

# »Religio« im außereuropäischen Kontext

Phänomene ihrer Wandlung in der Gegenwart  
von Horst Bürkle

Indem wir von *religio* sprechen, bedienen wir uns eines abendländischen Begriffs, der im vorchristlichen Religionsverständnis Roms seinen Ursprung hat. Die ursprünglichen Bedeutungsfelder beziehen sich auf das Verhalten der Menschen innerhalb der römischen Staatsreligion und bezeichnen das pflichtmäßige Verhalten den Göttern gegenüber. *Religio, id est cultus deorum*, so lautet die zusammenfassende Begriffsbestimmung dann bei Cicero.

Damit werden Verhaltensweisen des Menschen bezeichnet, die als Ausdruck von *pietas* und *sanctitas* die Beachtung der Riten und der kultischen Pflichten beinhalten. Es geht also – um eine Bezeichnung angelsächsischer Anthropologen zu benutzen – um spezifische *patterns of behaviour*. Die etymologischen Ableitungen des Begriffs reichen von *religare* (anbinden) über Gottesverehrung und Gottesdienst (negativ aber auch: abergläubische Scheu) zu Frömmigkeit, Gottesfurcht, Scheu und den diesem Verhalten entsprechenden Qualifikationen wie Heiligkeit und Gewissenhaftigkeit.<sup>1</sup>

Diese ursprüngliche Bedeutung des Begriffs ermöglicht es uns, ihn auf außereuropäische Kontexte in Anwendung zu bringen.<sup>2</sup> Was hat sich in Bezug auf bisher gültiges religiöses Verhalten der Menschen auf Grund zeitgeschichtlicher, gesellschaftlicher Wandlungen verändert? Auf welche Weise reagieren Menschen, noch im *main-stream* ihrer traditionellen Religionen, auf Umbruchprozesse ihres gesellschaftlichen Umfeldes mit einem veränderten religiösen Verhalten? An dieser Fragestellung ist die Auswahl der hier zu besprechenden – in sich höchst unterschiedlichen – Phänomene orientiert. Nur in Bezug auf diese Fragestellung erscheint es berechtigt, reaktive Verhaltensweisen unterschiedlichster Herkunft thematisch in einen Zusammenhang zu bringen. Die Möglichkeit eines Vergleichs liegt in der zwingenden Herausforderung, die religiösen Grundmuster in einem veränderten Lebenskontext wirksam sein zu lassen. Nur in diesem Sinne ist es möglich, etwa papuanische Cargo-Kulte mit neuhinduistischen Umdeutungen vedischer Weisheiten einer gemeinsamen Betrachtung zu unterwerfen.

Wir klammern dabei die Profanisierungs- und Säkularisierungsprozesse aus, die in zunehmendem Maße damit Hand in Hand gehen.

1 Zur Begriffsgeschichte verweise ich auf die inzwischen in 3 Bänden vorliegende, noch nicht abgeschlossene Studie von Ernst FEIL, *Religio*. Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs, Göttingen 1986ff.

2 Auf die Problematik einer solchen Anwendung des Begriffs ist in der aktuellen Diskussion vielfach hingewiesen worden. So bereits Günter LANCKOWSKI, *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf/Köln 1971, 39: »In einer noch tieferen Weise, als es das religionsgeographische Kartenbild, seine Beschreibung und die Schlüsse vermögen, die wir aus ihm auf die pluralistische Situation der Religion ziehen, enthüllt sich uns deren Vielfalt und Verschiedenheit dadurch, daß auch die Begriffe, die die einzelnen Religionen für das gebrauchen, was wir

»Religion« nennen, unterschiedlich sind (1). Diese pluralistischen Religionsbegriffe, denen spezifische Eigenintentionen ihrer zugehörigen Religionen entsprechen, und die als Ausdruck des »individuellen Sondergeistes der einzelnen Religionen« (2) erfasst werden können, betonen einerseits den religiösen Pluralismus in grundlegender Weise, sie lassen aber andererseits zugleich die Frage erheben, ob sie unserem Oberbegriff »Religion« subsumiert werden können.«

Bei den herangezogenen Beispielen stellt sich schließlich die Frage: Welche Denkanstöße und Impulse liegen hier für denjenigen, der ihnen nicht bloß als ein Fremder begegnet, sondern im verstehenden und zugleich unterscheidenden Zugang als Christ. Gemeint ist jener innere Dialog, der sich nicht im Begrifflichen erschöpft. Er schöpft vielmehr sein *logizein* aus der Verbindung zum Logos. Diesem ordnet er als dem Schöpfergeist auch die *religiones* in ihren je aktuellen eigenen Kontexten zu.

