dass die Tolerierung von Korruption nicht gerechtfertigt werden kann.

Im mittleren Teil seines Buches zeigt Cremer, dass und wie Korruption auch in Entwicklungspunkten und -organisationen, sogar bei NGOs vorkommt, wobei sie nicht immer der moralisch ungerechtfertigten individuellen Bereicherung dient, sondern teilweise auch auf den guten Willen der Mitarbeiter/innen zurückzuführen ist, die vorhandenen Ressourcen besser zu nutzen, obwohl dies formalen Regeln der Mittelvergabe und -verwendung widerspricht. CREMER gibt praktische Hinweise für eine Schwachstellenanalyse und zieht Konsequenzen für die Entwicklungszusammenarbeit. Dabei wird deutlich, dass es schon eines gewissen Aufwands an effektiver Verwaltung, an direkter Kommunikation und konsequenter Begleitung von Projekten bedarf, um Korruption nachhaltig zu kontrollieren. All dies kostet notwendigerweise auch Geld. Deshalb ist eine vielfach noch anzutreffende Dämonisierung von »Verwaltungskosten« sicherlich nicht sachgerecht. Auch müssen interne Regeln so transparent und sachgerecht sein, dass Mitarbeiter/innen nicht durch bürokratische Regelungen gezwungen werden, gegen diese zu verstößen, wenn sie überhaupt effektive Hilfe leisten wollen.

Letzten Endes wird Korruptionskontrolle jedoch einen schweren Stand haben, wenn der Kontext der Entwicklungsarbeit weiterhin so stark von Korruption geprägt ist. Ohne Reformen bei Staat und Verwaltung in Entwicklungsländern wird es deshalb keine effektive Korruptionsbekämpfung geben können. Deshalb müssen sich auf den verschiedenen Ebenen des Politikdialogs auch Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit für solche Reformen einsetzen.

Auf jeden Fall ist das mit einer umfangreichen Literaturliste versehene und übersichtlich gegliederte Buch jedem in der Entwicklungszusammenarbeit Tätigen zur Lektüre zu empfehlen, allein schon um für die vorhandenen Probleme zu sensibilisieren, aber auch um vor Ort konkrete Maßnahmen der Korruptionskontrolle und -bekämpfung entwickeln zu können.

Hannover

Gerhard Kruip

Crüsemann, Frank / Theissmann, Udo / Obst, Gabriele / Spankeren, Gisela von / Lenhard, Hartmut / Millard, Matthias: *Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt*, Chr. Kaiser / Gütersloh 1998, 159 S.

Ich glaube an den Gott Israels – mit diesem durchaus provokanten Titel wollen die Herausgeber einen Denkanstoß geben, die bleibende Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum im Blick auf zentrale Fragen des Glaubens durchzubuchstabieren. Es geht ihnen nicht nur um den Abbau der jahrhundertealten, antijudaistischen Hypothek in den christlichen Kirchen, sondern auch und vor allem um die Verbreitung der theologischen Einsicht, dass der Bund Gottes mit seinem Volk ungekündigt ist und Christen durch Jesus Christus mit diesem Gott Israels bis heute verbunden sind. Diese Überzeugung, die allen 26 im jüdisch-christlichen Dialog engagierten Autoren gemeinsam ist, soll einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht werden. Untergliedert ist das Buch in sechs Abschnitte, die besondere Aspekte des christlichen Glaubens aufnehmen: 1. Bibel, 2. Gott, 3. Jesus Christus, 4. Kirche und Israel, 5. Leben und Handeln, 6. Hoffnung.

Der erste Teil dient der kritischen Aufarbeitung gängiger (Vor-)Urteile, denen zufolge etwa das Alte Testament ein grausames oder patriarchales Buch sei. Dabei zeigt Jürgen EBACH, dass der Satz »Auge um Auge [...]« in der jüdischen Rechtspraxis gerade keine Anwendung gefunden hat, dass er vielmehr die normative Idee festhält, dass man das, was man anderen antat, eben nicht durch Ersatzleistungen wieder gut machen kann. Klaus WENGST geht der Frage nach, was das Neue des Neuen Testaments sei, und arbeitet heraus, dass der Gegensatz zwischen Gerechtigkeit (AT) und Liebe (NT) einer falschen Konstruktion folgt, da sich Aussagen zur Gerechtigkeit und Liebe Gottes in beiden Testamenten finden. Er selbst sieht das Neue im NT darin, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat. Hier hätte man die Linie m.E. weiter ausziehen und auch das paulinische Kerygma einbeziehen können, demzufolge Christus für die Sünden aller gestorben und als gekreuzigter Messias auferweckt wurde – ein für das Judentum unnachvollziehbarer Gedanke (vgl. Dtn 21,23).

Ein zweiter Themenkomplex wendet sich der ›Gottesfrage‹ zu. Im Zentrum steht das Problem, ob der christliche Trinitätsglaube mit dem jüdischen Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes vereinbar sei. Der jüdische Einspruch, der von der radikalen Transzendenz und Einheit Gottes geleitet ist, sollte – so wird zurecht angemahnt – eine gewisse Behutsamkeit in der christlich-theologischen Rede vom dreieinigen Gott bewirken, um nicht leichtfertig in die Tritheismusfalle hineinzutappen. Friedrich Wilhelm MARQUARDT warnt in seinem Beitrag vor einer harmonisierenden Verkleinerung der Differenzen in der Gottesfrage und verweist auf unterschiedliche Zugangsweisen (begrifflich – narrativ) und Lebenserfahrungen (Fremdheit im Exil, Auschwitz – Nähe Gottes in Jesus Christus).

Auch in den anderen Abschnitten des Buches geht es um zentrale Fragen des jüdisch-christlichen Gesprächs, die durchgängig auf hohem Niveau erörtert werden. Ein summarischer Themenhinweis

muss an dieser Stelle genügen: Der ›Jesus Christus‹ gewidmete Abschnitt behandelt Fragen wie die Messianität Jesu, sein Verhältnis zu den Pharisäern, das christliche Bekenntnis zur Gottsohnschaft, die Frage nach der jüdischen Schuld an seinem Tod. Besondere Beachtung verdient der (einige jüdische) Beitrag von Ruth LAPIDE, die u.a. unter Verweis auf die Unerlötheit der Welt darlegt, warum Juden nicht an Jesus Christus glauben. Im Abschnitt ›Kirche und Israel‹ wird u.a. auf Themen wie Auserwählung, Substitution und Judenmission behandelt; der Abschnitt ›Handeln und Leben‹ erörtert Fragen der jüdischen und christlichen Lebenspraxis; der abschließende Abschnitt ›Hoffnung‹ kreist um den Auferweckungsglauben sowie die unterschiedlichen Formen der Eschatologie (Messiaserwartung bzw. Parusie Jesu Christi). Hilfreiche Literaturangaben zur Vertiefung sowie Worterklärungen beschließen das Buch, das den Stand der jüdisch-christlichen Forschung im Blick auf wichtige Einzelfragen verständlich und prägnant resümiert, ohne in philosemitischer Manier die Unterschiede zwischen Judentum und Christentum zu überspielen.

Freiburg i.Br.

Jan-Heiner Tück

Frei, Fritz (Hg.): *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Freiburg Schweiz 2000, 374 S.

Der vorliegende Sammelband ist Ergebnis eines Forschungsprojekts des »Romero-Hauses«, des Bildungszentrums der »Bethlehem Mission Immensee« in Luzern, das im Zeitraum von 1996 bis 2000 durchgeführt wurde. Die Hauptinitiatoren des Projekts waren Anton Peter und Otto Bischofberger, die beide das endgültige Ergebnis auf Grund von Krankheit und Tod nicht mehr erleben durften. Weitere Mitglieder der Forschungsgruppe waren Josef Amstutz (Luzern), Markus Büker (Luzern), Fritz FREI (Cham), Helga Kohler-Spiegel (Luzern/Feldkirch), Fritz Kollbrunner (Luzern), Irene Neubauer (Cressier), Dorine Rehor-De Candt (Luzern), Doris Strahm (Basel) und Dietrich Wiederkehr (Luzern). Die hier herausgegebenen Beiträge sind großenteils Vorträge, gehalten auf einem internationalen Kolloquium im Oktober 1998 im »Romero-Haus«.

Anliegen der Forschungsgruppe war es, die verschiedenen Inkulturationsprozesse der christlichen Botschaft in der heutigen Welt zu beleuchten und gleichzeitig Kriterien zu entwickeln, die diese Prozesse steuern und abgrenzen. Nicht zuletzt ging es auch darum, die daraus entstehenden Konsequenzen für die Kirchen und ihre Akteure aufzuzeigen. Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptabteilungen: Kontexte (15–205), Begriffe (207–308) und Modelle (309–353). Dabei fällt auf, dass der weitaus größte Teil dem Thema »Kontexte« gewidmet ist, woraus man unschwer schließen kann, dass es der Forschungsgruppe zunächst um konkretes Material von Forschungsberichten ging, die die Grundlage für die folgenden Analysen liefern sollten. Dass aber die Analysen nur zum Teil auf die konkreten Fallbeispiele zurückgreifen, liegt wohl an der beschränkten Aussagekraft der einzelnen Feldstudien. Dennoch sind die Abschnitte »Begriffe« und »Modelle« sehr lesenswert, denn sie legen den heutigen Stand der Forschung zum Thema »Inkulturation« umfassend dar.

Die sechs Beiträge des ersten Abschnitts »Kontexte« sind von »Einheimischen« verfasst, was zunächst den Schluss nahe legt, dass sie dadurch eine gewisse Authentizität garantieren. Die Koreanerin Sung-Hee LEE-LINKE (»Inkulturation des Christentums in Korea«, 17–36), Privatdozentin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Marburg, gibt einen kurzen geschichtlichen Abriss der Religionen und insbesondere des Christentums in ihrem Heimatland. Die aktuellen Bestrebungen der christlichen Kirchen nach Inkulturation der christlichen Botschaft im kulturellen Kontext Koreas zielen darauf ab, den abendländischen Kontext der Missionskirche abzustreifen und zu den Anfängen der Urkirche zurückzukehren. So wird auch die sogenannte »Minjung-Theologie«, die im Zuge der lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine starke sozio-politische Konnotation

bekam, mehr und mehr zu einer Befreiungstheologie von westlichen Überlieferungen und ein Suchen nach den Ursprüngen des Christlichen. Khamrang KHAYAIPAM (»The Tangkhul Naga Tribe [India] between Tradition and Modernity«, 37–72), als Naga Mitglied des Rates der Baptistenkirchen Nordostindiens und derzeit Doktorand an der Universität Heidelberg, betont, dass das Christentum nicht in erster Linie die Kultur und die Traditionen der Naga veränderte, sondern zur Akkulturation des Volkes an die Moderne Indiens entscheidend beitrug, sodass durch das Christentum die Identität und die Selbstachtung der Stammesgesellschaften in einer nivellierenden modernen Gesellschaft Indiens bewahrt wurden. Unter Inkulturation des Christentums versteht er ein Evangelium, das unter den derzeitigen sozio-ökonomischen Bedingungen der indischen Stammesgesellschaften, die man als diskriminierend bezeichnen kann, die unveräußerliche Würde des Menschen, das Recht auf politische Selbstbestimmung des Stammes und die Verpflichtung zu sozialer Gerechtigkeit nach innen und außen verkündigt. Philomena NJERI MWAURA (»Women in Kenya between Tradition and Modernity«, 73–107), Katholikin und Senior Lecturer für Religionswissenschaften an der Kenyatta University, Nairobi, macht darauf aufmerksam, dass die großen christlichen Kirchen in Kenia das traditionelle kulturelle Erbe der Frau missachten und eher zu ihrer Entfremdung und Unterdrückung als zu ihrer Befreiung beitragen. Das führt dazu, dass viele religiös aktive Frauen zu einheimischen Kirchen abwandern oder solche gründen, wo sie ihre Rolle als Heilerin, Prophetin und Medium wahrnehmen können. Die Herausforderung für die christlichen Kirchen in Kenia besteht heute darin, alternative Wege des Kirchenseins aufzuzeigen, in denen die Frau effektiv in die Entscheidungsprozesse und Entscheidungsgremien eingegliedert wird. Badze NDUKU-FESSAU (»L’Église kimbanguiste entre tradition et modernité«, 109–146), Pastor der L’Église de Jésus-Christ sur la terre par son Envoyé Spécial Simon Kimbangu, EJCSK, Doktorand an der Universität Fribourg, stellt eine einheimische afrikanisch-christliche Kirche vor, die sich dem Inkulturationsprozess des Christlichen radikal verpflichtet weiß. Das Wort, die Sakramente, die Stellung von Mann und Frau wurden von Beginn an »afrikanisiert«; traditionelle soziale Elemente wie die Initiation, die Gastfreundschaft, der Familienzusammenhalt, das reziproke Geben und Nehmen sowie das Autonomiebedürfnis wurden übernommen. Der Kimbanguismus stellt heute eine weit über ihre Ursprungsregion des Kongo verbreitete christliche Kirche Afrikas dar. Katja HEIDEMANNS (»Patriarchatskritik als Inkulturationsprozess«, 147–184), Referentin für Frauenforschung am Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. in Aachen, gibt einen Überblick über den Stand der feministischen Theologie, die versucht, die traditionell patriarchalisch gewachsene Männerkirche einer ausgewogeneren Geschlechterbeziehung zu öffnen. Schade dabei ist, dass die deutsche Sprache einem universitären Unwortkauderwelsch geopfert wird (»Rekonzeptionalisierung«, »womanistisch« etc.). Simón Pedro ARNOLD (»El desafío de una nueva modernidad andina«, 185–205), Prior des Auferstehungsklosters von Chucuito, Puno (Peru), zeigt anhand von drei Beispielen (Schmuggel, öffentliches Verkehrswesen und Migration), wie in der modernen Zeit die überlieferten Religions- und Magiestrukturen der Aymara neue, inkulturierte Glaubensinhalte und Rituale finden.

Der zweite Teil »Begriffe« (207–308) bringt einen umfassenden Überblick über den Stand der missionstheologischen Forschung, die sich mit dem Phänomen der »Inkulturation« des Christlichen befasst. Otto BISCHOFBERGER (»Identität und Modernität in religionswissenschaftlicher Perspektive«, 209–233), Anton PETER (»Spannungsfeld ›Kulturen im Veränderungsprozess‹«, 235–254), Edmund ARENS (»Ambivalenzen im Modernisierungsprozess«, 255–276), Dietrich WIEDERKEHR (»Ortskirchliche Zeitverschiebung und weltkirchlicher Zeitvergleich«, 277–296) und Robert J. SCHREITER (»Is the Modernization Process Uniform in Its Effect?«, 297–308) weisen historisch, soziologisch und theologisch nach, dass die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi und die Entstehung neuer Kirchen von Beginn an Veränderungsprozessen unterworfen wurden, die vom kulturell-religiösen Erbe der je neuen Umwelt beeinflusst und nachhaltig geprägt waren. Daher ist es nichts weiter als ein normaler Prozess der Anpassung des Christlichen an die heute vorfindliche Umwelt, wenn Veränderungsprozesse unter dem Namen der Inkulturation ablaufen und verschiedenartige Formen

christlichen Glaubens, Lebens und Kirchenseins zeitigen. Die römische Weltkirche, will sie ihrer legitimen Rolle als Erbin des Einheit stiftenden Petrusamtes auch heute gerecht werden, muss auf die Pluralität der verschiedenartigen religiösen Erfahrungen Rücksicht nehmen und ihr Amt in Kollegialität verwalten. Weltkirche bedeutet zwischenkirchliche Kommunikation in Geschwisterlichkeit, nicht aber Zentralismus in Uniformität.

Der dritte und letzte Teil »Modelle« (311–353) systematisiert diese Gedanken noch einmal unter dem Gesichtspunkt des Modellhaften. Anton PETER (»Modelle und Kriterien von Inkulturation«, 311–335) stellt verschiedene historische Modelle des Inkulturationsprozesses vor: das Korrelationsmodell (Evangelium und Kontext in wechselseitiger Beeinflussung), das Übersetzungsmodell (Evangelium als unveränderlich feststehende Größe in neuem Gewand) und das kulturfunktionale Modell oder auch indigenistisches, anthropologisches (B. Bevans), ethnographisches Modell (R. J. Schreiter) genannt (kultureller Kontext bestimmt Form und Inhalt des Evangeliums). Kriterien zu finden, die den Inhalt und die Grenzen des Inkulturationsprozesses bestimmen könnten, ist die eigentliche Crux der Missionstheologen. A. PETER diskutiert die verschiedenen Ansätze einer solchen Kriteriologie und entscheidet sich selbst für E. Schillebeeckx' Entwurf, der vier Kriterien christlicher Identität festsetzt: (1) Das theologisch-anthropologische Prinzip, (2) das Prinzip der christologischen Vermittlung, (3) das ekklesiologische Prinzip und (4) das eschatologische Prinzip (321). Giancarlo COLLET (»Theologische Begründungsmodelle von Inkulturation«, 337–353) geht auf die theologische Begründung des Inkulturationsprozesses ein und diskutiert die Themen Inkarnation, Schöpfungsglaube und Pneumatologie als Grund für ein pluriformes Christentum. Westliche Theologen, die in der abendländischen Tradition stehen, ziehen im allgemeinen das Inkarnationsmodell vor, während außereuropäische Theologen eher die protologischen und pneumatologischen Modelle bevorzugen, weil sie darin mehr Spielraum für ein kulturell geprägtes Christentum sehen.

Insgesamt ist dieser Sammelband ein Plädoyer für eine grundlegende Pluralität der christlichen Verkündigung und des christlichen Lebens in ihren je eigenen kulturellen Kontexten. Es fällt auf, dass gerade im ersten, ethnographischen Teil die veränderte, aktive und gleichberechtigte Rolle der Frau in der Kirche als eines der Hauptanliegen einer zeitgerechten Inkulturation des Christentums gesehen wird. War dieses Thema bis heute eher im Kontext einer westlichen feministischen Emanzipationsbewegung gesehen worden, so weitet sich der Blick auf die asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Kontexte, in denen die »patriarchalische Verweigerung« der Kirchenbehörden offensichtlich ebenso als diskriminierend erfahren wird wie in den westlichen Industrienationen. Es ist zu hoffen, dass durch dieses weltweite Unbehagen die römische »Causa finita« allmählich aufgeweicht wird.

St. Augustin

Joachim G. Piepke

Gittins, Anthony J. (ed.): *Life and Death Matters. The Practice of Inculturation in Africa Studia Instituti Missiologici Societatis (Verbi Divini No. 72)*, Steyler Verlag / Nettetal 2000, 179 pages.

In der Literatur zur Inkulturation spielt eigenartigerweise der Tod als solcher selten eine Rolle, am ehesten noch in der Spannung mit dem Leben als dessen Kontrapunkt. Um den Tod ranken sich viele Gebräuche und Riten als Versuche, ihn zu deuten (wenn er schon nicht zu »verstehen« ist) und mit ihm umzugehen. Dankbar wird das vorliegende Buch des amerikanischen Spiritaners Anthony GITTINS angenommen, das nach Vorwort und Einleitung zehn Beiträge verschiedener Autoren, die meisten Ordensleute, enthält. Im Vorwort »Between Nostalgia and Optimism – The Ground of Hopell (9–11) befasst sich der Herausgeber mit der Grundlage der Hoffnung. GITTINS betont, dass es ihm darum gehe, Anregungen zu geben für Inkulturationsprozesse, die Wechselbeziehungen

zwischen Glaube und Kultur. In der Einleitung »Life and Death Matters« (13–18) gibt der Herausgeber einen Überblick über das Buch, seine Autoren und über die einzelnen Themen. Das 1. Kapitel (19–38) befasst sich mit der Bedeutung und Herausforderung der Inkulturation. Am Ende eines jeden Kapitels gibt es eine Zusammenfassung, werden einige Fragen bzw. Aufgaben gestellt, die der Vertiefung der Themen dienen. Das 2. Kapitel (39–44) trägt die Überschrift »An Unacceptable Agape among the Tiv of Nigeria«, ein nicht gelungener Versuch der Inkulturation. Das 3. Kapitel (45–56) »The Family Model in Ecclesiology – a Model from Ghana« versucht, Kirche als Familie darzustellen, was nicht frei von Ideologie ist. Das 4. Kapitel behandelt ein Beispiel aus dem südlichen Afrika: »Twasana Religion and Christian Inculturation« (57–74). Der Verfasser Ireneo BARRETO stammt aus Paraguay. Ihm geht es darum, die Möglichkeiten und Herausforderungen der Inkulturation herauszuarbeiten. Am Schluss dieses längeren Beitrages werden einige allgemeine Folgerungen gezogen. Im 5. Kapitel (75–93) schreibt der bekannte tansanische Theologe Laurenti MAGESA über seine Erfahrungen beim Aufbau einer ostafrikanischen Pfarrei. Inkulturation kann nicht dekretiert werden, sie muss von den Menschen selbst gesucht und geleistet werden, wobei es gilt, an herkömmlichen Kulturelementen anzuknüpfen. Im 6. Kapitel, dem Beitrag des Steyler Missionars Jon P. KIRBY, überschrieben »Popular Problem-Solving and Inculturation in Dagbon / Ghana« (95–118), geht es um das Verhältnis von christlichem Glauben zu traditionellen Kulturwerten und Verhaltensnormen, nicht zuletzt um den Verdacht bzw. Vorwurf der Zauberei. Im 7. Kapitel untersucht der Mill Hill Missionar Piet KORSE »Baby Rituals, Ritual Baths, and Baptism – A Case-from Congo« (119–133). Er betont stark die Rolle der Verwandten, Paten und der Gemeinde im Zusammenhang mit der Taufe. Beachtung verdient seine Bemerkung, dass Inkulturation sowohl der Ethnographie wie der Theologie bedarf (133). Das 8. Kapitel, verfasst von dem Steyler Missionar Kofi Ron LANGE, untersucht unter der Überschrift »Inculturation and Proverbs from Dagbani / Ghana« (135–144) die Bedeutung von Sprichwörtern als Trägern von Weisheit, die aus langer Erfahrung gewonnen wurden. Die Bedeutung von Gesängen als Ausdruck und Aufarbeitung von Leid und Not stellt im 9. Kapitel der Afrika-Missionar Xavier PLISSART heraus unter der Überschrift »Tears-a-Plenty – Songs of Suffering in Central Africal« (145–157). Das 10. Kapitel, der Beitrag von Sr. Joan F. BURKE in Nigeria (159–172), trägt den Titel »Religious Profession Rites as Barometers – The Igbo, Nigeria«. Die Autorin berichtet anschaulich über die Inkulturationsversuche und Ausdrucksformen im Ordensleben ihrer Gemeinschaft. Eine Liste der Autoren schließt dieses lesenswerte und vielseitige Buch zum Thema »Inkulturation« ab (173–175). Das Buch macht deutlich, dass die afrikanische Theologie sich weiterentwickelt, sich den heutigen Fragen stellt und versucht, in die Zukunft zu schauen.

Münsterschwarzach

Basilius Doppelfeld

Gogos, Manuel: *Raimon Panikkar, Grenzgänger zwischen Philosophie, Mystik und den Weltreligionen*, Grünwald Verlag / Mainz 2000, 182 S.

»Das ganze trügerische und nutzlose Wissen, das du hier angesammelt findest, wirf es gleich wieder weg.«

Ein Autor, der einen solchen Satz in das Vorwort seines Buches schreibt, hat seinen Beruf verfehlt, so mag man denken. Nach der Lektüre von Manuel GOGOS Buch über Raimon Panikkar bin ich von nichts weiter entfernt, als von dieser Schlussfolgerung. Wer allerdings eine Biographie erwartet, wird enttäuscht sein, eine individualhistorische Darstellung seiner Person oder auch nur eine chronologische Erfassung seiner in verschiedenen Sprachen und Überarbeitungen erschienenen Werke wäre auch nahezu unmöglich, da Panikkar dazu kaum Daten liefert und auch nicht liefern

will. GOGOS Buch ist eine Darstellung von Panikkars Person und Lebenswerk, wie sie sich in dessen Büchern spiegeln und dabei eher eine hermeneutische, denn eine historische Studie. Und dabei gelingt GOGOS ein Drahtseilakt, der dem Panikkars sehr ähnelt. Während Panikkar, Sohn einer spanischen Mutter und eines indischen Vaters, nämlich ständig unterwegs ist zwischen Christentum, Hinduismus, Buddhismus, Humanismus, Atheismus und Agnostizismus sowie zwischen Religion, Philosophie und Wissenschaft, schrieb auch GOGOS, Sohn einer deutschen Mutter und eines griechischen Vaters, aus der Kenntnis wissenschaftlicher Theorie und meditativer Praxis heraus, und es gelang ihm ein Buch, das zugleich eine Magisterarbeit im Fach Philosophie und ein spiritueller Führer ist. Es ist ein Buch, für das man Zeit braucht; seine Lektüre setzt eine innere Sammlung voraus, wie ein Buch von Panikkar selbst auch. Es ist also auch nicht leichter zu lesen, eher vielleicht sogar schwerer, aber es ist wie ein Konzentrat, gewürzt mit Zitaten weiterer geistesverwandter Größen, sparsam allerdings mit Kritik an Panikkar. GOGOS wird der in der Einleitung erwähnten hermeneutischen Maxime, dass Gleisches nur von Gleichem erkannt werden kann, gerecht. Man spürt die Geistesverwandtschaft auf jeder Seite, und wenn Kritik aufkommt, dann ist es eine mit Panikkar gemeinsam geübte an einer Philosophie, die sich von ihrem eigentlichen Objekt, der Sophia, also der Weisheit, entfernt hat, an der abendländischen Trennung von Philosophie und Lebensführung, von Philosophie und Religion, ja sogar von Religion und Wissenschaft. GOGOS stellt Panikkar als einen Menschen vor, der zeitlebens auf der Suche nach dem Zusammenfall der Gegensätze ist, ohne dabei bequeme Kompromisse einzugehen. Zunächst gegensätzliche Anschauungen und Lebenswege heben sich nicht in einer lauwarmen Mitte auf, sondern heiß bleibt heiß, und kalt bleibt kalt, aber sie brauchen einander in ihrer Wechselwirkung, bedingen und korrigieren sich gegenseitig.

Wissenschaftlich ist das Buch ein Muss, natürlich für Panikkar-Forscher, denn es ist das erste seiner Art in deutscher Sprache, aber auch für Forscher in den Bereichen interreligiöser Dialog und komparative Philosophie. Spirituell ist es sehr empfehlenswert für jeden ernsthaften Sucher nach einem eigenverantwortlichen Weg zwischen den Welterklärungs-, Sinndeutungs- und Lebensführungsangeboten, die in Ost und West entwickelt wurden.