## 1 Religio als Heilsvergegenwärtigung

Ein Typus dieser Art findet sich in den sich fortsetzenden Neuaufbrüchen indogener afrikanischer christlicher Gemeinschaftsbildungen. Sie erfolgen zumeist auf ethnischer Grundlage. Es gibt Ausnahmen wie die im ehemaligen belgischen Kongo entstandene Bewegung des Simon Kimbangu und der nach ihm benannten Kirche. Sie gewann in großem Umfang Anhängerschaft weit über das ursprüngliche Stammesgebiet des Gründers hinaus. Es erübrigt sich, die schon lange anhaltende Diskussion über die sachgemäße Bezeichnung dieser separatistischen Entwicklungen hier aufzunehmen. Sie reicht von der unspezifischen Ausweitung des Begriffs »Kirche« bis zur verallgemeinernden Kategorie »Synkretismus«. Es gehört zu dem Selbstverständnis der allermeisten dieser meist von ehemaligen Missionskirchen sich absondernden Gruppen, dass sie sich im exklusiven Sinne als *die* Kirche schlechthin bezeichnen. Allein für den Bereich der Südafrikanischen Republik belief sich die Zahl dieser so genannten Kirchengründungen bis zur Jahrhundertwende auf über 800. Sie fügen in ihren Namen das für sie Kennzeichnende und Besondere hinzu. Aus diesen Charakteristika ihrer Selbstbezeichnungen geht hervor, was für sie das Wesen ihrer Neugründung ausmacht: Betont wird, dass sie Kirche für Afrikaner sind. Hinzu treten Bezeichnungen wie »African Free Catholic« oder »Native« oder »National Church«. Die Betonung des apostolischen Ursprungs, der Heiligkeit der Kirche, ihrer pfingstlichen Geiststiftung als eigentlicher Zion und als das neue Jerusalem bezeichnen solchen Stiftungsgrund. Der prophetische Legitimationsanspruch des Gründers und seiner Nachfolger wird ausgewiesen im wunderwirkenden Handeln vorwiegend in Form von Krankenheilungen. Gottesdienste nehmen dabei strukturell traditionelle religiöse Elemente der Stammesreligion auf: In Ekstasen und Beschwörungen, in enthusiastischen Erlebnisweisen, visionär und durch heilkräftige Materie werden biblische Berichte zu eigener, gegenwärtiger Erfahrung. Es entspricht traditioneller afrikanischer *religio*, dass sie als unmittelbar gegenwärtige Einwirkung, als Verwandlung, Erneuerung und Heilung erlebt wird. Das Religionsverständnis ist ein umfassendes – nicht nur im Sinne von leibseelischer Ganzheitlichkeit, sondern auch als Welterfahrung im Ganzen in Einheit mit Natur, als Zusammengehörigkeit von Diesseits und postmortalem Danach, von Ursprung und Gegenwart.

In der Forschung wurden immer wieder, und dies mit Recht, einzelne Ebenen und Teilbereiche dieses Gesamtkomplexes der *religiones Africanae* und ihrer postchristlichen Nachwirkungen als dominant für dieses Ganze betrachtet. Von Placide Tempels stammt die zentrale Formel von der *force vitale*<sup>3</sup>: die lebensermöglichende Kraftvermittlung als Wesen dieser *religiones*. Vinzent Mulago hat diese dann erweitert mit Hilfe seines Verständnisses von »participation« – *religio* als umfassende Beteiligung und Anteilhabe. Die unterschiedlichen Schlüsselbegriffe, mit denen man das Zentrum der Religion in Afrika zu erfassen versuchte, waren und sind immer wieder der Versuch, formelhaft das Unterschiedliche auf einen Nenner zu bringen. Diesem Versuch widersprechen mit Recht die eigenen afrikanischen Stimmen in der Forschung. Wir werden uns damit bescheiden müssen, hier nicht die

Formel für das Ganze der *religio* in Afrika heute finden zu können. Was also verbindet dann die Funktionen des Heilers und des geistbewegten Propheten, die Neulokalisierungen der zentralen biblischen Heiligtümer und Wirkungsstätten Jesu und das Selbstverständnis, die »Catholic Universal Church« zu sein mit ihrer stammessprachlichen Liturgie im Dienste eines pfingstlichen Erlebens eines neuen Himmels und einer neuen Erde?

Die alte afrikanische *religio* war und ist gekennzeichnet durch eine uneingeschränkte präsentische Widerfahrnis. Hier und jetzt ereignet sich das Außerordentliche. Jerusalem und der Zion sind nicht dort, sondern hier. Heil und Gesundung vollziehen sich jetzt und das damalige Geschehen durch und in Jesus von Nazareth gilt allenfalls noch exemplarisch und in ihrer Vorläuferfunktion für das Heute. Die Zukunft des Christen hat nicht nur begonnen, sie ist in Gestalt der *religio* wunderhafte Gegenwart. Die Texte der Apokalypse und jede ursprünglich eschatologische Ansage im Neuen Testament werden zum erfahrbaren, gefühlten, erschauten, diese adamitische Endlichkeit verwandelnden neuen Heute. Die Koinzidenz von Vergangenheit und Zukunft in einer kontingenten Gegenwartserfahrung entspricht traditionellem afrikanischem Zeiterleben. Vergangenheit bleibt lebendig durch die in der *religio* bestätigte und erfahrene Ahnengegenwart. Zukunft bestimmt diese Gegenwart als proleptisches Verhalten heute. Das schlägt sich bis in die Grammatik der Bantusprachen nieder. Sie kennen, wie John Mbiti uns an Beispielen gezeigt hat, keine eigentlich futurischen Modi.<sup>4</sup> Geschichte beantwortet sich aus dem Heute. Das Prinzip Hoffnung wird zu einem Prinzip erfüllter Gegenwart.

Das traditionelle, durch *religiones* sanktionierte Gemeinschaftsverständnis in den Geburtsgemeinschaften bis zur metaphysisch überhöhten Ahnengemeinschaft bildet bis heute die entscheidenden Blockaden für den transtribalen modernen Staat. Entsprechend bleibt die moderne Demokratie auch in postreligiösen Gesellschaften eine durch traditionelle, ursprünglich religiös begründete Gemeinschaftsethik begrenzte Verfassungswirklichkeit. Beispiele liefert das Tagesgeschehen. Es gab Ausnahmen mit zeitlich begrenzter Wirkung. Kwahme Nkrumahs<sup>5</sup> marxistischer Zwangszugriff auf die Einheit Afrikas, Julius Nyereres<sup>6</sup> Versuch einer Überhöhung der Geburtsbindungen (*ujamaah*) im »African socialism« und Leopold S. Senghors<sup>7</sup> idealtypischer Ansatz eines neuen Humanismus als Verbindung von traditionellen und christlichen Wertorientierungen.

Die Rückmeldung afrikanischer *religio* und ihre neue umgestaltende Wirksamkeit im außerkirchlichen Raum stellen Fragen an Theologie und Kirche. Wir sprechen sie hier an, ohne sie schon zu beantworten. In Bezug auf Welt- und Wirklichkeitserfahrung: Welchen Gesamthorizont muss christliche, katholische Religion ausfüllen, um diejenigen Bereiche kirchlich uneingeschränkt zu beheimaten, die sich kraft und im Namen der traditionellen

3 Placide TEMPELS, *Bantu-Philosophie*. Ontologie und Ethik, Heidelberg 1956; Vincent MULAGO, Die lebensnotwendige Teilhabe, in: Horst BÜRKLE (Hg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 54-72.

4 »Der lineare Zeitbegriff mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, der sich von Unendlichkeit zu Endlichkeit erstreckt, ist dem afrikanischen Denken fremd; ihm eignet als dominierendes Element ein tatsächliches Nichtvorhandensein der Zukunft.« Eschatologie und Jenseitsglaube, in: BÜRKLE, *Theologie* (wie Anm. 3), 211.

5 Kwahme NKURUMAH, *Consciencism*. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution, London 1964; DERS., *Afrika muß eins werden*, Leipzig 1965. Die Widmung dieses Bandes galt beziehender Weise »der afrikanischen Nation (!), die kommen muß«.

6 Julius NYERERE, *Freedom and Unity - Uhuru na Umoja*, Oxford 1967.

7 Leopold Sédar SENGHOR, *Negritude und Humanismus*, Düsseldorf 1967.

*religio* verselbständigen und mit dem Anspruch neuer Bekenntnisse separieren? Wie kann im Sinne einer Ganztherapie für den Menschen als einer leib-seelischen Einheit der Zusammenhang zur Geltung kommen, in den heilendes Handeln (moderne Medizin) und christliches Heilsverständnis »im umfassenden Sinne« (P. Tillich) von Hause aus gehören? Religion verliert damit ihr sektorales Missverständnis. Es war in den westlichen Ländern die Folge eines befreiten forschnerlichen Zugriffs auf die Schöpfung und die menschliche Physis. Dass körperlich-seelisches Heilen auch im modernen medizinischen Verständnis über sich hinausweist auf das ganze Heil des Menschen, diese Perspektive macht die Begegnung mit Menschen aus den traditionellen Religionen Afrikas wieder einsichtig.<sup>8</sup> An Stelle eines Neben- und Gegeneinanders von traditionellem Heilerglauben und moderner medizinischer Therapie, wie es uns heute in Afrika begegnet, bedarf es des neuen religiösen Begründungszusammenhanges. Erst der Verweis christlicher Glaubensorientierung im Blick auf Heilung des Menschen im umfassenden Sinne vermag den in magischen und fetischischen Praktiken wurzelnden traditionellen Heilerglauben in seiner religiösen Tiefe zu erreichen. Wo dieses gesamttherapeutische Verständnis des Christseins nicht in Sicht kommt, bleibt es bei Aktualisierungen des traditionellen Heilsverständnisses. Diese treten oft ergänzend neben die modernen Behandlungsmethoden.<sup>9</sup>

Auch für die neue staatliche Gemeinschaft gilt: Nur wenn es gelingt, den traditionellen Gemeinschaftsverbund in seiner ursprünglich naturreligiösen Verwurzelung in die neue, christlich fundierte Mitmenschlichkeit zu überführen, kann auch dem jungen Staat gegeben werden, was des Staates ist (Mt 22,21). Die innerhalb dieser geburtsgemeinschaftlichen Bindungen bestehende Wertordnung wird dabei aufgenommen und über ihre ethnischen Geltungsgrenzen hinausgeführt. Auf der Grundlage solcher universaler Nächstenschaft ist der junge Staat vor ideologischen Absolutsetzungen bewahrt. Im veränderten *religio*-Verständnis liegen die Ermöglichung und die Bewahrung der neuen nationalstaatlichen Gesellschaft.

## 2 Religio als Antwort auf das Erleben technischer Zivilisation

Die krassesten Reaktionsweisen auf den plötzlichen Einbruch moderner Kriegstechnik in die eigene vortechnische Welt religiöser Stammeskulturen finden sich in Papua Neuguinea. Forschungsberichte und die Beschreibungen dieser Phänomene liegen reichhaltig vor. Im Blick auf unser Thema stellt sich die Frage nach der Rolle der *religio* als bleibender Sinndeutungszusammenhang angesichts einer radikal sich verändernden Welt- und Wirklichkeitserfahrung. Die neuen Kultbewegungen beinhalteten Reaktivierungen alter stammesreligiöser Mythen und hatten auch die christlichen Missionsgemeinden erfasst. Offensichtlich war es nicht gelungen, die Verbindung zwischen dem Glauben der Christen und der in ihm gründenden Freiheit im Umgang mit Natur und Schöpfung vorbereitend bewusst zu machen. Der Schock und die Faszination, welche die über das Inselreich hereinbrechenden, wechselnden Invasionstruppen auslösten, setzten die vor- und außerchristlichen Erklärungsmuster rückwirkend wieder in Geltung.<sup>10</sup>