Die Lektüre dieses Buches zu empfehlen, ohne den eingangs zitierten Satz zu widerrufen, ist eines der lebensnotwendigen Paradoxa. Wegwerfen kann man nur, was man besitzt, und nach dem Wegwerfen ist man ein anderer, als vor dessen Aneignung.

Bonn

Michael A. Schmiedel

Grundmann, Christoffer H.: *In Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Für einen kritischen Dialog der Religionen*, LVH / Hannover 1999.

In einer gegenüber exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Modellen modifizierten Weise sucht die Studie sich in eine religionstheologische Diskussion einzumischen, die aufgrund der in ihrer empirischen Faktizität unleugbaren »Pluralisierung der religiösen Landschaft« (7) immer dringlicher wird, und dies um so mehr, als zum einen, auf Weltmaßstab bezogen, auch die politischen Implikationen und Konsequenzen der jeweiligen Vorstellung von Religiosität immer deutlicher zutage treten und zum anderen man erst allmählich begreife, so GRUNDMANN, dass man »durch die radikale Privatisierung des Religiösen in den aufgeklärt-säkularisierten, modernen Gesellschaften deren tatsächliche Bedeutung für den Erhalt gemeinsam geteilter Werte völlig aus dem Blick verloren« (11) habe. Dabei begreift GRUNDMANN als die entscheidende Signatur der westlich-modernen Gesellschaften, dass das Individuum den schmerzlichen Sinnverlust notvoll durch Ästhetisierung der Lebenswelten und Erlebnisorientierung zu kompensieren suche (21); Religionen

aber könnten in diesen Gesellschaften deshalb keine Letztverbindlichkeiten mehr erzeugen, weil sie als zeitbedingt-gesellschaftliche Konstrukte in ihrem Wahrheitsanspruch relativiert seien.

Sind diese Einschätzungen GRUNDMANNS eher empirisch-zeitdiagnostischer Natur, so ist sein Religionsbegriff, mit dem er sich vom pluralistischen Modell zumal John Hicks abzugrenzen und den Gehalt von Religiosität dem relativierenden Zugriff einer marktkonformen Gesellschaft zu entziehen sucht, systematisch hoch ambitioniert. Bestimmt wird Religion »als das menschliche Sich-Verhalten und In-Beziehung-Setzen zu einem letzten Gegenüber, das als personal, apersonal oder auch transpersonal gedacht werden kann«, so dass man dort, »wo ein solcher religiöser Letztbezug deutlich artikuliert« werde, von Glauben sprechen könne. (24) An einem solchen expliziten Letztbezug wird von GRUNDMANN gegen den »pluralistischen Relativismus des Zeitgeistes« einerseits, aber auch »im Interesse eines echten interreligiösen Gesprächs« andererseits ausdrücklich festgehalten (27), auch wenn dieser Letztbezug wegen seiner existentiellen Dimension inkommensurabel sei (vgl. 26) und sich der theoretischen Vergewisserung entziehe. Von daher erklärt sich auch GRUNDMANNS Kritik am religionstheologischen Pluralismusmodell, dem er ein letztlich irrelevantes Verbleiben auf der letztlich noch areligiösen Ebene des reinen Begriffs vorwirft (vgl. 29); irrelevant deshalb, weil faktisch »das Problem des unversöhnlichen Nebeneinanders logisch sich ausschließender Geltungsansprüche wesentlich ein Problem der Theorie, nicht der religiösen Alltagspraxis« (28) sei. Damit deutet sich auch schon an, wie GRUNDMANN sich die Lösung des Problems eines künftigen interreligiösen Dialogs vorstellt: nämlich Verzicht auf »dogmatisch-apologetische oder polemisch defensive Interessen« und Annäherung an das Problem unter »existentiell-funktionalem Aspekt« (31), d.h. unter starker Betonung des faktisch gelebten Lebens, gegenüber dem alle Theorie sekundär bleibe. Konvenienz und Dialog auf der Basis der gegenseitigen Wahrnehmung des konkret gelebten Lebens in seinem religiösen Letztbezug werden infolgedessen zu den entscheidenden Merkmalen eines wahrhaftigen interreligiösen Dialogs. Gleichwohl hat sich für GRUNDMANN Theologie als rationale Durchdringung des Glaubens nicht erübrigert (vgl. 93). Doch hat sie sich selbst angesichts der Unverfügbarkeit des Letztgültigen zurückzunehmen. Erst indem das Denken durch den Glauben qualifiziert werde, bekomme es einen existentiellen Bezug. Dass auf der Basis des von GRUNDMANN Erreichten alle Modelle eines interreligiösen Dialogs als gescheitert gelten müssen, eben weil sie weiterhin auf einer begrifflichen Ebene verharren, so notwendig Differenzen setzen und schließlich die angestrebte Konvenienz behindern, liegt in der Konsequenz dieses Gedankengangs. Entsprechend folgert GRUNDMANN auch, dass eine »theologisch verantwortete Auseinandersetzung um den interreligiösen Dialog [...] die vorhandenen Dialog-Modelle systematisch zu dekonstruieren« habe, weil es nur auf diese Weise gelingen könne, »den Weg zu echter Begegnung zwischen den Menschen sowie mit der Wirklichkeit frei zu machen« (109). Wahrhaftiger christlicher Glaube ist dann die gelebte dialogische Existenz; und die existentielle Spannung (»zwischen verschiedenen Glaubensweisen zerrieben sucht der Glaube nach Einsicht« [111; Zitat U. Schoen]) ertragen zu können, ist durch den Glauben möglich, dass einzig und allein Gott selbst durch seine Selbsterschließung das erschütterte Wahrheits- und Gottesverständnis festigen könne (vgl. ebd.).

Zunächst hervorzuheben an der Studie ist die Entschiedenheit, mit der GRUNDMANN darauf besteht, dass dem Glauben als Existenzvollzug jeder Relativismus ein »Greuel« sei und auch sein muss, geht es ihm doch schließlich um die letzte Verantwortung vor einer und Überantwortung der eigenen Existenz an eine göttliche Wirklichkeit. Ob allerdings im interreligiösen Dialog Konvenienz und Offenheit in der Wahrnehmung für den existentiellen Letztbezug als Kriterien ausreichen, scheint mir dann doch zweifelhaft zu sein. Nur zwei (weitere ließen sich hinzufügen) Argumente seien genannt. Erstens bedarf es keinerlei auf das Problem des interreligiösen Dialogs rekurrierende Begründungsfigur, um die ethische Verpflichtung der Achtung des anderen Menschen in seinem Anderssein und damit auch in seiner konkreten Religiosität zu denken. Gerade in einer pluralen und eben auch religiös pluralen Weltgesellschaft muss eine solche Begründung ohne religiöse Vorgaben auskommen können. Zweitens wird eine durch die europäische Aufklärungstradition hindurch

gegangene Theologie darauf bestehen, dass eine jede materiale Aussage über Gott sich von seinem möglichen Selbsterweis herleiten muss. In christlich-jüdischer Glaubenstradition ist dieser Selbsterweis in der Geschichte des Menschen Jesus erfolgt – ein Selbsterweis, der ein in der Dimension der Geschichte nicht zu überbietendes Zeichen für die Unbedingtheit der für alle Menschen entschiedenen Liebe Gottes darstellt und soteriologisch die Offenbarung der Bestimmung des Menschen, Ebenbild Gottes sein zu sollen und zu dürfen, bedeutet. Aber ist der von der Wahrheit dessen Überzeugte nicht auch moralisch verpflichtet, diese im interreligiösen Dialog zuzumuten, eben weil sie Lebensmöglichkeiten eröffnet, um die es sich zu streiten lohnt? Und kann dieser Streit nicht nur deshalb als überflüssig und den interreligiösen Dialog behindernd betrachtet werden, weil die Differenzen zwischen den Religionen zuvor dadurch nivelliert wurden, dass sie als ›nur‹ begriffliche analysiert wurden? Ist es nicht sehr wohl ein Unterschied, ob dieser Gott personal oder apersonal gedacht wird? Und darüber hinaus: Bedarf ein überzeugter Glaube nicht auch einen bestimmten Begriff von dem in diesem Glauben vorausgesetzten Gott? Dass ein solches ›Sich-Streiten‹ um den rechten Glauben und damit um den wahren Gott eines sein muss, das in seiner Form seinem Inhalt gerecht wird, sollte keiner Erwähnung bedürfen, muss aber erwähnt werden angesichts der faktischen Geschichte des Christentums.

Tübingen

Magnus Striet

Guder, Darrell L.: *The Continuing Conversion of the Church. The Gospel And Our Culture Series*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids / Michigan 2000, 222 S.

Anliegen dieser an einigen amerikanischen Colleges und Universitäten als missionstheologisches Lehrbuch benutzten, übersichtlich und klar gegliederten, äußerst engagiert geschriebenen Monographie ist es zu zeigen, dass die christliche Kirche, wenn sie denn in postmodernistischer Zeit etwas Eigenes zu sagen haben will, die Reduktionen ihres jeweiligen Verständnisses des Evangeliums im Sinne eines gelebten Zeugnisses für das Evangelium überwinden muss. Der presbyterianische Autor, Professor für Evangelisation and Church Growth am Columbia Theological Seminary in Decatur, Georgia, USA, macht eindrücklich darauf aufmerksam, dass jede Form genuin theologischen Redens und Arbeitens sich ihrer unvermeidlichen Reduktionismen bewusst sein muss und dieses entsprechend zum Ausdruck zu bringen habe. Es sei nicht genug, über die Botschaft zu reden. Sie ist überzeugend bzw. bezeugend zu leben, kulminiere doch alles in der umfassenden Berufung »to be, to do, and to say witness to Jesus Christ as Savior and Lord« (S. 207).

In einem ersten Hauptteil (Foundations – The Church's Calling to Evangelistic Ministry, S. 1–70), dem die Aussage M. Kählers: »Mission ist die Mutter der Theologie« als Motto vorangestellt ist (S. 3), analysiert GUDER unter Bezugnahme auf wichtige zeitgenössische missionswissenschaftliche Literatur wie z.B. D. Bosch, L. Sanneh, E. Castro u.a. zunächst die gegenwärtige kulturelle und geistesgeschichtliche Situation namentlich Nordamerikas als Herausforderung an das Christentum, ›evangelistisch‹ zu sein (S. 3–27), um dann mittels einer theologischen Reflexion über die missio Dei und den Gedanken der Gottesherrschaft (S. 28–48) auszuführen, dass das Christentum letztlich nichts anderes als diese in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi kulminierende missio und Herrschaft authentisch zu bezeugen und in eben diesem Sinne ›evangelistisch‹ zu sein habe (S. 49–70). Der zweite, gelegentlich (zu) kurze dogmenhistorische Passagen enthaltende Hauptteil ist den daraus für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie erwachsenden theologischen Herausforderungen gewidmet (Challenges: The Church's Need for Conversion, S. 71–141). Dabei behandelt GUDER das hermeneutische Problem der glaubwürdigen Übersetzung des Evangeliums (S. 73–96), das des Reduktionismus aller theologischen Artikulationen (S. 97–191) sowie das des Verständnisses von

Erlösung und Mission als solches (S. 192–141). Er kommt zu dem Schluss: »The incarnation of Jesus Christ is the event that brings about the salvation of the world and establishes the mission of the church. This event also defines how that mission is to be carried out. The reductionism of the gospel in Western Christendom is confronted by the person and work of Jesus as both the content and the criterion of the church's witness. For the church to be and to become Christ's faithful witness will require repentance and conversion.« (S. 141)

Im dritten – und letzten – Hauptteil werden schließlich die sich daraus für die institutionalisierten Kirchen ergebenden Konsequenzen für die Gestaltung der praktischen Missionsarbeit thematisiert (*Implications: The Conversion of the Church*, S. 143–208). In gut presbyterianischer Manier werden dabei zuerst Folgen für das Zeugnis der Gemeinde vor Ort bedacht (S. 145–180), anschließend dann solche für die Kirche als verfasster Organisation (S. 181–204). Ein kurzes abschließendes Fazit (S. 205–208), die Bibliographie sowie zwei Indizes beschließen dieses ob seiner engagiert theologischen Argumentation willen, die sich an mancherlei Stellen jedoch etwas zu selbstgefällig gebärdet, sehr anregenden und lesenswerten Buches, bei dessen aufmerksamer Lektüre einem allerdings auch bedauerliche Defizite nicht entgehen werden. So sucht man z.B. nach einer grundlegenden Auseinandersetzung mit der trinitarischen orthodoxen und der sakramentalen römisch-katholischen Ekklesiologie ebenso vergeblich wie nach einer kritischen Problematisierung der eigenen positivistischen Ausdrucksweise. Die Radikalität solcher sich aus seinem eigenen Ansatz ergebenen Infra-gestellungen scheint GUDER aber übersehen zu haben, und das ist schade; denn dadurch hätte das von ihm intendierte theologische Niveau auf seine eigentliche Höhe geführt werden können. So aber verbleibt auch diese Studie wie so viele andere zu sehr dem innerchristlichen, genauer: dem innerprotestantischen Selbstgespräch verhaftet, anstatt dessen missionstheologisch relevanten Horizont für das Gespräch extra muros kritisch zu erhellen.

Hamburg / Hannover

Christoffer H. Grundmann

Heimbach-Steins, Marianne / Lienkamp, Andreas (Hgg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, Bernward bei Don Bosco / München 1997, 285 S.