Die Palette dieser Reaktionsformen aus den Wurzeln angestammter *religio* ist vielfältig und breit. Sie umfasst Kulte, Opfer- und Verzichtshandlungen: Felder, Wohnstätten und ganze Dörfer wurden niedergebrannt. Magie und Zauberesen wurden reaktiviert zum Zwecke des in Bälde einsetzenden eigenen Gütersegens. Nachahmende Handlungsmuster i. S. der auch sonst bekannten Imitativkulte riefen eigene kleine Truppenverbände ins Le-

ben. Hinter allen diesen, die angestammte *religio* re-aktivierenden Verhaltensweisen stand eine gemeinsame Überzeugung: Die eigenen allmächtigen Ahnen haben den Fremden (zunächst in Gestalt australischer Besatzungen) das Mysterium preisgegeben, das diesen Güterseggen bewirkte. Dieses galt es jetzt mit Hilfe der eigenen *religio*, d.h. durch die alten Kulte, Riten und Observanzen zu entschlüsseln und der eigenen Gemeinschaft zugute kommen zu lassen.

Welche Rolle vermag *religio* im traditionellen Sinne weiter zu spielen angesichts der Herausforderungen durch sich mehr oder weniger rapide verändernde Welterfahrungen? Das zugegebenermaßen extreme Beispiel steht hier für eine allgemeine Frage nach der sich wandelnden Rolle der *religio* in der außereuropäischen Welt. Am markanten und in seiner Art singulären Beispiel der Cargo-Kultbewegungen Papua Neu-Guineas aber wird hinsichtlich unserer Thematik ein allgemein gültiger Sachverhalt deutlich. In ihm liegen theologische Verweise.

Die moderne wissenschaftlich-technische Erfahrungswirklichkeit bedarf zu ihrer Deutung der gültigen religiösen Beantwortung, gültig in dem Sinne, dass in ihr die Wurzeltiefe der jüdisch-christlichen Schöpfungssicht zur Sprache kommt. Alle immanenten, bloß säkularen Erklärungsversuche dagegen rufen die dafür ungültigen traditionellen *religiones* erneut auf den Plan. Die naturwissenschaftlichen, physikalischen Formeln allein sind keine hinreichenden Erklärungen. Die Metaphysik bleibt entscheidend im neuen Erfahrungshorizont mit im Spiel. Der Rückgriff auf die alten *religiones* erfolgt weiter, solange diese neue Welterfahrung nicht ihr »Geheimnis« im Lichte der christlichen Schöpfungs- und Freiheitslehre entbirgt.

### 3 Religio – Wegbereiter eines neuen Menschentypus

Religion in einer wesentlich anderen Funktion begegnet uns am Beispiel der neuen synkretistischen Massenbewegungen in Lateinamerika insbesondere in Brasilien. Auch hier greifen wir auf bekanntes Forschungsmaterial zurück. Die aus westafrikanischen Ethnien stammenden, als Sklaven ins Land gebrachten Menschen pflegen als eine Art Geheimreligion weiterhin an besonderen Kultstätten, den so genannten *Terreiros*, ihre angestammten Rituale und Kulthandlungen. Elemente dieser ursprünglich im afrikanischen Stammesverband lebendigen Religionen werden in Gestalt von *rites de passages* reaktiviert und begleiten wesentliche Einschnitte und Phasen des menschlichen Lebens. Bei geheim gehaltenen Rhythmen der Trommeln auf einem ausgesonderten heiligen Terrain werden

8 Vgl. Matthias VOLKENANDT, Zu den Grenzen heutigen Gesundheitsverständnisses, in: Hans WALDENFELS, *Religion. Entstehung – Funktion – Wesen*, München 2003, 137: »Auch in der christlich-abendländischen Tradition bis etwa in die Mitte des 19. Jahrhunderts war Gesundheit wie selbstverständlich ein enges Ineinander des körperlichen, des geistig-seelischen und des geistlich-religiösen Befindens und Wohlergehens, das aufs engste eine Einheit bildete und nur zusammen Leben und Gesundheit ausmachte und ein System des menschlichen Lebensvollzuges bildete.«

9 Beispiele dieser Art begegneten bei einzelnen Studenten der Universität von Ostafrika, die zur Ergänzung ihrer Therapie nachträglich in ihren Heimatorten einen Heiler aufsuchten, der die Behandlung in traditioneller Weise ergänzen musste. – Ein solcher Heiler betrieb eine Art von »Privatpraxis« in Kampala, der Hauptstadt von Uganda, und war bereit darüber in Vorträgen vor unseren Studenten zu berichten.

10 Die stärkste Faszination ging dabei von den technischen Innovationen aus, die im Erlebnishorizont der eigenen alltäglichen Erfahrungswelt untergebracht werden konnten wie z. B. von einem fließenden Wasserhahn oder von Nahrungsmittelkonserven. Fallschirmabsprünge oder Flugzeuglandungen lagen gänzlich außerhalb dieses Horizontes und überstiegen den aus dem Kraftfeld der eigenen Ahnen erklärten magischen Zaubercharakter.

Medien in Trance versetzt, Dämonen ausgetrieben und Heilungen nach der Art der Praxis der alten Fetischpriester vollzogen. Das Erstaunliche ist, dass diese ursprünglich unter ehemaligen afrikanischen Bevölkerungsgruppen beheimateten religiösen Praktiken bald Menschen anderer Bevölkerungsschichten erfassten. Aus den zunächst örtlich sich treffenden Kultgruppen wurden landesweit sich ausbreitende Massenbewegungen. *Makumba*, *Umbanda* und *Candomble* sind heute die bekanntesten unter ihnen. Neben den Elementen ursprünglich schwarzafrikanischer Kulte wurden die Rituale indianischer Stammesreligionen integriert. Ein drittes für die neue Religiosität Brasiliens kennzeichnendes Element entstammt Europa: der nach dem Franzosen Allan Kardec benannte »kardezistische Spiritismus«. Alle drei Elemente sind in den neuen Religionen Brasiliens unterschiedlich vertreten.

Ihre rapide Ausbreitung unter der Intelligentia und unter politischen Führungsschichten des Landes vollzieht sich als eine eigentümliche supplementäre Religionsform. Die römische Katholizität des Landes erscheint für die neuen Anhänger als ergänzungsbedürftig. Viele, die sich in einem dieser *Terreiros* nächtlicherweise treffen oder einem der Tempelgemeinschaften kardezistischer Prägung zugesellen, sehen darin die notwendige Ergänzung und den Ausdruck eines, wie man meint, besseren Katholischseins.

Die ursprünglich parallel und regional praktizierten Kulte haben inzwischen überregionale, quasi-ekklesiologische Strukturen entwickelt. Die Tatsache, dass sich etwa jeder vierte Brasilianer einer solchen Sonderkultgemeinschaft angeschlossen hat, bedeutet heute auch ihre Präsenz in der Öffentlichkeit. Sie betreiben ihre eigenen Fernseh- und Rundfunkanstalten. In den Zeitungskiosken liegen Tagesjournale und in anspruchsvoller Aufmachung illustrierte Magazine aus.

Was steht im Hintergrund dieser Entwicklung? Welche Rolle spielt *religio* hier in einer sich wandelnden gesellschaftlichen Situation? Die ihren ethnischen und religiösen Ursprüngen nach so unterschiedliche Bevölkerung versteht sich in diesen religiösen Bewegungen auf dem Wege zu einer interkulturellen, transnationalen Einheit. Sie proklamieren exemplarisch den Menschentyp der Zukunft. Dieser wird nicht der einem eindimensionalen Säkularismus huldigende postreligiöse Mensch sein. Vielmehr repräsentiert er in sich die in der Gesellschaft vorhandenen Rassen, Volkstümer und deren Identitäten. Dieser Mensch von morgen soll nach dem Vorbild dieser Kombinationsreligiosität die integrale Persönlichkeit sein. Sie verbindet nicht nur interkulturelle Aufgeschlossenheit gegenüber anderen gesellschaftlichen Gruppen. Sie trägt die Vielheit der Kulturen in ihren religiösen Wurzeln bereits in sich. Die Zukunft hat begonnen. Sie soll nicht mehr nur durch interreligiöse Aufgeschlossenheit bestimmt sein, sondern durch eine *religio*, die, das Vielfältige in sich aufnehmend, den Anspruch erhebt, den brasilianischen Menschen von morgen zu seiner neuen Identität zu führen.

Welche Herausforderungen liegen hier für die Kirche? Der wohl beste Kenner und Erforscher dieser Bewegungen, der Dogmatiker der Theologischen Hochschule in Petropolis und spätere Bischof Bonaventura Kloppenburg, stellt dazu fest: »Ohne tiefere persönliche Kenntnis des Inhaltes der christlichen Lehre vermischt man sie mit leichthin übernommenen fremden, eindeutig nichtchristlichen Prinzipien oder Praktiken (Zum Beispiel die Idee der Reinkarnation) und bemerkt dabei nicht, daß diese sich mit dem katholischen Glauben nicht vereinbaren lassen.«<sup>11</sup>

Im Kontext lateinamerikanischer *religio* ist *diakrisis* – Unterscheidung der Geister – gefordert. Sie ist wesentliche Bedingung im Prozess der Inkulturation und Voraussetzung für sein Gelingen. Christsein und Kirchenzugehörigkeit kann nicht supplementär als integrierbarer Teil einer umfassenderen religiösen Bestimmung des Menschen erscheinen.

Für die *kainä kritis* – das neue Menschsein und die neue Schöpfung – gibt es Erfüllungsmerkmale. Sie sind für den Christen Wirklichkeiten nicht allein in seinem Glauben. Darum bedürfen sie keiner Erweiterungen und Ergänzungen seitens anderer *religiones*, die einem noch anzureichernden zukünftigen Erfüllungsmodell zu dienen hätten.

Dieses vorausgesetzt, gilt dann aber auch das Andere: Die vielfältigen Ausdrucksformen lateinamerikanischer religiöser Praxisebenen bedürfen einer umgekehrten Re-integration in einen sie mit umspannenden größeren christlichen Deutungshorizont. Dazu gehören der Bereich des Unbewussten, die Erschließung kosmischer Zusammenhänge, die leib-seelischen Wechselwirkungen, reale Erfahrungen auch der negativen, dämonischen Kräfte, ja – selbst die der Materie sich bedienenden ritualisierten Handlungen. Das betrifft auch das gelegentlich ekstatische Kontakterlebnis in einer engen religiösen Gruppe, wie es in den *Terreiros* den einzelnen über Stunden erfasst. Diese und andere Erscheinungsformen im breiten Spektrum außerchristlicher Religiosität bedürfen der Einbeziehung, die weit über den europäischen Zuschnitt kirchlicher Praxis hinausgeht. Im Bilde gesprochen: Wenn das Vorzeichen vor der Klammer seine Wertigkeit besitzt, vermögen auch die den heterogenen, unterschiedlichsten *religiones* entstammenden Teilwerte zu einer Einheit in Vielfalt gebracht zu werden. Das Ziel ist dann nicht ein neuer Menschentyp, dessen Religiosität ein *mixtum compositum* pluraler Ursprünge darstellt. Vielmehr erfährt der Mensch seine sinnstiftende Orientierung in einer umfassenden Katholizität, in der das je spezielle, vorläufige religiöse Sondergut seine ihm bestimmte Rolle zu spielen vermag. Rezeption bedeutet damit zugleich Aufhebung eines isolierten Absolutheitsanspruches im Namen des je Besonderen.