Während in Österreich derzeit noch ein zweiter Konsultationsprozess zur dortigen sozialen Lage in Gang ist und ein ähnlicher interkirchlicher Prozess in der Schweiz vor seinem Abschluss steht, ist der in Deutschland Anfang 1997 mit der Veröffentlichung des Schlussdokuments beendete Konsultationsprozess in der allgemeinen, aber auch in der kirchlichen Öffentlichkeit fast schon in Vergessenheit geraten. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass auf katholischer Seite ein Nachfolgeprozess im Gange ist, der das sog. Sozialwort der Kirchen aktualisieren soll. Dabei ist der Text, der aus dem Konsultationsprozess der Kirchen in Deutschland hervorgegangen ist, es durchaus wert, weiterhin beachtet zu werden. Sind in ihm doch notwendige und wegweisende Perspektiven für eine zukunftsträchtige soziale und ökologisch nachhaltige Ordnung auf nationaler und internationaler Ebene zu finden, die an Dringlichkeit vor allem für politisches und wirtschaftliches Handeln, aber auch für eine entsprechende gesamtgesellschaftliche Bewusstseinsbildung eher gewonnen als eingebüßt haben. Zudem handelt es sich um einen Text, der auch die kirchliche Sozialverkündigung ein beachtliches Stück vorangebracht hat und hinter den darum bei zukünftigen Verlautbarungen nicht zurückgefallen werden sollte. Allerdings wartet er darauf, mit seinen an die eigene Adresse gerichteten selbstkritischen Passagen innerhalb der eigenen Reihen konsequent umgesetzt zu werden.

Es ist das Verdienst des vorliegenden Buches, dass seine beiden Herausgeber unter Mitarbeit von Gerhard KRUIP und Stefan LUNTE sich der Mühe einer Einleitung und einer Kommentierung des Sozialwortes unterzogen haben. Auf diese Weise halten sie in Erinnerung, was mit dem Konsultationsprozess intendiert war, wie er überhaupt zustande gekommen ist, welchen Verlauf er genommen hat und was schließlich dabei »herausgekommen« ist. Vor allem das Neue des Sozialwortes – neu einerseits mit Blick auf die in ihm enthaltenen Optionen für eine zukunftsfähige Gestaltung der Gesellschaft, neu aber auch hinsichtlich seiner theologischen Grundlegung – wird gebührend unterstrichen und herausgearbeitet. Anschließend wird das Schlussdokument im Original wiedergegeben und Abschnitt für Abschnitt fortlaufend kommentiert. Der Vorteil des Kommentars ist, dass er manche Hintergründe und Zusammenhänge des Textes deutlicher machen kann, als es in ihm selbst möglich ist. Insgesamt handelt es sich also um ein auf absehbare Zeit hin brauchbares Arbeitsbuch zur Erschließung des Sozialwortes. Einschränkend ist allerdings zu vermerken, dass die Herausgeber und Mitarbeiter ausschließlich katholischer Herkunft sind; bei einem ökumenisch entstandenen Text hätte es nahegelegen, auch die evangelische Perspektive, die sich in einigen Bereichen doch von der katholischen unterscheidet und wodurch der eine oder andere Kompromiss im Text bedingt ist, ausdrücklich auch in der Mitarbeiterschaft für einen Kommentar zu berücksichtigen.

Paderborn

Norbert Mette

Jeyaraj, Daniel: *Inkulturation in Tranquebar – Der Beitrag der frühen dänisch-helleschen Mission zum Werden einer indischi-einheimischen Kirche (1706–1730)*, (Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Folge Bd. 49), Erlangen 1996, 367 S.

Die längst überfällige Besprechung dieses bemerkenswerten Buches, für deren spätes Erscheinen der Rezensent um wohlwollende Nachsicht bittet, hat zunächst den Umstand hervorzuheben, dass es sich dabei um die in Deutsch geschriebene und von der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität in Halle (Prof. A. Sames / Prof. H. Obst) summa cum laude bewerteten missionssissenschaftlichen Dissertation eines Tamilen handelt, der es innerhalb von nur wenigen Jahren zu einer beeindruckenden Meisterschaft der deutschen Sprache gebracht hat. Damit soll weit mehr zum Ausdruck gebracht werden als eine lobende Anerkennung; denn auch das von seinem Autor durchaus als solches eingeschätzte Gelingen der ›Inkulturation [des Evangeliums nach luth. Verständnis] in Tranquebar‹ hing entscheidend daran, dass die seinerzeitigen Missionare im frühen 18. Jh., allen voran B. Ziegenbalg, J. Gründler, C. T. Walter und B. Schultze, des Tamil mächtig waren, wie immer wieder betont wird (vgl. S. 46ff, 128ff, 166ff u.ö.). So heißt es z.B. im Blick auf Ziegenbalg, daß er sich »[m]it dem Erwerb der Tamilsprache [...] von einem ›Kolonialbeamten‹ zu einem ›Missionar‹ [wandelte]« (S. 30). Auch sei die »Bibel [-übersetzung] [...] das edelste Geschenk der Tranquebarmission an die Tamilen und ... gleichzeitig ein ausschlaggebender Beitrag zur Entwicklung tamilischer Prosa« gewesen. (ebd.)

Wie in einer Spiegelung demonstriert JEYARAJ'S Arbeit denn auch die Bedeutung dieser Tatsache dadurch, dass er, und das ist das zweite Bemerkenswerte, die im Zusammenhang mit der Tranquebarmission entstandenen tamilischen Palmbatthandschriften, die sich in Archiven in Halle, Leipzig, Kopenhagen und London finden, erstmals systematisch erfasst (S. 318–337) und z.T. kompetent ausgewertet hat (»Weil die Entdeckungen der Tamilschriften, besonders der Palmbat – Bücher zahlreich und mannigfaltig sind, können sie nicht alle [...] gründlich ausgewertet werden. Dennoch sind sie in die Bibliographie aufgenommen, damit andere Forscher in der Zukunft ohne Mühe an die Schriften gelangen können.« S. 38) Dementsprechend wird viel neues Material für dieses an sich

bislang als gründlich erforscht geltende Gebiet geboten (vgl. S. 1–29). Dadurch erhält die vom Halleschen Pietismus ausgehende erste luth. Missionsinitiative eine äußerst präzise Kontur, und das nicht nur deswegen, weil es jetzt möglich ist, manche der Ereignisse historisch genauer als bisher zu fixieren, sondern vor allem auch deshalb, weil nunmehr zum ersten Mal die Stimme der Rezipienten und Einheimischen qualifiziert zu Gehör gebracht wird. So gewährt die Studie Einblicke z.B. in das intellektuelle, in Tamil geführte schriftliche Gespräch der Missionare mit den gebildeten Hindus und Muslimen jener Zeit an ihrem Ort (bes. S. 142ff) genauso, wie in den konkreten Inhalt und die Materialien des von ihnen erteilten Schulunterrichts (S. 279ff). Dank des aufgefundenen Materials ist es jetzt sogar möglich, die Examensfragen mitsamt den vom ersten tamilischen lutherischen Kandidaten, Aaron, gegebenen Antworten sowie dessen Ordinationsgottesdienst am 28.12.1733 (S. 303ff) eingehend zu studieren! Dadurch kommt es zu einem seltenen Detailreichtum, der neben vielen qualifizierten Antworten auch zu mancherlei neuartigen Fragestellungen führen wird.

Das Hauptthema ›Inkulturation‹ entfaltet JEYARAJ nach zwei Seiten. Zunächst schildert er die ›Begegnung‹ der frühen Tranquebarmissionare ›mit der Lebenswelt der Tamilen‹ (S. 40–170). Nach einer, die entsprechenden früheren Arbeiten berücksichtigenden, Skizze des historischen Kontextes (S. 40–46) und der Schilderung des Spracherwerbs seitens der Missionare (S. 46–91) folgt eine ausführliche Darstellung der ›Begegnung mit der [südindischen] Bhakti-Frömmigkeit‹ (S. 92–154) und der ›Begegnung mit der Ethik‹ (S. 154–170). Auch diese Abschnitte sind wesentlich aus gewissenhaft belegten Primärquellen erarbeitet, wie überhaupt die gesamte Studie sich durch eine souveräne Beherrschung der historisch-kritischen Methode und den auch immer wieder als solchen kenntlich gemachten Verzicht auf unnötige Wiederholungen bekannter Tatsachen auszeichnet. Das macht die Lektüre geradezu spannend, weil quasi jeder neue Abschnitt neue Erkenntnisse impliziert.

Einen anderen Aspekt der Inkulturation demonstriert JEYARAJ am Beispiel der ›Gründung einer einheimischen [lutherischen] Kirche‹ (S. 171–307). Anlass dazu war ihm, wie er in der Einleitung vermerkt, der Vorwurf seiner »nichtchristlichen Freunde [...] dass die Bekehrung zum Christentum einen Einheimischen aus seinen vertrauten Lebenszusammenhängen gänzlich herausreiße [...] Als jemand, der nicht nur mit der Volksfrömmigkeit des Hinduismus, sondern auch mit dem Christentum vertraut ist, wollte« er »untersuchen, inwieweit solche Einwände bei der Tranquebarmission ... berechtigt sind. Überdies« sei es sein Wunsch gewesen, »mehr darüber zu erfahren, an welcher Stelle für uns, die Tamil – Christen, die geistig-kulturellen Wurzeln unserer Identität liegen« (S. XIII). Nach wiederum einer einleitenden historischen Orientierung über die Entstehung der einheimischen lutherischen Gemeinden in Tranquebar und Tanjore (S. 171–183) kommt er auf die sozio-kulturellen ›Konflikte‹ (Armut, Kastenwesen, Sitten und Gebräuche) sowie die allmählich eintretende Anpassung an die vorherrschenden Gegebenheiten der indischen Gesellschaft auch innerhalb der sich etablierenden lutherischen Kirche zu sprechen (S. 183–212), bevor er dann eigens die Frage nach ›Anknüpfung und Inkulturation‹ behandelt (S. 212–263). Besonders in diesem Kapitel kommt die Sprachkompetenz des Autors voll zum Tragen. Sein Urteil, dass die »bisherige Forschung über die Inkulturation der Tamilchristen, die aus neuerer Zeit stammt und sich auf Ergebnisse soziologischer Feldforschung stützt, [...] unbefriedigend« sei (S. 212), überrascht nicht, da sie in Unkenntnis der zahlreichen muttersprachlichen Quellen und Zeugnisse geschah. Eher überrascht schon die Beobachtung, dass sich in den Tamilmanuskripten in Bezug auf die Gemeinde und Kirche in Tranquebar an keiner Stelle das Wort ›lutherisch‹ findet, obwohl sich diese fraglos in der Gestaltung des Gottesdienstes und der kirchlichen Struktur als lutherisch verstand (S. 214). JEYARAJ untersucht dann als ausgewählte Aspekte der Inkulturation die ›Architektur der Kirchen‹ (S. 216ff), den ›Umgang mit Musik und Dichtung‹ (S. 235ff) sowie wichtige Sitten und Gebräuche wie z.B. die Hochzeits- und Beerdigungszeremonien, die Praxis der Namensgebung, die Speisegewohnheiten usw. (S. 245ff). In dem Abschnitt über das Kastenproblem (S. 223ff) zeigt er eindrücklich auf, dass es in der werdenden Kirche in Tranquebar zunächst eine Zeit ohne Kastenberücksichtigung gegeben hat, nämlich von 1707–1727, während es nach dem Tod der Missionare der ersten Generation dazu kam,

auch innerhalb der tamilischen lutherischen Kirche die Kastenunterschiede nicht nur zu tolerieren, sondern deren Beobachtung im gemeindlichen Leben entsprechend zu berücksichtigen, was den Verfasser zu dem harschen, aber erfrischend deutlichen, dabei durchaus differenziert artikulierten Urteil veranlasst: »Die Mission, die sich für die kirchliche Angelegenheit der Macht der politischen Obrigkeit bediente und die Kastentrennung stärkte, verlor ihre Glaubwürdigkeit. [...] Mit der Einführung der Kaste in die Kirche stellte sich die Mission ein Armutszeugnis aus.« (S. 234f)

Eine Darstellung des durch die Missionare in Tranquebar mit der Missionsschule ins Leben gerufenen Schul- und Bildungswesen für Jungen und Mädchen (S. 267–288) und die Schilderung der allerersten Anfänge der ›Ausbildung des einheimischen Pfarrerstandes‹ (S. 288–307), der noch eine kurze Zusammenfassung folgt (S. 308–317), beschließen die Ausführungen, denen die schon erwähnte wichtige Primärquellen-Bibliographie (S. 318–348) und die Liste der Sekundärliteratur (S. 349–363) sowie eine auf den Untersuchungsgegenstand bezogene Zeittafel angefügt sind.

Die Arbeit schließt, zugegebenermaßen etwas abrupt. Das hat mit der bewussten Konzentration auf die Zeitspanne, über die der Untertitel Auskunft gibt, zu tun. Ebenso fällt die nur marginale Berücksichtigung des größeren profan- wie kirchengeschichtlichen Kontextes und der übergreifenden europäischen sowohl als auch der indischen sozio-kulturellen Zusammenhänge auf, die aber ebenfalls durch die erklärte Beschränkung auf die Situation vor Ort verständlich wird. Dennoch wünschte man sich, zumindest gelegentlich, wenigstens eine Andeutung dessen, inwiefern die zweifellos beachtlichen einzelnen Forschungsergebnisse die missionstheologische Problematik von Evangeliumsverkündigung und Inkulturation weiterführen und bereichern. So bleibt die Arbeit in der Apologie der frühen lutherischen Tranquebarmissionare, besonders Ziegenbalgs, stecken. Das ist aus der zuvor erwähnten Leitfrage des Autors durchaus verständlich. Eine entsprechend kritische Rezeption, die dieser wirklich großartigen missionsgeschichtlichen Detailstudie von Herzen zu wünschen ist, sollte sie jedoch für den breiteren missionstheologischen Diskurs gebührend fruchtbar machen.

Hamburg/Hannover

Christoffer H. Grundmann

Kruip, Gerhard: *Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die »Entdeckung Amerikas«* (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 34), Lit / Münster 1996, 414 S.

Der ›Quinto Centenario‹, die Erinnerung an das Jahr 1492, in dem Christoph Kolumbus, der Genuese in spanischen Diensten, die neue Welt Amerika ›entdeckte‹, hat im Vorfeld und im Gedenkjahr 1992 beiderseits des Atlantiks heftige Debatten ausgelöst. Dabei spielte die moralische Bewertung dieses Datums, ob in eroberungskritischer oder spanienfreundlicher Weise, eine entscheidende Rolle. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass die vorliegende sozialethische Habilitationsarbeit, die an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Würzburg angefertigt wurde, einen Teil dieser Debatten aus der Rückschau analysiert und deren Umgang mit Geschichte exemplarisch rekonstruiert. Doch ist die Arbeit nicht an einer nachträglichen Einmischung in den Streit der Interpretationen interessiert, sondern an normativ begründbaren Prozeduren, die es erlauben, ›Konflikte zwischen verschiedenen Identitäten und Geschichtsinterpretationen >in gerechter Weise< auszutragen‹, sowie an der Entwicklung entsprechender moralischer Regeln für solche Prozesse, die universale Gültigkeit beanspruchen können (S. 44f). Der Fall der mexikanischen Kontroverse um das 500-Jahr-Gedenken bildet also exemplarisch den Stoff für die Klärung metaethischer Fragestellungen.

Im Einzelnen geht der Autor, derzeitiger Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie in Hannover, so voran, dass er zunächst einleitend die erkenntnisleitenden Interessen klärt, indem er am Beispiel des Genozidvorwurfs die Ebenen des Zugangs unterscheidet und erläutert, warum die Geschichte und Aufarbeitung der Vergangenheit auch zum Thema sozialethischer Reflexion werden kann und soll. Den grundsätzlichen Überlegungen folgt ein Überblick über die verschiedenen Positionen zum Quinto Centenario, darunter auch die kirchlichen (Teil II). Der zentrale Hauptteil (III) enthält eine idealtypische Rekonstruktion der mexikanischen Kontroversen um »Entdeckung« (descubrimiento) oder »Verdeckung« (encubrimiento), »Begegnung« (encuentro) oder »Erfindung« (invención) Amerikas; sie beruht auf der Analyse einschlägiger Presseartikel der Jahre 1991/92 und führt zu einer Typologie der Positionen (apologetisch-hispanistisch, nationalistisch-mestizistisch, antiespanisch-indigenistisch, indianisch-pluriethnisch). Sodann wird die Rolle der katholischen Kirche in diesem Prozess ethisch-historischer Selbstverständigung beschrieben (Teil IV). Der letzte Teil (V) schließlich ist eine moralphilosophische Reflexion, welche die ethisch-historische Selbstverständigung als notwendiges Element einer zivilgesellschaftlichen Kommunikation zu erweisen und im Rückgriff auf J. Habermas und R. Alexy »Regeln« dieser Selbstverständigung zu formulieren sucht, um schließlich universelle Gerechtigkeit, Minderheitenrechte und Vergebungsbitten als normative Kriterien einzuführen.

Die Arbeit zeichnet sich zum einen dadurch aus, dass sie den mexikanischen Teil des internationalen und interdisziplinären Diskurses, der anlässlich des Quinto Centenario geführt wurde, systematisch rekonstruiert und damit exemplarisch den historischen und ethischen Umgang mit Geschichte, insbesondere die Interpretationen einer belastenden Vergangenheit, darstellt und damit aufweist, dass es dabei nicht nur um historische Aufarbeitung, sondern zugleich um die historische Identität und die moralische Integrität geht. Die Darstellung weist zudem die Defizite in diesen Selbstverständigungsprozessen nach, die der Autor durch Einführung eines Regelwerks beheben möchte. Daher besteht ein weiterer Vorzug der Arbeit darin, dass sie einen ethischen Umgang mit kontroversen Geschichtsdeutungen universell zu begründen versucht. Dabei werden die von J. Habermas entwickelten Geltungsansprüche (Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit) durch den »soteriologischen« ergänzt, den M. Knapp anhand des Gebets entworfen hat (cf. 298ff) und mit den »Regeln« verknüpft, die R. Alexy für den praktischen Diskurs zur Klärung moralischer Fragen der Gerechtigkeit formuliert hat. Die Arbeit klärt also mit Hilfe sozialethischer Verfahren eine stattgehabte Diskussion über den Umgang mit der Vergangenheit und schärft zugleich diese Verfahren durch Bezug auf einen zeitgeschichtlichen Selbstverständigungsprozess. Da es in Kirche und in Politik ein zunehmendes Bewusstsein für den Umgang mit der belasteten Geschichte gibt, man denke nur an die Vergebungsbitten Johannes Paul II. im Jahr 2000, sind die entwickelten Diskursregeln nicht zuletzt aus diesem Grund von höchster Relevanz, um die Bedrohungspotentiale zu reduzieren, die aus nationalen oder religiösen Verfeindungszusammenhängen resultieren. Man vermisst einen Hinweis auf Hannah Arendts Überlegungen zur Vergebung als Kategorie des Umgangs mit Geschichte, den sie in ihrer politischen Philosophie *The human condition* entwickelt hat. Zu korrigieren ist, dass Bernardino de Sahagún in seinem berühmten Dialog sehr wohl indianische Gottesbezeichnungen übernimmt (S. 16, Anm. 99) und dass er auch das Heiligtum von Guadalupe erwähnt (110).

Frankfurt am Main

Michael Sievernich SJ

Li, Wenchao / Poser, Hans (Hgg.): *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697* (Studia Leibnitiana Supplementa 33), F. Steiner / Stuttgart 2000, 390 S. + 5 Abbildungen.

Einer der größten »China-Freaks« des 17. Jahrhunderts war sicherlich der Philosoph, Naturwissenschaftler und Universalgelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), der sich selbst als »Nachrichtenbüro für China« bezeichnete. Sein nachgelassener Briefwechsel mit fast allen Personen, die in Europa entweder Rang oder Namen hatten, ist noch lange nicht völlig ediert und etwa alle sechs Jahre findet ein Leibniz-Kongress statt, auf dem stets eine Sektion über China zu finden ist. Zu Leibnizens Korrespondenten gehörten auch Jesuitenmissionare in China – vgl. Rita WIDMAIER (Hg.): *Leibniz korrespondiert mit China*. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714) (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs II), Frankfurt/Main 1990. Deren Briefe und die in Europa erschienenen Bücher über China regten Leibniz zu philosophischen, theologischen und sogar missionspolitischen Überlegungen an. Er erhoffte sich eine protestantische Mission in China, die nach dem Vorbild der Jesuitenmission unter Einsatz der Wissenschaften wirken, aber frei sein sollte von den Vorschriften und Verboten der Katholischen Kirche. Ein anderes wichtiges Thema der Chinakorrespondenz von Leibniz war seine binäre Arithmetik, deren praktischen Nutzen er vor der Académie des Sciences in Paris durch die Tatsache nachweisen konnte, dass schon der chinesische Kaiser Fuxi (Thronbesteigung 2952 v. Chr.) sie benutzt hatte, um die Geheimnisse der Schöpfung in den Hexagrammen des Yijing (auch I-Ching oder I Ging, Buch der Wandlungen) festzuhalten. Die Interpretation der Hexagramme als binäre Zahlen von 0 bis 63 stammte vom Chinamissionar Joachim Bouvet SJ (1656–1730), der damit eine zentrale Rolle in Leibnizens Beziehungen zu China einnahm. Sowohl er als auch Leibniz sahen in der Anordnung der Hexagramme eine Beschreibung der Schöpfung der Welt aus dem Nichts, die Trinität u.a. Im Jahre 1997 organisierten Wenchao LI und Hans POSER einen eigenen Kongress in Berlin zum Thema »Leibniz und China«. Anlass war das 300. Jubiläum von Leibnizens erster Buchveröffentlichung über China, die *»Novissima Sinica Historiam nostri temporis illustrata in quibus de Christianismo publica nunc primum autoritate propagato missa in Eropam relatio exhibetur, deque favore scientiarum Europaearum ac moribus gentis & ipsius praesertim Monachrae, tum & de bello Sinensium cum Moscis ac pace constituta, multa hactenus ignota explicantur.* Sie enthält eine Kompilation von Dokumenten der Jesuitenmissionare in China und begründete Leibnizens Ruf als großer Chinakenner. Unter den Dokumenten befinden sich ein Bericht über das Toleranzedikt des Kangxi Kaisers von 1692, ein Bericht des russischen Gesandten Eberhard Isbrand Ides über seine Reise nach China von 1693 bis 1695 (siehe dazu Eberhard Isbrand IDES: *Adam Brand, Beschreibung der dreijährigen Reise*. Die russische Gesandtschaft von Moskau nach Peking 1602 bis 1695, hg., eingeleitet und kommentiert von Michael HUNDT, Stuttgart 1999), ein Bericht über die Rolle der europäischen Astronomie in China und verschiedene Briefe von Jesuitenmissionaren. Im Jahre 1699 erfolgte eine zweite Auflage der *»Novissima Sinica«*, diesmal ergänzt durch Joachim Bouvets Büchlein von 1697 über den chinesischen Kangxi Kaiser (1662–1722) *»Portrait historique de l'empereur de la Chine«*. Schwerpunkt der Konferenz war der Einfluss Chinas auf Leibnizens Philosophie. Die Beiträge waren folgende: Hans POSER, »Leibnizens Novissima Sinica und das europäische Interesse an China«; Rita WIDMAIER, »Leibniz' verborgene Botschaft in den Novissima Sinica«; David E. MUNGELLO, »How Central to Leibniz's Philosophy was China?«; Klaus SCHATZ, »Kulturelle Optionen der Jesuiten in China«; André ROBINET, »La Rencontre Leibniz-Grimaldi à Rome et l'avenir des académies«; Claudia von COLLANI, »Gottfried Wilhelm Leibniz and the China Mission of the Jesuits«; Hans Heinz HOLZ, »Characteristica Universalis und Yijing in metaphysischer Perspektive«; Daniel J. COOK / Henry ROSEMONT, »Leibniz, Bouvet, The Doctrine of Ancient Theology and the Yijing«; Chung-ying CHENG, »Leibniz's Notion of a Universal Characteristic and Symbolic Realism in the Yijing«; Shi ZHONGLIAN, »Leibniz's Binary System and Shao Yong's Xiantian Tu«; Hao LIUXIANG, »Leibniz's Ideal of Characteristica Universalis«; Chen LEMIN, »Leibniz und der Konfuzianismus«; Jacques

GERNET, »Leibniz on a seminal Chinese concept versus the missionary Longobardo«; Wing-cheuk CHAN, »Leibniz and the Chinese Philosophy of Nature«; Karin YAMAGUCHI, »Die Aktualität der Leibnizschen Interpretation des Neokonfuzianismus«; Patrick RILEY, »Leibniz' Political and Moral Philosophy in the Novissima Sinica«; Kiyoshi SAKAI, »Leibnizens Chinologie und das Prinzip der analogia«; Franklin PERKINS, »The Theoretical Basis of Comparative Philosophy in Leibniz' Writings on China«; Vladimir KATASONOV, »Missionary Work in Leibnizian Philosophy«; Welf H. SCHNELL, »Anspruch und Wirklichkeit – Das universalistische Weltbild Leibniz' im Lichte der Novissima Sinica«; Gerda UTERMÖHLEN, »Das Echo auf die Novissima Sinica im Kreise des halleschen Pietismus«; Wenchao LI, »Zur Frage der natürlichen Theologie – Leibniz und Christian Wolf«; Hartmut RUDOLPH, »Leibniz und die Chinamission – Kirchengeschichtliche Bedeutung«; Adrian HSIA, »Das Chinesien bei Leibniz und Max Weber«. Im Anschluss an die Beiträge sind fünf Bilder abgedruckt. Das erste zeigt die von Leibniz kreierte Neujahrsmedaille für Herzog Rudolph August von 1697 mit der binären Arithmetik als »imago creationis«, dann die sogenannte Fuxi-Tafel der Hexagramme, die Bouvet an Leibniz geschickt hatte (tatsächlich stammt diese Anordnung jedoch nicht von Fuxi, sondern vom Song-Philosophen Shao Yong, 1011–1077), sowie weitere Bilder zum Yi-jing. Als Teil der Bibliographie erscheint der Artikel »Leibniz' Studies in China« von Yin DENG-XIAN, aus dem hervorgeht, dass Leibniz auch für chinesische Wissenschaftler von großem Interesse ist. Es folgt die eigentliche Bibliographie zum Thema Leibniz und China mit Primär- und Sekundärliteratur, ein Personenregister und ein chinesisches Glossar. Das Buch befasst sich mit einem der ganz seltenen Fälle der Neuzeit, bei dem ein außereuropäisches Missionsland kulturell gleichwertig zu Europa war und im Laufe der Missionierung Einfluss auf die europäische Kultur nahm, womit auch bewiesen wurde, dass christliche Mission keineswegs eine one-way Angelegenheit sein muss.