#### 4 Die politische Indienststellung des islamischen religio-Verständnisses

Seit dem Anschlag auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001 ist das islamische Verständnis des heiligen Krieges in das Interesse der Weltöffentlichkeit gerückt. Hier haben wir es mit einem anderen Beispiel eines durch seine Anwendung auf eine aktuelle Situation veränderten *religio*-Verständnisses zu tun. Welche Aktualisierung und Veränderung erfährt das *djihad*-Verständnis in der gegenwärtigen Situation?

Anders als in der Geschichte Israels wird der »Kampf im Glauben« (*djihad*) zu einem eigenen Thema der Kundgaben Mohammeds im Koran. Es wird im Sinne seines eigenen prophetischen Erfüllungsanspruches zu einem Unterthema der Ausbreitung des Islam.

11 Bonaventura KLOPPENBURG, Die Mission der Kirche im religiösen und kulturellen Kontext des heutigen Lateinamerika, in: Horst BÜCKLE (Hg.), *Die Mission der Kirche* (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. XIII), Paderborn 2002, 165-204 (darin Lit. zum Thema 203f.). Eine ausführliche Liste der Forschungsliteratur von Bonaventura Kloppenburg zu den neureligiösen Bewegungen in Brasilien enthält der Band von Ingo WULFHORST, *Der spirituellistisch-christliche Orden. Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen Bewegung in Brasilien*, Erlangen 1985, 421-424.

Der »Kampf auf dem Wege Allahs« ist Teil des Sendungsauftrages des Stifters, mit dem er seine männlichen Gläubigen zur Ausbreitung des Islam verpflichtet. Er gehört nicht zu den fünf Grundpflichten (*rukni*) eines Moslem und gewinnt erst im Laufe der Zunahme der kriegerischen Aktionen Mohammeds erweiterte Geltung. In den frühen mekkanischen Suren herrscht noch die Ermahnung zur Geduld gegenüber den Angriffen der vorislamisch »heidnischen« Ungläubigen vor. Erst mit dem Ausbau eines islamischen Stadtstaates in der medinischen Periode wird aus dem Recht, kriegerischen Angriffen kämpferisch zu begegnen, die heilige Pflicht. Diese Verpflichtung erfährt Einschränkungen – insbesondere in der Zeit der »heiligen Monate« (z. Zt. des *ramadan*). Wesentlich für den *djihad* aber ist das Motiv der Bekehrung und der Sondersteuer. »Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet (*salat*) verrichten und die Almosensteuer (*zakat*) geben, dann laß sie ihres Weges ziehen! Allah ist barmherzig und bereit zu vergeben« (Sure 9,5)<sup>12</sup>. Diesem Kampf im Namen Allahs eignet von Anfang an eine eschatologische Komponente. Der Tod im Kampf für seine Sache bedeutet realisiertes ewiges Heil (Sure 2,217; 4,74). Begründung für den *djihad* ist von Hause aus die Glaubensausbreitung. Da Herrschaft Allahs mit der imperialen Macht seines Statthalters identisch ist, können beide Motive ineinander übergehen und nicht mehr unterscheidbar erscheinen. »Sag denjenigen, die ungläubig sind: Wenn sie (mit ihrem gottlosen Treiben) aufhören, werden wir ihnen vergeben, was bereits geschehen ist [...] Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Allah verehrt wird« (Sure 8,38).

Die islamische Tradition entfaltet differenzierte Ausführungsbestimmungen dieser vom Propheten grundgelegten Pflicht. Es gibt Ausnahme- und Sonderregelungen. Wie oft in einer religiösen Tradition wird das Thema kasuistisch und im Detail entfaltet. Bestimmend bleibt aber der missionarische Bezug: *djihad* als Weg der Ausbreitung des Glaubens an Allah.

In der weiteren Geschichte des Islam begegnen wir Entwicklungen, die dieser im Koran und in der Tradition grundgelegten Pflicht zum Kampf für den Glauben eine neue Deutung geben. In den verschiedenen Richtungen des mystischen Islam erfährt auch die Tradition vom heiligen Krieg eine verinnerlichte, auf die geistliche Erneuerung des Gläubigen gerichtete Deutung. Einflüsse christlichen monastischen Lebens geben dem sufitischen Frömmigkeitsideal eine spezifische Richtung. Spätere gnostische und Einflüsse östlicher Frömmigkeitspraktiken lassen aus dem ursprünglichen *djihad* einen Feldzug gegen die eigenen Schwächen im Glauben werden. An die Stelle des irdischen militärischen Kampfes tritt die spirituelle Vervollkommnung. Das Leben des Gläubigen wird zu einer Reise (*safar*), der Gottsucher zu einem Reisenden (*salik*). Es geht um das eigene Leiden.

<sup>12</sup> Koranzitate nach Rudi PARET, *Der Koran*, Stuttgart u. a. 1966.

<sup>13</sup> Im Iran allein 90 Prozent und im Irak 60 Prozent der Gesamtbevölkerung.

<sup>14</sup> »*Fatwa* ist eine formelle gesetzliche Auskunft, erteilt von einem Mufti oder Rechtsgelehrten von Ruf. [...] In dem muslimischen Idealstaat, in dem kanonisches Recht unumschränkt herrschen würde, würden alle diese Entscheidungen gleichmäßig gedeckt durch die Staatsautorität und würden das Gesetz des Landes bilden.« (Art. *Fatwa*, in: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1976, 130).