Würzburg

Claudia von Collani

Lienkamp, Andreas: *Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption. Eine christlich-sozialethische Relecture*, Schöningh / Paderborn u.a. 2000, XV + 803 S.

LIENKAMPS umfangreiche, trotzdem gut lesbare, theologische Dissertation ist weit mehr als »nur« eine Relecture der Sozialismus-Rezeption des Kölner Philosophen, Moraltheologen und Sozialethikers Theodor Steinbüchel (1888–1949), dessen Werke ihrerseits innerhalb des Faches Christliche Sozialethik bislang kaum rezeptiert worden sind. Eigentlich handelt es sich um mehrere Arbeiten in einer. Zunächst wird auf etwa 100 Seiten eine sorgfältig recherchierte und dokumentierte Biographie Steinbüchels geliefert. Daran schließt sich eine interessante historische Darstellung des Kontexts der Steinbüchelschen Sozialismusrezeption an (S. 107–392), die eine vortreffliche Analyse der zeitgenössischen Haltung der katholischen Kirche und Theologie zum Sozialismus enthält, die selbst schon eine eigene Dissertation hätte sein können. Dabei wird deutlich, dass »katholische Sozialisten« wie Michel, Dirks, Mertens und eben auch Steinbüchel gegenüber der »christlich-sozialen Einheitslinie« (Pesch, Gundlach, Nell-Breuning usw.) immer eine Außenseiterposition einnahmen bzw. gezwungen waren, sie einzunehmen. Trotzdem haben sie aber wichtige Lernprozesse im katholischen Spektrum eingeleitet, deren Auswirkungen sich jedoch erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dessen Rezeption sowie der Beschäftigung mit der Theologie der Befreiung in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts zeigten. Im dritten Teil der Arbeit wird unter der Qualifizierung als »vergessener Brückenschlag« akribisch Steinbüchels Auseinandersetzung mit sozialistischen Positionen seiner Zeit nachgezeichnet (S. 393–517). Hier liegt sicherlich die Mitte der vorliegenden Arbeit. Diese Fokussierung lässt sich dadurch rechtfertigen, dass man von der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus als dem wohl zentralen Lebensthema Steinbüchels sprechen kann (S. 106). Dass Steinbüchel eine

»verwandtschaftliche Übereinstimmung« (S. 517) zwischen Christentum und Sozialismus behauptet, indem er im Sozialismus eine dem Christentum sehr ähnliche »sittliche Idee« verortet, hat auch politische Konsequenzen. So fordert er gegen den mainstream des Katholizismus seiner Zeit (und späterer Jahre) eine engere Zusammenarbeit zwischen Zentrum und Sozialdemokratie.

Der für die gegenwärtigen Debatten im Fach Christliche Sozialethik sicher interessanteste Teil ist der vierte große Abschnitt, in dem LIENKAMP eine Relecture des Steinbüchelschen Ansatzes aus der Perspektive christlicher Sozialethik vornimmt. Dabei zeigt sich, dass Steinbüchel in mehrfacher Hinsicht spätere, dann allgemein geteilte Einsichten zumindest im Ansatz vorweggenommen oder als Vorläufer besonders stark gemacht hat. Dazu gehört das Bestreben, von der Situation auszugehen, die Realität in ihrer Autonomie ernst zu nehmen und sich um eine analytisch möglichst scharfe Analyse der Situation unter besonderer Berücksichtigung der gesellschaftlichen Aspekte zu bemühen und den Menschen nicht abstrakt, sondern eingewoben in seine gesellschaftlichen Bedingungsverhältnisse zu betrachten. »Mit seinem Plädoyer für eine den späteren Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« vorwegnehmende Methodik und damit für ein induktives Vorgehen steht Steinbüchel am Beginn einer Traditionslinie, die von Joseph Carijn und der JOC über die Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI., über das Konzil selbst und seine Pastoralkonstitution Gaudium et Spes bis zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie und -ethik reicht.« (S. 658) Sein Ansatz ist geprägt vom Gedanken der Gegenwart des Reiches Gottes und dem Verständnis des Handelns als Ort der Bewährung christlicher Wahrheit. Die Forderung der Nächstenliebe, die sich in einer Option für die Armen konkretisiert, wird unmittelbar relevant für die Strukturen von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik, auch auf globaler Ebene. Schließlich bezeichnet LIENKAMP Steinbüchel als Verläufer des Zweiten Vatikanischen Konzils und einer auf dieses aufbauenden befreiungstheologischen Sozialethik. Von besonderer Aktualität, aus der auch heute noch zu lernen ist, ist die folgende Einschätzung des Ansatzes von Steinbüchel: »Anders als viele katholische Zeitgenossen sieht er in der Vielgestaltigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit und in der Pluralität der Anschauungen keine Bedrohung der eigenen Identität. Vielmehr entdeckt er – ausgestattet mit dem klaren Blick auf die ›Zeichen der Zeit‹ und mit der Fähigkeit, die ›Geister‹ zu unterscheiden – in aller Pluriformität zunächst das die eigene Position potentiell Bereichernde und Befruchtende. So ist Steinbüchels Haltung nicht von einem ängstlichen Rückzug in das katholische Ghetto, sondern von einer selbstbewußten und offensiven Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Zeit durchdrungen.« (S. 659)

Neben einem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis einschließlich einer Personalbibliographie Steinbüchels (S. 668–685) enthält das Werk einen interessanten Anhang mit bislang unveröffentlichten Archivalien und einem Gespräch mit Walter Dirks über Steinbüchel aus dem Jahre 1991. Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis und ein Personenregister erleichtern auch dem eiligen und nur an Teilen des Buches interessierten Leser den Zugang.

Insgesamt wurde mit dieser Arbeit ein Werk vorgelegt, aus dem sowohl die historische Forschung, die sich mit dem Sozialkatholizismus in Deutschland und seinem Verhältnis zum Sozialismus beschäftigt, wie auch die für die Selbstverständigung im Fach Christliche Sozialethik notwendige Auseinandersetzung mit den vielfach ausgegrenzten Dimensionen ihrer eigenen Geschichte großen Nutzen ziehen wird. Es geht letztlich um die Bewahrung eines kritischen Potenzials gegenüber den Strukturen und Werten kapitalistischer Gesellschaften, das sich in der Auseinandersetzung von Christen mit dem Sozialismus gebildet hat und mit dem Ende des »real existierenden Sozialismus« nicht verloren gehen darf.

Hannover

Gerhard Kruip

Ott, Martin: *African Theology in Images* (Monograph No. 12), Kachere Series / Blantyre (Malawi) 2000, 604 S.

Vorliegende Untersuchung der kontextuellen Theologie in Malawi/Zentralafrika ist – wie der Autor im Vorwort seines Buches schreibt – die revidierte und auf neueren Stand gebrachte Version seiner Dissertation »Dialog der Bilder. Die Begegnung von Evangelium und Kultur in afrikanischer Kunst« (Freiburg u.a. 1995).

In der Einleitung der deutschen Ausgabe (die Arbeit wurde 1994 als Dissertation in der Philosophischen Fakultät der Universität München angenommen und ist von Prof. Dr. H. Bürtle begleitet worden) schreibt der Verfasser: »Die Begegnung von europäischer und afrikanischer Kultur war jahrhundertelang von Dominanz und Verdrängung geprägt. Der Schriftkultur des Abendlandes – in Verbindung mit der Kolonialpolitik – konnten die oralen Traditionen Afrikas nichts Ebenbürtiges entgegenhalten. Das Aufeinandertreffen von Christentum und afrikanischen Religionen folgte ähnlichen Spielregeln [...]« (Dt. Ausg. S. XIII).

Afrika und seine Freunde, vor allem in Europa, waren auf der Suche nach einem adäquaten Ausdruck für die Kultur Afrikas (sofern man dieses Wort im Singular und damit verallgemeinernd verwenden kann). Der konkrete Ansatzpunkt für die Untersuchung OTTS ist das Kungoni Art Craft Centre in Malawi. Dieses Kunst- und Künstlerzentrum ist eigene Wege gegangen. »In Malerei und Schnitzkunst haben afrikanische Künstler zu einer eigenständigen, modernen und afrikanischen Ausdrucksweise gefunden. Ihre Arbeiten greifen die vielfältigen kulturellen und religiösen Traditionen des Landes auf, ihr Thema ist aber auch die Begegnung mit der »neuen« Welt des postkolonialen Afrika und der christlichen Religion. Einen Schwerpunkt ihrer Arbeit und ihres Selbstverständnisses sehen die Künstler in der Inkulturation des Christentums in die traditionellen Religionen Malawis, ein Programm, das sie mit den Mitteln der darstellenden Kunst umzusetzen suchen. Diese Art einer »Inkulturationstheologie des Bildes« ist einmalig in Schwarzafrika und bereichert die Inkulturationsdebatte um einen neuen, in dieser Weise noch nicht vorhandenen Aspekt« (ebd.).

Die englische Ausgabe des Buches unterscheidet sich – wie der Verfasser im Vorwort schreibt – deutlich von der deutschen Version. Die englische Ausgabe hat folgende Kapitel:

1. Theology of Inculturation: Taking Stock; 2. Christian Art in Africa: An Overview; 3. The Kungoni Art Craft Centre; 4. African Christian Art: A Systematic Analysis; 5. Religion and Culture in Malawi: The Anthropological Perspective; 6. Catholics in Malawi: A Historical Overview; 7. Encounter in Images: The Dialogue between Malawian Life-Experience and Christian Faith; 8. Creation in Myth and Faith in Creation: A Theology of Home; 9. »God-Talk« in Images. Toward a Malawian Theological Concept of God; 10. New Life in the Kachere tree: African Images of Christ; 11. New Life in Community. The Trinitarian and Ancestral Roots of the African Church; 12. Keeping in Step with African Life: Sacraments, Values and Ethics; Conclusion.

Auf Einzelheiten kann in dieser kurzen Rezension nicht eingegangen werden. Ebenso kann die umfangreiche Bibliographie (sie umfasst mehr als 30 eng bedruckte Seiten!) nicht beurteilt werden. Die Bibliographie allein bietet eine reiche Quelle für weitere Untersuchungen zur afrikanischen Kunst.

Martin OTT hat mit seiner Arbeit »African Theology in Images« eine zugleich detaillierte wie umfassende Untersuchung einer afrikanischen Kunstschule und -richtung vorgelegt. Dem letzten Satz des Schlusskapitels seines Buches ist nichts hinzuzufügen: »The Kungoni Art Craft Centre can be credited with a prophetic role for Malawi, for the wider African context, and even for the universal church« (524).

Münsterschwarzach

Basilius Doppelfeld

Parsalaw, Joseph Wilson: *A History of the Lutheran Church Diocese in the Arusha Region. From 1904 to 1958* (Makumira Publications, 12), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Erlangen 1999, 405 S.

Die Erlanger missionswissenschaftliche Dissertation hat zum Verfasser einen Ilarusha, d.h. einen Angehörigen des Teils der Maassai, die in spätvorkolonialer Zeit das nomadische Leben aufgaben, um mit der Viehhaltung den Ackerbau zu verbinden. Ihr Lebensraum sind die Hänge des Mount Meru und die Region Arusha. Die Perspektive ist betont nicht die der Mission, sondern die der »Kirche«, deren Geschichte und Werden PARSLAW aus intensiver Archivarbeit in Deutschland wie in Tanzania rekonstruiert. Kapitel 2 und 3 stellen den allgemeinen Hintergrund der Region Arusha mit ihrer ethnisch gemischten Bevölkerung sowie den dramatischen Beginn der Arbeit der Leipziger Mission dort dar: Zwei Missionare, Ovir und Segebrock, wurden 1896 in Akeri getötet und zwar, nach PARSLAWS Erkundungen, von den Ilarusha allein, ohne die Mitwirkung der benachbarten Meru. Die deutsche Kolonialregierung beantwortete die Untat mit der Errichtung der Militärstation Arusha 1902, dem Anfang der heutigen Großstadt. Den ersten, nur mäßig erfolgreichen Abschnitt kontinuierlicher Missionsarbeit von den Stationen Nkoaranga und Ilboru-Arusha aus behandelten die Kapitel 4 und 5. Neben ausgedehntem Schulwesen gab es einen Anfang eigener Evangelisationsarbeit der Ilarusha-Christen. Die Jahre 1914–1923 waren bestimmt durch die kriegsbedingte Vertreibung der deutschen Missionare und ihre teilweise Ersetzung durch amerikanische Augustana-Lutheraner (Kap. 6).

Die nächste Periode 1925–1939 ist charakterisiert einerseits durch weitere missionarische Ausbreitung, andererseits durch befremdliche innere Konflikte der Mission: Missionar Blumer ohrfeigte die Frau des angesehenen einheimischen Evangelisten L. Laiser, weil sie in westlicher Kleidung und mit Hut, statt in herkömmlich afrikanischer Tracht, wie von den Missionaren beschlossen, zur Kirche kam. Dies führte zu einer mehrjährigen Spaltung in der Gemeinde (Kap. 7). Derselbe Blumer war es aber auch, der, zusammen mit M. Pätzig, das neue Stadium missionarischer Ausbreitung auf den Weg brachte: Es führte im September zur »Generalversammlung der Maassai in Monduli«, die unter der Führung der traditionellen Priester *oloibon* zunächst die Eröffnung neuer Stationen und Schule ablehnte, dann aber vom Evangelisten Abel Sirikwa zur entgegengesetzten Mehrheitsmeinung umgestimmt wurde. Der farbige und dramatische Bericht davon wird jedem Leser PARALAWS in Erinnerung bleiben (Kap. 8). Die nächste Kriegszeit (1939–1947) ist gekennzeichnet durch zwei einheimische Führungsgestalten, die Pfarrer K. Nkya und L. Laiser (Kap. 9). Die Jahre 1948–1958 werden aus der Perspektive der Persönlichkeit und missionarischen Arbeit Lazaro Laisers dargestellt und enden mit seinem Tod bei einem Autounfall während einer Missionsreise (Kap. 10 und 11).

Im Blick auf PARALAWS gesamte Darstellung ist der nichtafrikanische Leser überrascht, in welchem Ausmaß der afrikanische Verfasser die Missionsmethode der frühen deutschen Missionare gutheißt. Andere tanzanische Lutheraner, wie etwa W. B. Niwigila in seiner Hamburger Dissertation 1988 über ein ähnliches Thema und Gebiet (*From the Catacomb to a Self-Governing Church*), haben weit mehr zur klagen und zu argwöhnen hinsichtlich der Motive der Missionare. PARALAW gehört zu einem Teil schon dem neuen gemäßigt »apologetischen« Ansatz afrikanischer Kirchen- und Missionsgeschichtsschreibung zu, den im Westen des Kontinents L. Sanneh und K. Bediako vertreten: Da die afrikanische Kirche wirklich entstanden ist, so lautet das Argument, kann nicht alles falsch gewesen sein, was die Missionare vordem taten. Bei genauerem Hinsehen entdeckt man freilich, dass auch bei PARALAW nicht alles Apologetik ist. Indem er einfach neutral und genau beschreibt, was die missionarischen »Väter« zuweilen für befremdliche Dinge taten, überlässt er es seinen afrikanischen Lesern, die Kritik selber zu formulieren. Ein weiteres, eher verdecktes Motiv kommt hinzu: Als Ilarusha hat PARALAW eine besondere Vorliebe für starke, eigensinnige Charaktere, afrikanische und europäische gleichermaßen. Auch wenn ihr Verhalten anfänglich

rücksichtslos und verkehrt erscheint, die längerfristigen Resultate in sozialer wie religiöser Hinsicht ihnen aber Recht geben, hat der Historiker dies als Faktum zur Kenntnis zu nehmen.

Makumira (Tanzania)

Heinrich Balz

Tibi, Bassam: *Der Islam und Deutschland – Muslime in Deutschland*. DVA / Stuttgart–München 2000, 399 S.

TIBI beginnt seinen Band mit zwei Erinnerungen: 638 betrat der Kalif Omar Ibn al-Khattab Jerusalem. Doch das Angebot des Patriarchen Sophronius, in der Grabeskirche das Mittagsgebet zu verrichten, nahm er nicht an, da er befürchtete, »seine eifernden Nachfolger würden den Ort, an dem er gebetet (hat), für den Islam in Anspruch nehmen«. Genau das geschah als türkischen Islamisten 1968 erlaubt wurde, im Kölner Dom das Freitagsgebet zu verrichten. Sie bedankten sich anschließend beim Erzbistum von Köln für die Übergabe des Domes, der ihnen nach der Tradition nun gehöre. Mit dieser historischen Einführung signalisiert der Vf. von Anfang an die Schwierigkeiten des Themas. Sie kommen auch in dem Doppeltitel zum Ausdruck. In seinem Buch geht es dem Vf. einmal um die zurückliegende Geschichte des Islam in Deutschland, während der 2. Titel die aktuelle Situation in Deutschland seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts meint, die der Vf. für den Augenblick seiner Veröffentlichung mit 3,3 Millionen Muslimen und mehr als 1500 Moscheen beschreibt. Die Schwierigkeiten, die die Herstellung des Buches genauso wie die persönliche Einstellung des Vf. mit sich brachten, sind im Vorwort erklärt, nicht freilich die geschwärzte Seite 34/5 im Einleitungsteil, in dem er sich zunächst mit den heutigen Verständnis- und Integrationsproblemen auseinandersetzt, u.a. mit der Haltung von Muslimen Fremden gegenüber, mit Indoktrination und Integration, mit der Frage nach den Gesprächspartnern, mit Integrationsunwilligkeit und -unfähigkeit.

Im Hauptteil des Buches (ab S. 57) umkreist der Vf. dann sein Thema in 11 Kapiteln. Kap. 1 ist den Selbst- und Fremdbildern gewidmet und zeigt in einem ersten Überblick den Aufbau von Vorurteilen, verbunden mit wechselseitiger Arroganz und Geringschätzung. Kap. 2 beschreibt den Islam als ein von Einheit wie Vielheit geprägtes Gebilde, das in einer Umgebung wie der deutschen Zivilisation nach seiner Gestalt ruft, zumal es nicht einseitig als Religion zu kennzeichnen ist. Der Vf. führt an dieser Stelle aber zugleich in die Grundgestalt der islamischen Religion ein. Kap. 3 und 4 befassen sich einmal mit der Begegnung des Islam in der Zeit der Aufklärung bis zur wilhelminischen Ära, – einer Zeit, für die der Vf. von »deutsch-islamischer Freundschaft« sprechen kann, die in Lessing und Wilhelm II. ihre Repräsentanten haben, sodann von der »arabisch-islamischen Germanophilie von Herder bis Hitler«. Die Zeit nach dem 2. Weltkrieg schafft eine deutliche Zäsur mit dem Kalten Krieg und dem aufbrechenden Zivilisationskonflikt, in der sich Muslime neu bewertet sehen als »gute« und »schlechte« Muslime (Kap. 5). Der erwachende Sinn für den weltweiten Pluralismus bringt zugleich neue Formen des Miteinanderlebens mit sich. Kap. 6 handelt von der Koexistenz in technisch-wissenschaftlicher Kooperation und dem beginnenden Kulturdialog, aber auch von den neuen Formen des Fundamentalismus, von Islam und Islamismus.

Danach drängt sich der 2. Aspekt des Buches stärker in den Vordergrund: die Muslime im heutigen Deutschland (Kap. 7). Nicht unwichtig ist hier, wie sich Muslime in ihrer neuen Lebensumwelt selbst sehen und verstehen. Ein eigenes Problem stellt die Einordnung der islamischen Religionsgemeinschaft in einer fremdreligiösen Umgebung dar. Frage: Kann die christliche Kirche hier ein Modell sein, zumal der Islam sich nicht einheitlich gibt (Kap. 8)? Gilt für den Islam »im Schatten von Kreuzzug und Djihad« der Ruf nach Dialog oder nach neuem Djihad (Vf. spricht von »Neo-Djihad« (Kap. 9) – ein Grundproblem, das er in Kap. 10 im Anschluss an Huntington und

Herzog weiterverfolgt. Abschließend fordert er in Kap. 11 einen europäischen Islam, nicht jedoch einen deutschen Sonderweg. Warum der Vf. sich nur von den deutschen Protestanten wünscht, dass sie »jenseits ihrer gesinnungsethisch gedeuteten Nächstenliebe, die hier erläuterten Zusammenhänge verstehen« (349), bleibt freilich sein Geheimnis.

Das Buch ist, so wie es vorliegt, eine große Hilfe auf dem Weg gegenseitiger Verständigung und verdient nachdrückliche Beachtung.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Willers, Ulrich (Hg.): *Beten: Sprache des Glaubens, Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte* (Pietas liturgica 15), A. Francke-Verlag / Tübingen-Basel 2000, 507 S.

Aus zugleich erfahrungsbezogenen wie reflexiv-rekonstruktiv angelegten interdisziplinären Tagungen des Mainzer Instituts für Liturgiewissenschaft erwachsen, entwerfen diese insgesamt 28 Beiträge ein differenziertes Panorama gegenwärtiger Theologie und Praxis des Gebets. Vom Herausgeber kundig und sensibel eingeführt, werden aktuelle Kontexte entworfen, um in einer Doppelbewegung einerseits Schätze der Tradition zu heben und zu vermitteln sowie andererseits, eher prospektiv und perspektivierend, nach Wegen zu suchen, eine zeitgemäße Spiritualität und Realisierung des Gebets zu fördern. Dabei gerät nicht zufällig die Frage nach der (Über-)Personalität Gottes im interreligiösen Gespräch, also auch vor dem Forum philosophischer Vernunft, ins Zentrum. Eng verbunden damit ist die Verhältnisbestimmung von Gebet und Meditation. Wenngleich der Schwerpunkt der Publikation auf einer innerchristlichen Selbstvergewisserung liegt, führen wenigstens einige Beiträge auch explizit in die Weite des interreligiösen Gesprächs, zumal nach Indien. Ein Aufsatz stellt zudem die jüdische Gebetstradition und ihre christlich-theologische Bedeutung dar. Die Fülle der Blickrichtungen, Fragestellungen und Ergebnisse wird leider nicht in perspektivierenden Zusammenfassungen und/oder Registern gesichert. Immerhin schließt der Band mit einem Netzwerk von bedenkenswerten »Anregungen zur Erneuerung des täglichen Gebetes« in Thesenform.

»Das christliche Gebet folgt der Ordnung der Offenbarung in umgekehrter Richtung« (94). Dieser Grundsatz einer trinitarisch konzipierten Gebetstheologie steht im Zentrum eines ersten Durchgangs durch das weite Themenfeld – mit Beiträgen vor allem systematischer Theologie, die die innere Einheit von Gottesglauben und Gebet als Dank, Bitte und Klage entfalten und damit die theodramatische Struktur christlichen Beziehungshandelns unterstreichen. Dem dient auch ein ausführlicher Bericht über die große Gebetsfeier beim Mainzer Katholikentag zum Thema »Hiobbotschaften«. Die Beiträge von WERBICK, WILLERS, SCHALLER, WOHLMUTH und PAINADATH umkreisen treffsicher die »Dimensionen einer Gebetstheologie«, befragen freilich den Reichtum der Mystikgeschichte noch zu wenig. Der zweite Durchgang sucht stärker schon nach praktischen Vermittlungsfeldern dessen, was glaubend und nach-denkend zum Gebet gesagt werden kann. »Wie kommt Beten konkret zur Sprache, wie gibt man Gebeten Sprache?« (13) Die Aufsätze von PAHL und GREULE geben Einblick in die gegenwärtig intensiven Bemühungen um eine Messbuchrevision. Die weiteren Beiträge suchen nach Formen, das gottesdienstliche Gebet »sinnlicher« und lebendiger zu gestalten – in Gesten und Riten, in Tanz, nicht zuletzt in deutlicher geschlechtsspezifischer Gottesdienstgestaltung, zumal von Frauen. Fulbert STEFENSKY, der ökumenische Grenzgänger, steuert dichte »Beobachtungen aus konfessionsspezifischer Sicht« bei.

Das dritte Kapitel fragt nach konkreten Erfahrungen mit dem Beten in Gegenwart und vor allem auch Geschichte des bisherigen Christentums – angefangen bei der jüdischen Gebetstradition, dazu beim gregorianischen Choral oder auf mystischen Wegen wie im Karmel oder im (ostkirchlichen)

Herzensgebet. In der unmittelbaren Gegenwart sind es einerseits therapeutische Kontexte, die das christliche Gebet situieren und herausfordern, andererseits gesellschaftliche Wandlungsprozesse (wie am sichtbarsten in der gesellschaftsverändernden Kraft des Gebetes beim Fall der Mauer). Eine empirische Untersuchung von Fürbittbüchern bringt die gleichermaßen intime und soziale Dimension des Betens ans Licht. In der Reihung exemplarischer Texte und Profile erscheint nicht zufällig, als Dolmetscher christlichen Glaubens, thematisch Huub Oosterhuis. Der vierte Rundweg durch das vielschichtige Gelände einer aktuellen Gebetstheologie sucht in Anknüpfung und Widerspruch Verweisungszusammenhänge vor allem zur Kunst auf – in der Musik, in der Architektur (mit »heiligen« Räumen und entsprechenden Glasfenstern), in der Literatur (die Hiob-Gestalt, Thomas Manns Buddenbrooks), nicht zuletzt auch in der Philosophie (z.B. Nietzsches). Die »Stundenblätter« von Karola Faller-Barris, im Band abgedruckt, bieten Einstieg und Anschauung. Durchwegs solide gearbeitet, bietet der Band eine Fülle von Anregungen, Ansätzen, Querverweisen und Impulsen, die in einer solch kurzen Rezension nicht in gebührender Differenziertheit referiert werden können. Mag selbst bei einem derart genau komponierten Sammelwerk manche Zuordnung im Detail wenig stringent erscheinen und nach Ergänzung rufen – derzeit ist kein Buch zugänglich, das derart differenziert und umfassend Phänomen und Profil christlichen Betens buchstäblich und unter diesem Titel an der Überwindung der schmerzlichen Kluft zwischen Spiritualität und Theologie, zwischen liturgischer Praxis und Glaubensreflexion, ja auch zwischen Kirche und Gesellschaft arbeitet wie dieses. Zur Ergänzung sei empfohlen: Elmar SALMANN / Joachim HAKE (Hg.): *Die Vernunft ins Gebet nehmen. Philosophisch-theologische Betrachtungen*, Stuttgart 2000.

Wiesbaden

Gotthard Fuchs

Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:

Dr. Georg EVERS, Roetgenerstr. 42a, B-4730 Raeren; Prof. Dr. Jesús LÓPEZ-GAY SJ, Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Rom; Prof. Dr. Michael SIEVERNICH SJ, Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt am Main; Prof. DDr. Dr. h.c. Hans WALDENFELS SJ, Grenzweg 2, D-40489 Düsseldorf.