<sup>15</sup> *Hidaya*, in: *Lexikon des Islam*, Wiesbaden 1995, 132f.

<sup>16</sup> *Lexikon des Islam* (wie Anm. 15), 663.

In den innerislamischen Verfolgungen der Sufis wird der Märtyrertod zur Vorstufe der Vollendung. Er ist die Erfüllung eines Lebens, das stufenweise immer schon dem Ziel der »Auslöschung« (*fana*) irdischer Bindungen und dem Aufgehen in Gott geweiht war. Ersehnt wird der eigene Tod im Martyrium, nicht der eines anderen. Der *djihad* richtet sich gegen sich selber, nicht gegen andere. Das Besiegen gilt der eigenen Existenz, nicht dem Sieg über andere.

»Freund, der tiefere Sinn, um dessentwillen Blut vergossen wird, liegt außerhalb von Gebet und Fasten und Koranrezitation. So tötet mich denn, damit ihr belohnt werdet und ich Ruhe finde. Ihr werdet Glaubenskämpfer sein, und ich werde als Märtyrer sterben.« So Al Halladsch vor seiner Hinrichtung am 26.3.922 in Bagdad.

Welche grundlegende Veränderung des *djihad*-Verständnisses stellt auf diesem Hintergrund von Koran, Tradition und Sufitum seine heutige Inanspruchnahme in der internationalen Konfliktszene dar? Die Blutsur, die den schiitischen Islam von seinen Anfängen an begleitet, zieht sich durch seine Geschichte hindurch. Sie beginnt mit den Auseinandersetzungen um die rechtmäßige Nachfolge des Propheten Mohammed. Der Mord an seinem Schwiegersohn und Nachfolger Ali i.J. 661 wird zum Stiftungsereignis dieser zweiten großen Richtung innerhalb des Islam. Mit 150 Millionen Anhängern weltweit stellt er ca. 10 Prozent im Gesamtislam dar.<sup>13</sup> Die drei Ali vorangegangenen, Mohammed folgenden »Stellvertreter« (*kalifa*) Abu Bakr, Omar und Osman aus der mekkaischen Stadtaristokratie wurden von der Shia als legitime Nachfolger nicht anerkannt. Nach der Ermordung Osmans i.J. 656 war der Weg frei für den in den Augen der Schia rechtmäßigen Nachfolger Ali. Ein apokryph überliefertes Wort des Propheten legitimierte nachträglich seine Nachfolge: »Allen, denen ich gebiete, soll auch Ali gebieten!«. Die Grabstätte Alis im irakischen Nadschaf wird zum zentralen Heiligtum der Schiiten. Mit dem Ende der auch gegen die Schiiten gerichteten Diktatur Saddam Husseins im Irak strömen heute die Pilgerscharen aus allen Ländern des Nahen Ostens wieder zur dieser heiligen Stadt.

»Jeder Tag im Leben eines Schiiten ist ein Tag des Kampfes, an dem er entweder den Triumph oder das Märtyrertum suchen muss.« Die Bereitschaft zu beidem ist getragen von der Gewissheit jenseitiger Verherrlichung. Die in der mündlichen Tradition des Propheten (*hadith*) überlieferte Verpflichtung zum *djihad* wird im schiitischen Islam zum eigentlichen Glaubensinhalt und Existenzvollzug. Eingebettet ist die persönliche Leidensbereitschaft in den eschatologischen Rahmen einer mit dem zukünftigen Erscheinen des letzten, verborgenen Imam sich erfüllenden siegreichen Endgeschichte: Aktualisierte Eschatologie zu Aktivierung der gegenwärtigen Pflicht auf Weisung (*fatwa*)<sup>14</sup> des Imam. »In den letzten Tagen werden die Wunden der Kämpfer für den Pfad Gottes offenbar werden, und Blut wird ihnen entströmen, aber es wird wie Moschus duften«. »Im Kampf für den Pfad Gottes getötet zu werden, löscht alle Sünden aus.«<sup>15</sup>

Welche Veränderung erfährt in den gegenwärtigen Einsätzen islamischer Kampfgruppen wie der Hisbollah das islamische, insbesondere schiitische Märtyreriideal?

Der bisherige *djihad*-Begriff erfährt eine Umdeutung zugunsten des Selbstmordes als einer taktischen Kampfweise. Die in der Geschichte und im Selbstverständnis der Schia angelegte Todesbereitschaft bezog sich auf das passive Erleiden der eigenen Person. Aus der Opferbereitschaft des Märtyrers wird die kalkulierte Selbstvernichtung als Methode im Kampf gegen einen anderen. Selbstopfer i. S. des gewollten und geplanten Selbstmordes (*qatlu nafsi-hi*) aber ist im Koran nicht erwähnt. Die mündliche Tradition Mohammeds verbietet sie unter Hinweis auf ein Prophetenwort ausdrücklich: »Wer sich selbst tötet, wird für immer vom Paradies ausgeschlossen sein«. Von Mohammed wird in diesem Zusammenhang überliefert, dass er einem Selbstmörder die Begräbnisriten verweigerte.<sup>16</sup>

Die eine Selbsttötung einbeziehende Tötungshandlung des modernen Attentäters verschiebt die *djihad*-Pflicht in einer die ursprüngliche Bedeutung verfremdenden Weise: Aus dem im Kampf und in der Überwindung des Gegners erlittenen eigenen Tod wird die zum Kalkül gewordene Selbstvernichtung. Die Todesbereitschaft im Kampf mit dem Gegner wandelt sich in der modernen Attentatsstrategie zur Selbstvernichtung als Vorleistung in der Ermöglichung der Bekämpfung.