Vorschau auf das nächste Heft:

Manfred HUTTER: Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaften

Nicholas M. RAILTON: Heinrich Poms und das Judentum als Zeugnis an Israel 1928–1943

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 2001/2002

Buchbesprechungen

Inhalt des 86. Jahrgangs ZMR 2002

Editorial

Die Brückenbauer von Assisi (GÜNTER RIBBE)	1
Wo steht die afrikanische Theologie heute? (BÉNÉZET BUJO)	81
Missionsorden im 21. Jahrhundert (JOACHIM G. PIEPKÉ)	161
Zur Zukunft der asiatischen Kirche (HANS WALDENFELS SJ)	241

Abhandlungen

BETTSCHIEDER, HERIBERT SVD: Wandel im Missionsleitbild der Steyler Missionare	206
FUCHS, OTTMAR: Mission (Missionsorden) – auch im 21. Jahrhundert gefragt?	163
KLAUCK, HANS-JOSEF: Die antiken Mysterienkulte und das Urchristentum. Anknüpfung und Widerspruch	3
LÓPEZ-GAY, JESÚS SJ: Las primeras relaciones del Colegio Romano con el extremo oriente	277
LUDWIG, FRIEDER: Zwischen Vereinnahmung und Selbstbehauptung. Zur Vielschichtigkeit interkultureller Kommunikation am Beispiel der afrikanischen Missionsschüler im schwäbischen Westheim	99
MANUS, UKACHUKWU CHRIS: Inculrating New Testament Christologies in Africa. A Case Study of the Yoruba and Igbo Grassroots Christians in Ile-Ife, Nigeria	116
OTT, MARTIN: Auf der Suche nach Identität. Einige Anmerkungen zum Stand der Afrikanischen Theologie aus der Sicht eines »Gastarbeiters«	84
OZANKOM, CLAUDE: Ökumenischer Rat der Kirchen und afrikanische unabhängige Kirchen: Chance oder Belastung für die Ökumene? Das Beispiel der Kimbanguistenkirche	144
SIEVERNICH, MICHAEL SJ: Von der Akkommodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu	260
SPEIGL, JAKOB: Zur apologetischen und antihäretischen Ausrichtung des Religionsbegriffs Augustins	26
WALDENFELS, HANS SJ: »Ecclesia in Asia«. Rückblick und Ausblick	243
WEBER, FRANZ: Inkulturation auf dem »Missionskontinent« Europa. Orden als Träger inkulturierter Evangelisierung	192

Kleine Beiträge und Berichte

GÖSSMANN, ELISABETH: Wie Maria in den japanischen Buddhismus kam	44
WALDENFELS, HANS SJ: Neuere Veröffentlichungen zum Buddhismus	286

In memoriam

In memoriam Isacio Pérez Fernández OP (MARIANO DELGADO)	62
In memoriam Georg Schückler (1918–2002) (GEORG EVERES)	292

Theologische Examensarbeiten

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 2000/2001	49
--	----

Miszellen

Der Philosoph Michael Theunissen (geb. 1932) zum interkulturellen Dialog	259
--	-----

Besprechungen

ALT, JOSEF SVD: Arnold Janssen. Lebensweg und Lebenswerk des Steyler Ordensgründers (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 70), Steyler Verlag / Nettetal 1999, 1085 S. (Arnulf Camps)	155
ASSMANN, JAN: Ägyptische Hymnen und Gebete. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet. (Orbis Biblicalis et Orientalis), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 21999, 569 S. (Klaus Koch)	236
BAUDLER, GEORG: Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam, Patmos / Düsseldorf 1999, 396 S. (Martin Ott)	63
BÄUMER-SCHLEINKOFER, ÄNNE (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld – Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit. Katholizismus und Protestantismus im Dialog, Religion und Kultur / Würzburg 2001, 293 S. (Gotthard Fuchs)	66
BEN-CHORIN, SCHALOM: Ein Leben für den Dialog. Hg. von Walter Homolka, Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1999, 63 S. (Josef Kreiml)	67

BERNDT, RAINER SJ: »Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst.« Hildegard von Bingen (1098–1179), Akademieverlag / Berlin 2001, 669 S. (Gotthard Fuchs)	295	Verlag / Frankfurt/M. 2000, 308 S. (Gotthard Fuchs)	71
BISER, EUGEN / HAHN, FERDINAND / LANGER, MICHAEL (Hg.): Der Glaube der Christen. Bd. 1: Ein ökumenisches Handbuch, Pattloch / München, Calwer Verlag / Stuttgart 1999, 1095 S.; Dies.: Der Glaube der Christen Bd. 2: Ein ökumenisches Wörterbuch, Pattloch / München, Calwer / Stuttgart 1999, 570 S. (Wolfgang W. Müller)	68	FORTMAN, BAS DE GAAY / GOLDEWIJK, BERMA KLEIN: God and the Goods. Global Economy in a Civilizational Perspective, WCC Publications / Genf 1998, 100 S. (Norbert Mette)	72
BRÜCK, MICHAEL VON: Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis (Gütersloher Taschenbuch 723), Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1998, 352 S. (Hans Waldenfels)	69	FREI, FRITZ: Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle, Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Freiburg Schweiz 2000, 374 S. (Joachim G. Piepke)	301
BRÜCK, MICHAEL VON / WHALEN, LAI: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, C.H. Beck / München 1997, 805 S. (Hans Waldenfels)	69	GANDHI, MAHATMA: Die Kraft der Gewaltlosigkeit. Hg. v. Kerstin Bülow (Reihe: Lebensworte), Kiefer Verlag / Gütersloh 2000, 88 S. (Josef Kreiml)	232
BÜKER, MARKUS: Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika (Praktische Theologie im Dialog 18), Universitätsverlag / Freiburg Schweiz 1999, 437 S. (Michael Sievernich SJ)	296	GATTA, SECONDO: Il natural lume de Cinesi. Teoria e Prassi dell’evangelizzazione nella Breve relatione di Philippe Couplet S.J. (1623–1693), Steyler Verlag / Nettetal 1998, 241 S. (Arnulf Camps)	232
CREMER, GEORG: Korruption begrenzen: Praxisfeld Entwicklungspolitik, Lambertus / Freiburg i. Br. 2000, 179 S. (Gerhard Kruip)	298	GITTINS, ANTHONY J. (ed.): Life and Death Matters. The Practice of Inculcation in Afrika. Studia Instituti Missiologici Societatis (Verbi Divini No. 72), Steyler Verlag / Nettetal 2000, 179 p. (Basilius Doppelfeld)	303
CRÜSEmann, FRANK / THEISSMANN, UDO / OBST, GABRIELE / SPANKEREN, GISELA VON / LENHARD, HARTMUT / MILLARD, MATTHIAS: Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekennnis fehlt, Chr. Kaiser / Gütersloh 1998, 159 S. (Jan-Heiner Tück)	300	GOGOS, MANUEL: Raimon Panikkar, Grenzgänger zwischen Philosophie, Mystik und den Weltreligionen, Grünwald Verlag / Mainz 2000, 182 S. (Michael A. Schmiedel)	304
EGGLER, JÜRGEN: Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present (Orbis Biblicus et Orientalis 177), Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2000, 143 S. (Klaus Koch)	236	GOLZIO, KARL HEINZ: Der Kaufmann, der eine bessere Predigt forderte. Lesebuch zum Buddhismus (Reihe: Weltreligionen), Patmos / Düsseldorf 1995, 221 S. (Hans Waldenfels)	233
FLUSSER, DAVID: Jesus (rororo monographien 50632), Rowohlt Taschenbuch Verlag / Reinbek bei Hamburg 211999, 160 S. (Josef Kreiml)	155	GRÄBE, PETRUS J.: The Power of God in Paul’s Letters (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II., 123), Mohr Siebeck / Tübingen 2000, 305 S. (Benedict T. Viviano)	73
FORNET-BETANCOURT, RAÚL (Hg.): Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage (Reihe Denktraditionen im Dialog. Studien zu Befreiung und Interkulturalität, Bd. 7), IKO-		GRUNDMANN, CHRISTOFFER H.: In Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Für einen kritischen Dialog der Religionen, LVH / Hannover 1999 (Magnus Striet)	305
		GUDER, DARRELL L.: The Continuing Conversion of the Church. The Gospel And Our Culture Series, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids / Michigan 2000, 222 S. (Christopher H. Grundmann)	307
		HAUG, WALTER / SCHNEIDER-LASTIN, WOLFRAM (Hg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte (Kolloquium Kloster Fischingen 1998), Max Niemeyer / Tübingen 2000, 1815 S. (Gotthard Fuchs)	74

HEIMBACH-STEINS, MARIANNE / LIENKAMP, ANDREAS (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Norbert Mette)	308	Dialog, Heft 3), Würzburg 2000, 34 S. (Christoffer H. Grundmann)	76
HERRMANN, UWE: Kirchengeschichte (Basiswissen: Gütersloher Taschenbücher 658), Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 2001, 95 S. (Mariano Delgado)	233	LIENKAMP, ANDREAS: Theodor Steichbüchels Sozialismusrezeption. Eine christlich-sozialethische Relecture, Schöningh / Paderborn u.a. 2000, 803 S. (Gerhard Kruip)	314
HIERY, HERMANN JOSEPH (Hg.): Die deutsche Südsee 1884–1914. Ein Handbuch, Ferdinand Schöningh / Paderborn u.a. 2001, XXXIV + 880 S. (Karl Josef Rivinius)	234	MEISIG, KONRAD: Klang der Stille. Der Buddhismus (Kleine Bibliothek der Religionen. Hg. v. A. Th. Khouri Bd. 1), Herder / Freiburg/Basel/Wien 1995, 216 S. (Hans Waldenfels)	233
JEYARAJ, DANIEL: Inkulturation in Tranquebar – Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche 1706–1730), (Missionssissenschaftliche Forschungen, Neue Folge Bd. 49), Erlangen 1996, 367 S. (Christoffer H. Grundmann)	309	MICHAELS, AXEL (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, C.H. Beck / München 1997, 427 S. (Andreas Becke)	77
KEEL, OTHMAR / STAUB, URS: Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. (Orbis Biblicus et Orientalis 178), Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2000, 147 S. (Klaus Koch)	236	NOTZ, KLAUS-JOSEF (Hg.): Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis (2 Bde.; Spektrum, Bd. 4700), Herder / Freiburg/Basel/Wien 1998, 637 S. (Horst Bürkle)	78
KIEFER, MATTHIAS: Positionen innerhalb der katholischen Kirche zum Thema »Infektionsschutz im Kontext von HIV/AIDS«. Studie im Auftrag des Missionsärztlichen Instituts (Missionsärztlicher Dialog, Heft 2), Würzburg 1998, 16 S. (Christoffer H. Grundmann)	76	OTT, MARTIN: African Theology in Images (Monograph No. 12), Kachere Series / Blantyre (Malawi) 2000, 604 S. (Basilius Doppelfeld)	316
KIPPENBERG, HANS G.: Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne, C.H. Beck / München 1997, 342 S. (Andreas Becke)	77	PARSALAW, JOSEPH WILSON: A History of the Lutheran Church Diocese Arusha Region. From 1904 to 1958 (Makumira Publikations, 12), Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Erlangen 1999, 405 S. (Heinrich Balz)	317
KRUIP, GERARD: Kirche und Gesellschaft im Prozess ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die »Entdeckung Amerikas« (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 34), Lit / Münster 1996, 414 S. (Michael Sievernich SJ)	311	RATZINGER, JOSEPH KARDINAL: Vom Wiederaufinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten. Hg. vom Schülerkreis (Redaktion: Stephan Otto Horn, Vinzenz Pfür, Vinzenz Twomey, Siegfried Wiedenhofer, Josef Zöhrer), Herder / Freiburg/Basel/Wien 1997, 319 S. (Hans Waldenfels)	79
Li, WENCHAO / POSER, HANS (Hgg.): Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697 (Studia Leibnitiana Supplementa 33), F. Steiner / Stuttgart 2000 390 S. (Claudia von Collani)	313	SCHLETTKE, HEINZ ROBERT: Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs »interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien« vom 20.–23.11.1996 an der Universität Bonn (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Religionen 7), Borengässer / Bonn 1998, XIV + 217 S. (Magnus Striet)	156
LINDENHOFER, SIMONE: Entwicklungspolitische Traumarbeit. Eine Studie (Missionsärztlicher		STACE, W. T.: Zeit und Ewigkeit. Ein religionsphilosophischer Essay, Lembeck / Frankfurt a.M. 1997, 202 S. (Hans Waldenfels)	157
		THEUER, GABRIELE: Der Mond Gott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1. 24 (Orbis Biblicus et Orientalis 173), Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2000, XVIII + 657 S. (Klaus Koch)	236

- TIBI, BASSAN: Der Islam und Deutschland – Muslime in Deutschland. DVA / Stuttgart 2000, 399 S. (Hans Waldenfels) 318
- TWORUSCHKA, UDO (HG.): Heilige Schriften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 2000, 318 S. (Hans Zirkel) 158
- UEHLINGER, CHRISTOPH (Hg.): Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE) (Orbis Biblicus et Orientalis 175), Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Freiburg
- Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 2000 516 S. (Klaus Koch) 236
- WILLERS, ULRICH (Hg.): Beten: Sprache des Glaubens, Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgische Aspekte (Pietas liturgica 15), A. Franke-Verlag / Tübingen 2000, 507 S. (Gotthard Fuchs) 319.
- Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen* 80, 160, 240, 320