Diese Entwicklung bedeutet eine Entfernung vom ursprünglichen schiitischen Martyriums- und Leidensverständnis. Verehrt wurden und werden in den Heiligtümern der Schia nicht die Attentäter, sondern deren Opfer. Im Koran unterliegt das Tötungsgebot im Heiligen Krieg (*djihad*) bestimmten Regelungen. Waffenfähige Männer zum Beispiel können, solange sie nicht gefangen genommen worden sind, getötet werden. Den freien, waffenfähigen gefangenen Mann kann der Imam, falls er nicht den Islam annimmt, mit dem Schwerte hinrichten lassen oder ihn zum Sklaven machen, gegen muslimische Gefangene austauschen, gegen oder auch ohne Lösegeld freilassen. Das Töten (*katl*) gilt koranisch in Bezug auf die Muslime als Vergehen, als Mord unterliegt es geregelten Strafverfahren und ist selber als Strafe für bestimmte Vergehen vorgesehen. Eigentötung kommt im Koran nicht vor und wird im Hadith ausdrücklich im Jenseits unter Strafe gestellt.

Das religiöse Verständnis des heiligen Krieges verbindet den Islam mit dem alttestamentlichen Krieg Jahwes in der Geschichte Israels. Es trennt ihn vom jesuanischen Kerygma der Bergpredigt und seiner paulinischen Auslegung: Der Kampf des Glaubenden richtet sich hier nicht gegen das Blut und gegen das Fleisch, sondern gegen die überirdischen Urgewalten (*archai*), gegen die überirdischen Mächte und gegen die Kräfte der Finsternis, die den Kosmos im Griff haben, gegen die himmlischen Geistesmächte des Bösen (*pneumatika tās ponārias*).<sup>17</sup> Der Islam hat in seiner Begegnungsgeschichte mit der Reichsbotschaft Jesu Christi, die nicht von dieser Welt ist<sup>18</sup>, auch Spurenelemente dieses anderen Reiches aufgenommen. Die Leidensmystik und die Verehrungsgeschichte ihrer echten Märtyrer – nicht allein des Sufitums – spiegeln sie wieder. Die Begegnung mit dem Islam als *religio* muss auf solcher Spurensuche erfolgen. *Religio* im Dienste des Selbstmordattentates steht im Widerspruch auch zum Märtyrerverständnis, wie es sich nachkoranisch im Islam herausgebildet hat.

## 5 Ausblick

Wir haben die Rolle der *religio* im außereuropäischen Kontext fokussiert auf die Frage ihrer Veränderung unter den Bedingungen gegenwartsbezogener Entwicklungen. Dazu wurden einzelne Beispiele aus sehr unterschiedlichen sowohl religiösen wie gesellschaftlichen Situationen herangezogen. Was als eine heterogene oder gar beliebige Auswahl erscheinen mag, hat im Phänomen des sich wandelnden *religio*-Verständnisses seine Vergleichbarkeit.

Das außereuropäische Verständnis von Religion lässt sich nicht mehr allein an Hand geläufiger traditioneller Systematisierungen dieser Religionen bestimmen. Sie durchlaufen »kontextuell« bedingte Veränderungen, die für die Beschäftigung mit ihnen andere und neue Perspektiven eröffnen. In bestimmter Hinsicht ergeben sich daraus fruchtbare Begegnungsmöglichkeiten für den dialogbereiten Theologen. In anderer Hinsicht ist – wie das islamische Beispiel zeigt – ein verstehender Zugang durch abgründig Gegensätzliches nicht nur erschwert. Einspruch und Widerstand sind dann im Namen eines *religio*-Verständnisses gefordert, das sich gegen seinen Missbrauch innerhalb und außerhalb Europas richtet.

### Zusammenfassung

Der ursprünglich dem vorchristlichen römischen Bedeutungsfeld entstammende *religio*-Begriff wird exemplarisch auf unterschiedliche zeitgeschichtliche Verhaltensphänomene in außereuropäischen Religionen bezogen. Als Beispiele dazu dienen Erscheinungsformen verschiedener religiöser Innovationen in Afrika (nativistische kirchliche Unabhängigkeitsbewegungen), in Papua Neuguinea (Cargo-Kultbewegungen), in Brasilien (Makumba, Umbanda u.a.), sowie in Bezug auf den Islam das politisch aktualisierte *djihad*-Verständnis.

### Summary

The term *religio*, which originally derives from a pre-Christian, Roman semantic field, is applied exemplarily to different contemporary-historical behavioural phenomena in non-European religions. Manifestations of different religious innovations serve as examples for this, namely in Africa (native, ecclesiastical independence movements), in Papua New Guinea (cargo-cult movements), in Brazil (macumba, umbanda, etc.), as well as, with regard to Islam, the politically revitalized understanding of *jihad*.

### Sumario

El concepto de *religio*, que originariamente procede del contexto romano precristiano, es aplicado en este artículo a diferentes comportamientos contemporáneos en las religiones no-europeas. Como ejemplos sirven algunas innovaciones religiosas en África (movimientos independentistas nativistas y eclesiales), en Papua-Nueva-Guinea (los movimientos de culto Cargo), en Brasil (Macumba, Umbanda p.e.) así como en relación con el Islam (la actualización política del concepto de *jihad* o guerra santa).

17 Eph 6,10-12.

18 Joh 18,36 u.a.